

CARLOS DEL VALLE Y ALEJANDRA CEBRELLI (editores)

Crítica de la razón indígena

Culturas, exclusiones y resistencias




Edufp

debates

Crítica de la razón indígena
Culturas, exclusiones y resistencias

Crítica de la razón indígena

Culturas, exclusiones y resistencias

CARLOS DEL VALLE
ALEJANDRA CEBRELLI
(editores)



Carlos del Valle

Crítica de la razón indígena : culturas, exclusiones y resistencias /
Carlos del Valle ; Alejandra Cebrelli. - 1a ed. - La Plata : EDULP, 2023.

Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-6568-04-5

1. Crítica Cultural. 2. Inclusión. 3. Pueblos Originarios. I. Cebrelli,
Alejandra. II. Título.

CDD 305.8001

Crítica de la razón indígena
Culturas, exclusiones y resistencias

Carlos del Valle
Alejandra Cebrelli
(editores)



EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA (EDULP)
48 N° 551-599 4° Piso/ La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644-7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales de las Universidades Nacionales (REUN)

ISBN 978-631-6568-04-5

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

© 2023 - Edulp

Impreso en Argentina

Agradecimientos

Proyecto Anillo: *“Converging horizons: production, mediation, reception and effects of representations of marginality”*, PIA-ANID/ANILLOS SOC 180045, Universidad de La Frontera, Chile.

Proyecto Fondecyt: “El proyecto civilizatorio en la industria cultural de América Latina. Fundamentos ideológicos, encuadres mediáticos y estrategias de enemización durante los siglos XIX, XX y XXI. Los casos de Chile, Argentina, Perú y Colombia”. ANID/FONDECYT 1220324.

Proyecto Fondecyt. “Análisis histórico político de las nuevas formas de resistencia y subjetivación étnica, en el marco de los programas de desarrollo económico y social en contextos de reivindicación territorial y autónoma Mapuche en Wallmapu (1989-2018)”. ANID/FONDECYT N° 1211312.



Comité Editor y Referato Externo

Dra. Aura Mora, Universidad UNIMINUTO, Colombia.

Dr. Azeddine Ettahri, Universidad Mohammed V de Rabat, Marruecos.

Presentación

Mauro Salazar Jaque (Chile) 9

I. Hacia una comunicación decolonial

La comunicación indígena como resistencia ante la matriz colonial

Claudia Magallanes Blanco (México) 24

Comunicación Digital Mapuche. Claves conceptuales

Claudio Andrés Maldonado Rivera y Juan Alfredo del Valle Rojas (Chile) 40

Prácticas comunicativas y narrativa de posdesarrollo. A propósito de una voz comunal en el actual escenario norpatagónico de resistencia al extractivismo neoliberal

Valeria Belmonte (Argentina) 59

II. Decir, mirar, representar

El chineo como espectralidad y proceso de enemización. (In)visibilidades de una cacería humana

Alejandra Cebrelli (Argentina) 76

Autonomía mapuche en una sociedad pluriétnica: El discurso público mapuche en el conflicto de La Araucanía

Jorge Araya-Anabalón y Solange Cárcamo-Landero (Chile) 92

Representaciones en torno a la Guardia comunitaria wichí “Whasek” en el discurso periodístico

Raúl González y Mariana Giordano (Argentina) 112

III. Políticas de inclusión/exclusión

Culturas en disolución: la exclusión de los pueblos originarios en Brasil

Renato Días Baptista (Brasil) 133

Politicidad indígena y la vivienda como signo en el Barrio Toba de la ciudad de Resistencia (Argentina)

Cecilia Quevedo (Argentina) 151

Subalternidades indígenas y Estados colonizadores en Perú y Chile. Mapuches y baguñños frente a la expropiación de sus tierras

Carlos del Valle (Chile) y Jerjes Loayza (Perú) 169

VI. Matrices identitarias

“Indio-india”, una categoría muda, silenciada y estancada en el pasado. El archivo como estrategia epistemicida

Carolina Rojas-Flores y Rodrigo Browne (Chile) 189

Las múltiples identidades étnicas en la frontera colonial del último sur hispanoamericano

Margarita Gascón (Argentina) 208

Huellas de lo indecible en la literatura argentina del siglo XIX: interpelaciones a la construcción del indígena desde la matriz colonial

Andrea Alejandra Bocco (Argentina) 227

V. Entrevista

Entrevista a Zulema Enríquez 245

Anexo

Francisca Silva Layera (Chile) 265

Autoras/es y Coordinador/a Libro 282

Presentación

*Lenguajes postcoloniales.
Tribulaciones y potencias de sentido.*

*Mauro Salazar
Jaquel*

*“Nos falta esta última fuerza.
Nos falta un pueblo”
(Klee en Deleuze, 1987, p. 287).*

El presente volumen no debe ser concebido bajo la imagen de una “perspectiva común”, a saber, como la progresión de una economía argumental, sino como un conjunto de intervenciones textuales que, citando a Michel Foucault, pueden ser nombradas como una “formación discursiva”. Allí donde irrumpe una regularidad de enunciados en medio de un campo de dispersiones. Enunciados que se sumergen en los intersticios o espacios cerrados de la ideología colonial respecto a la “otredad cultural” en su dimensión heterogénea, tumultuosa y multifacética. No se trata, en ningún caso, de señalar que cada artículo sea un texto aparte en materias de barbarización o violencia estatal. Nuestra comunidad de preocupaciones abraza un árbol lingüístico (“una botánica otra”) que ha sido silenciada por otras “normas de expresión” -gramáticas algarítmicas- auscultando diversos modos de

1 Doctorado en Comunicación Universidad de La Frontera-Universidad Austral de Chile. mauro.salazar@ufrontera.cl

producción de “lo originario”. Pese a ello el ejercicio crítico, en tanto apertura a la comprensión, aquí trata de evitar el “choque civilizatorio” (dogma de centro-periferia sin “analécticas”), o bien, el shock entre el prurito de “lo latinoamericano-dependentista (en la vieja jerga) y lo “eurocéntrico-imperial” en clave de *La decadencia moral de Occidente*. Más que limitar la subalternidad a una velada “filosofía de la historia”, pontificando su densidad ontológica, nos interesa el descentramiento de los modos expresivos y las mixturas de sentido que concitan arqueologías, desterritorialización y microfísicas. Una fricción entre particularismos y universalismos implica interrogar las economías del conocimiento bajo la ancestral querrela entre “colonialismo interno” y subjetividad (dialéctica decolonial al estilo de *Los condenados de la tierra*, 1961). Estas problemáticas aluden a una comunidad de preocupaciones compartidas por las (os) autoras (es) respecto a los paternalismos de las modernidades y a sus “saberes autorizados” (“narrativas paradigmáticas sin fisuras de sentido”), a saber, procesos de exclusión, racialización, despojo, enemización, territorialización, administración de los cuerpos y exclusión por parte del *dictum* biopolítico en distintas geografías. Tales debates han sido rotulados como la “metafísica sistema-mundo” donde el conocimiento europeo no es igual a un saber universal, desatando críticas desde enfoques afrodescendientes y subalternos. Aquí el “comercio cognitivo” debe lidiar con la materialidad de diversas lenguas comunitarias, situadas en una perspectiva más diacrónica dados los casos abordados (Argentina, Brasil, Chile y México). En suma, se trata de una serie de intervenciones que se alumbran las unas a las otras, en lo que podríamos denominar la “reiteración” de formas de sometimiento e invisibilidad (“*inaudibilidad de los no blancos reducidos al binarismo otro-otra*”) en diferentes condiciones materiales de los proyectos modernizantes y las contrahegemonías de un “poder analéctico” (Castro Gómez, 2015). Ciertamente, existen *significantes maestros* que intersecan con distintas velocidades la economía política de “la academia neutra y monumental”, a saber, el cuestionamiento al “programa he-

gemónico del (post) estructuralismo” donde ligeramente Foucault², pero intensamente, un autor de la relevancia de Jacques Derrida ha sido representado cómo una especie de “filósofo imperial del presente” dada su travesía por la Academia Norteamericana y su afán “por quedar prisionero de su lenguaje (...) y tener muchos más discípulos y seguidores” (Said, 2020, 202). En suma, significantes como comunalidad, hermenéutica intercultural, enemización, identidades indígenas, procesos de *populación*, usos decoloniales de indio-india, *ethos* crítico a la modernidad blanca, procesos de apropiación tecnológica, y lo autonómico contrahegemonía sin apellido gramsciano; forman parte de un intento por destrabar los lenguajes del androcentrismo de la desigualdad cognitiva. Contra las narrativas alternativas al canon occidental o al “grillete weberiano” (Dussel, 2021) aquí migran los lenguajes del territorio. El concepto postcolonialidad irrumpe entre los pensadores de la India para describir la situación del país después del colonialismo británico en 1947. Aquí la postcolonialidad no fue entendida sólo como una cuestión de liberación, sino como un problema de integración o marginalización en el denominado “sistema mundo” (Wallerstein, 1979). En otro contexto igualmente relevante apareció la “Declaración de fundación del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos” y el aporte del modelo indio de teorización poscolonial. No es difícil constatar los nexos con “El trabajo del Grupo de Estudios Subalternos”, a saber, una tradición interdisciplinaria del Sur de Asia liderados por Ranajit Guha, obró cómo la fuente inspirada para “fundar un proyecto similar dedicado a estudiar lo subalterno en Latinoamérica” (*Subaltern Studies*, 1983).

La historia de las “evangelizaciones modernizantes” -razón civilizatoria- en América Latina se parece a los espejos de Borges: nadie quiere ser la imagen que devuelve el extractivismo oligárquico. Nadie

2 Cabe advertir que la deconstrucción podría ser leída como un síntoma de la filosofía continental que nos deja sin capacidad de fundamentar cualquier elaboración política y quedamos entrampados en los muros de las *différance*. Hasta ahí nuestro acuerdo con Said (2020). En cambio, Foucault ha gozado de amplia recepción en la historia, la sociología y la literatura, entre otras perspectivas.

reclama paternidades neocolonialistas, mucho menos las tipificaciones de “catecismo elitario” que aún operan bajo el dispositivo oriental de *civilización o barbarie*. Gracias a Aníbal Quijano (1989 y 2000), sabemos que las nuevas relaciones intersubjetivas aparecidas con la creación de América, configuraron nuevas identidades sobre las cuales se codificaron las experiencias del colonialismo (Todorov, 2005), la explotación y subordinación de las y los no blancos como sujetos inaudibles -blanquitud y raza desde el *ethos* moderno- que encontraron diversas formas de reproducción al interior de las “biopolíticas del Sur”. La identidad “indio” fue una forma de territorializar a las identidades racializadas para indiferenciar a centenares de nacionales indígenas y de paso sellar su expulsión de la “comunidad política”. En otros casos ello migró mediante otras tecnologías de control donde franciscanos y Jesuitas se comprometían en misiones de evangelización-alfabetización, a saber, en programas de conocimiento para producir un “buen salvaje”. A la sazón, la territorialización desde la geografía estatal fue una forma de politizar los territorios nacionales mediante plataformas que garantizaban los anonimatos a modo de hegemonías de la *in-civilidad* promovidas por oligarquías endogámicas, de piel blanca, habla castellana, y propietarias de la tierra. En suma, se trata del “sentido común” colonial, cuestión que involucra una comunidad de “nombres propios”, a saber, José Carlos Mariátegui, René Zavaleta-Mercado, Bolívar Echavarría y José Aricó.

Cabe advertir que “lo resistencial”, dentro de estas escrituras, en ningún caso debe ser concebido como una “categoría monolítica”, pues alude a un archipiélago de contra-narrativas que deben ser desmasificadas, leídas desde aprendizajes, autopercepciones, epistemes emergentes, ecosistemas, biopolíticas del sur, autodeterminaciones mediáticas, que inauguran nuevos modos de comunicación mapuche o de pueblos originarios bajo la figura de un *caleidoscopio*. En suma, los textos que aquí se reúnen, no sólo cultivan la crítica -muchas veces al límite de la denuncia- a las formas de sometimiento mediante los “contratos modernizantes” del Estado-Nación, las políticas públi-

cas y la reificación de la técnica, sino también múltiples formas de asimilación, autoorganización, y “guerra de posiciones”, convocando al gramscismo, que emplazan el dispositivo eurocéntrico, la histórica intensificación (neo)colonial y las tecnologías de extractivismo ancestral (materiales, cognitivos, políticos). Con todo, lejos de una actitud meramente “oposicional al canon occidental”, los modos postcoloniales en comunicación expresan (prácticas, potencias, y preguntas-problemas a los muros de la dominación) una relación con la emergencia de otros saberes, autopercepciones y formas de habitar, más allá del proyecto de los Estados que hoy se encuentran radicalmente amenazados por la soberanía del capital en un ciclo de aceleracionismo en la acumulación.

En los últimos años, las “epistemologías del despojo” gerencial o crediticias bajo modernizaciones pos-estatales en América Latina, dada la aceleración de los mercados en su fase de planetarización, se encuentran en complicidad con el canon de la gobernabilidad neoliberal (modernización, focalización, resiliencia, empoderamiento). Ello ha derivado en una connivencia entre democracia y autoritarismo como dos caras de la “dominante neoliberal”, que ha precipitado el antiguo “problema de la representación” en un contexto donde las “políticas heteronormativas”, léase multiculturalismo y ciudadanía liberal, se encuentran bajo un crudo sociologicismo, más aún por su inscripción en diversos regímenes de “capitalismo académico” (“ética del accountability”). De allí que Boaventura De Sousa Santos propone una epistemología del Sur con un vector fundamental centrado en articular justicia social global con justicia cognitiva global. En términos globales, el indígena -lejos del purismo- ha sido configurado históricamente desde “las estéticas del asco”, la expulsión del presente modernizador y la marginación del teatro blanco (ciudadanía). Ello aún concentra todo lo que debe ser evitado, aislado, eliminado; lo asqueroso en tanto peligroso, inmoral y obsceno (Nussbaum, 2006) que se agrava con un tipo de análisis experto cuya racionalidad invoca velozmente términos que suponen un “mal antropológico”, ya sea

por la violencia, “sujetos(as) de riesgo”, “anómicos” o “disfuncionalidad”. Si bien existe una pléyade de estudios en *subalternidad*, cada tanto aparecen aproximaciones de un “sociologismo neopositivista” que obra a modo de un *mainstream* rectoral, o bien, residuos de un “marxismo vulgar” (“estructuralismo”) que, a nombre del modelo primario-exportador, persiste en homologar las prácticas y creencias indígenas al nivel de “proletarios múltiples” cuya explotación es esencial para la nueva soberanía que encarna el capital financiero.

Existe un viejo problema que asedia a los Estados nacionales y pulula a lo largo y ancho de toda la teoría política, pero se hace presente en su persistencia por contener, domesticar y auscultar otras prácticas identitarias, comunitarias e indígenas. Lo anterior nos permitiría visibilizar el carácter neocolonial del proyecto de la modernidad que durante el *petit* siglo XX fue reeditado por la generalización del principio de la “razón comunicativa” de cuño Habermasiano. Enrique Dussel ha sostenido que esta historia mundial y crítica de la política ha de comprenderse como un contra-relato para “contar lo no dicho desde la corporalidad sufriente de nuestros pueblos” (2007, 13). A la sazón, Boaventura de Sousa Santos identifica el pensamiento occidental como un pensamiento de lo visible y lo invisible, a saber,

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Este consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles. Las invisibles constituyen el fundamento de las visibles y son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de este lado de la línea y el universo del otro lado de la línea, (...) la división es tal que el otro lado de la línea desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente (2013: 31).

Y es que bajo la modernidad eurocéntrica diversas tradiciones y autores han impugnado la vigencia, hibridez o catástrofe de la de-

mocracia liberal-representativa. Pero ello se debe esencialmente a la incomprensión y dilemas de la representación en su agenciamiento hegemónico. Más allá de Rosseau y la indivisible “voluntad general” -iluminismo dieciochesco- que conecta la cuestión del poder político con las libertades, la modernidad dialogó a golpes con este término cada vez más desgastado. Al comienzo, y en lo que respecta al “representante” (eurocéntrico o Estado soberano), si éste reclama ser representado con transparencia. “Ello se debe -contra el sentido común- a que su identidad está constituida en una determinada topografía (espacio A le llamaremos a un plano discursivo) y las decisiones que afectan su identidad se tomarán en otro espacio de relaciones prístinas, (espacio B) preservando íntegramente la comunidad de sentidos. Dicho gráficamente, este fue el razonamiento secuencial que acompañó el programa fundacional de la modernidad -jacobina o liberal- inaugurado por las emancipaciones burguesas” y su rectorado argumental contra las expresiones de los populismos de la región (Laclau, 1996). En cambio, y he aquí el *quid*, si tal identidad es incompleta -porque está sujeta a intercambios de sentido en clave deconstructivista- y la relación de representación no son analógicas, porque no existe la literalidad del sentido, lejos de ser una operación secuencial entre identidades prístinas, debe operar necesariamente un “suplemento” -una brecha- inigualable para la constitución de las identidades políticas y populares. Es crucial aclarar si este “suplemento” puede ser deducido simplemente del “espacio A” en que se constituyó la “identidad plena” del representado, o bien, si es necesario adicionar aspectos nuevos en un “proceso de contaminación” de sentidos, donde la identidad del representante (soberano) quedaría sometida a “juegos de lenguaje” y textualidades ampliadas dentro del mismo contexto discursivo de la representación. En suma, esto nos enseña los peligros de las identidades cerradas y homogéneas que abrazan el “*mainstream* politológico” desde los “juegos de lenguaje” y que -lejos de nuestros intereses- desbordan el propio *ethos* que asocia *liberalismo y democracia*. Dadas las relaciones y contingencias de las cuales

participa un representante su identidad nunca es plena o cerrada, nos recuerda el discurso eurocéntrico. Pero *no* se trata de una cuestión que sólo atañe a un problema del régimen político, o bien, al carácter relacional de las identidades. Tras la representación del “paradigma soberano” se niega y excluye la otredad negada y excluida del “reparto de lo político”. Parafraseando a Rancière, aludimos a aquella *parte no parte de la comunidad política* (1996). Ante las paradojas de la representación occidental, y la necesidad de relevar su condición híbrida, se suma un segundo problema que guarda relación con la categoría *pueblo* (vocablo con diversos usos en la biblioteca de las ciencias sociales latinoamericanas) evitando la biopolítica (población tabulada) y los “dispositivos securitarios” bajo el capitalismo que ahora acumulación por desposesión de territorios (Harvey, 2007).

Hay “pueblo porque falta”, decía Gilles Deleuze. Tal como lo indica Giorgio Agamben, cualquier definición política del término *pueblo* está siempre al borde de una definición ambigua. Esto porque “Un mismo término designa, pues, tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho, sino de derecho, está excluida de la política” (2001, 31). *Ergo*, la ambigüedad semántica revela su condición anfibiológica, es decir, su erroneidad inherente respecto al buen sentido o el sentido común. El *populus* guarda para sí una potencia del error en su nombre tantas veces pronunciado, como si la tradición política quisiera “suturar” constantemente un sentido último, de una vez y para siempre, su doble sentido o su mal sentido. Nuevamente los pueblos (Bhabha, H. 1994) aluden a lo “plural-discordante” y no pueden ser asociados a la domesticación de las agendas contra-hegemónicas. En suma, pueblos mapuches, indígenas, alternativos, afrodescendientes -originarios-, implica interrogar aquellas *políticas de la alteridad* para relevar lo intersticial-autónomo, desmasificando sus usos homogéneos bajo el paradigma de la modernización luego de las transiciones pactadas que padeció la región (1964-1989). En una perspectiva que no deja de ser crítica dentro de los estudios postcoloniales, Chakravorty Spivak plantea que la exclusión radical de

los *subalternos* en las representaciones podría definir la condición de subalternidad bajo la violencia epistémica. “De esta forma, lo subalterno se distinguiría de los “simples” oprimidos o dominados que gozan de una visibilidad relativa y que se inscriben, de alguna manera, en el juego establecido y legítimo de las representaciones” (Boutang y Vidal, 2007). Es una línea que posee algunos “parecidos de familia”, John Beverley en su célebre *Subalternidad y Representación* (2004), ante la pregunta de Spivak “¿puede hablar el subalterno?”, abraza una posición negativa y reclama mecanismos no hegemónicos de representación. En suma, el subalterno, como tal, no puede hablar, no tiene un discurso autorizado, carece de los medios de expresión “oficial” y, por lo tanto, de ser escuchado. De otro modo, para Beverley solo se puede conceder a un “narrador testimonial” como Rigoberta Menchú, la posibilidad de ser un testigo sin el poder de crear su propia narrativa -*toma de palabra*- de los hechos y de negociar sus condiciones de veracidad” (1992, 36). En suma, el subalterno sólo podría hablar a través de una supuesta “neutralidad académica”. En este contexto cabe consignar que los Estudios Culturales (*Cultural Studies*) fueron vistos por los teóricos post-coloniales como un esfuerzo último de las universidades y facultades norteamericanas por reflotar mediante “analíticas tibias” el tiempo perdido en materias de sujetos subalternos, por lo que recibieron muchas críticas de aquellos que preferían análisis más “comprometidos” con el mundo social.

La “hegemonía barítónica” -como modo de producción masculino- y las categorías del “*mainstream*” modernizador, comprenden ocultamientos cognitivos que se expresan en una “epistemología del no ver” a la otredad, como quien invoca *Ensayo sobre la ceguera* en la novela de José Saramago, perpetuando la exclusión de las “potencias auto-creativas de los pueblos indígenas”. Por lo cual, cuando la modernidad devino “la condición universal de la humanidad y la modernización” -sin saber su tiempo histórico- como una actividad “perpetua, compulsiva, obsesiva y adictiva” el problema es el inverso, a saber ¿dónde, y con qué medios tratamos la producción de dese-

chos (no blancos) que es constitutiva de la modernidad y la modernización? En suma, las “poblaciones originarias desechadas” se instalan como elemento fundamental de nuestra experiencia. Si ya no es posible desplazar el “desecho indio” hacia los límites de la “civilización” es porque el “desecho” pulula al interior de nuestras ciudades integradas. La diferencia entre humanidad desechable y producción, entre exclusión e inclusión se ha vuelto indistinta (Said, 1990).

Los espacios fronterizos nos obligan a revisar los usos y abusos de ciertas categorías, a saber, *pueblo y representación* no tienen cabida en la unidad de un concepto. La reivindicación de lo “plural discordante” implica una hermenéutica intercultural de la mundanidad y una crítica al eurocentrismo (colonialidad del ser) que niega la “*toma de palabra*” de los pueblos alternativos, los conflictos de frontera entre el adentro y el afuera que nos hablan de *intersecciones de sentido* y no de identidades preconfiguradas apriorísticamente a la usanza del formato colonial y posteriormente “lo indígena” como el *peso muerto* de las elites para evitar que los pueblos originarios queden desprovisto de palabra cuando el progreso se asemeja a una “filosofía de la historia”: de ahí en más salvajes, bárbaros, “*indiada sin toma de palabra*” y sin condiciones de posibilidad en la escena de “lo político” (Rancière, 1996).

En suma, la histórica expropiación de tierras, la erosión de ecosistemas implementadas por las “tecnologías de gubernamentalidad”, retroalimentan diversos vectores de dominación (la imposición de lenguajes, jurisdicción, racismo, ecosistemas digitales y estructura de clases) que es constitutivo de la soberanía estatal y sus políticas públicas. Aquí queda consagrado, la definición de una dinámica totalitaria sobre la vida cotidiana para las comunidades indígenas peruanas, argentinas y chilenas -sin perder de vistas los matices en juego, ni tampoco ceder las ciencias sociales que en los años ‘60, leían América Latina como “sujeto descentrado” que responde a una “*botánica otra*”, respecto a los juegos de intersección con las modernidades. La enemización y empresarialización de las subjetividades son dos fases

que se complementan exitosamente al modelo del “capitalismo del despojo” cuya naturaleza extractivista invisibiliza los derechos de las poblaciones originarias. Y es que “lo indígena”, habitualmente se utiliza en tanto oposición entre lo particular y lo nacional (el indígena frente a las nacionalidades oficiales) o entre lo indígena y lo territorial (el indígena frente a territorios en disputa), suele estar vacío de sentido o tenerlo solo en un discurso estrictamente especializado. Muchas veces la industria cultural también ha promovido un “indígena de postal”, idílicamente mimetizado con el paisaje, o bien, desde un bucolismo romántico o posmodernista (García Linera, 2015). Y es que en el marco de una creciente digitalización de las “formas de vida” -capitalismo de plataformas y lenguajes algorítmicos- las fuerzas tecnológicas son concebidas como factores del quehacer científico que zonifican los territorios, en desmedro de las potencias culturales, organizacionales, simbólicas y culturales. Sin embargo, el extractivismo ha dado prevalencia al extractivismo de elites y grupos de interés transnacionales- que socava el sistema metabólico de las tierras.

La intransigencia de las “burocracias” del *mainstream adulto-céntrico*, el rectorado semiótico de los *Think Tank* que agota el debate en el objeto antropológico, (Mignolo, 2005), y los límites del ensayo crítico, dan lugar a un “*apartheid* cognitivo” (“positivismo normalizador” y homogeneizante) respecto a las experiencias comunitarias y pueblos que aquí se estudian. Debemos recordar que la metáfora del “poder pastoral” se inscribe en el contexto de una arqueología que Michel Foucault (1989) desarrolló con el propósito de descifrar (entre otras cosas) las redes ocultas que impiden acceder al significado profundo de los dispositivos de saber-poder. En efecto, el poder es un encuentro y desencuentro de desplazamientos, organigramas y estrategias de dominación *versus* estrategias de resistencia que no puede ser domiciliado en una sustancia definitiva o inapelable.

Ello es parte de un vacío social y político que se ha visto agravado por la intensificación productivista del “capitalismo académico”. Y todo ello sumado a la “política representacional” del Estado sobera-

no, que ha cincelado las condiciones para un “ensayismo oligárquico” que ocultó en la modernización de servicios y accesos la restauración de un “imaginario excluyente” que persiste en prescindir de los pueblos que aquí se estudian.

Pese a esto último, *Crítica de la Razón Indígena* abraza desde diversas entonaciones, casos, registros, antecedentes e hitos, y una relación crítica con una forma de producción de conocimiento que ha redundado en la “precarización de la creatividad”. Por último, el ejercicio introductorio aquí avanzado solo ha tenido por objetivo enunciar algunos de posibilidades hermenéuticas, y remarcar zonas de convergencia -tumultos- y contrapuntos críticos. Lejos de toda exégesis, la totalidad de los “dialectos” que el libro invoca configuran en algún sentido los fantasmas y desafíos que el proyecto emplaza. Resta al lector establecer las pistas de lectura, o bien, un apropiación crítica respecto a los trabajos que aquí se presentan.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- Beverly J, & Achugar, H. (1992) La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa, reeditado como libro bajo el mismo título (Lima-Pittsburgh: Latinoamericana Editores, 1992).
- Beverly, J. (2004). *Subalternidad y representación*. Madrid: Iberoamericana.
- Bhabha, H. (1994), “El espacio pueblo”, en Bhabha, H. (2002) *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial.
- Boutang, Y.; Vidal, J. (2007). De la colonialidad del poder al Imperio y viceversa. *Nómadas*, 26 (pp. 10-17).
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto*, Akal, México, p. 345

- De Sousa Santos, B. (2009). Una Epistemología del Sur. La Reinención del Conocimiento y la Emancipación Social. Buenos Aires: Editores Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones TRILCE LOM, segunda reimpresión 2016. Sociología/ Ciencias sociales y *Revista Cultural. Papela Maquina*, año 2013. N°15. Santiago.
- Dussel, E. ([1994] 2021). 1492. *El encubrimiento del otro, hacia el origen del mito de la modernidad*. Bolivia. Plural.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, Editorial Trotta, p. 13.
- Foucault, M. (1989), “Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la razón política”, en *El poder cuatro conferencias*, México: UAM Azcapotzalco, pp. 41-74.
- García Linera, A. (2015) *Comunidad, Socialismo y Estado Plurinacional*.
- Guha. R. (1983) “The Prose of Counter Insurgency”, *Subaltern Studies II*. Delhi: Oxford University Press.1-42. Ediciones Santiago. *El Desconcierto*.
- Harvey, D. (2007). *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. Socialista Register,(pp. 99-129). CLACSO
- Laclau, E. (1996). Emancipación y diferencia. Buenos Aires: Ariel
- Mignolo, W.D. (2005). Cambiando las éticas y políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial. *Tabula Rasa*. 3 (enero-diciembre), (pp. 47-72).
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Katz.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*. Buenos Aires. CLACSO.
- Quijano, A. (1989). Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica. Cuestiones y horizontes. de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder, Buenos Aires, CLACSO, pp. 75–124.

- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid. Libertarias.
- Said, E. (2020) *Poder, Política y Cultura. Entrevistas a Edward W. Said*. DEBATE
- Spivak, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires. El cuenco de plata.
- Todorov, T. (2005). *La Conquista de América. El problema del Otro*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1979), *El moderno sistema mundial*, 1979.

I. HACIA UNA COMUNICACIÓN DECOLONIAL

LA COMUNICACIÓN INDÍGENA COMO RESISTENCIA ANTE LA MATRIZ COLONIAL

Claudia Magallanes Blanco¹

Resumen

Este capítulo discute el papel clave de la comunicación y de los medios indígenas como mecanismos de resistencia ante la matriz colonial. Asimismo argumenta que son un aspecto fundamental de las luchas por la autodeterminación y la autonomía al ser un vehículo para la auto-representación.

Colonialidades y Pueblos Originarios

El colonialismo en América Latina es un continuo que se expresa en la colonialidad (Escobar, 2014; Quijano, 1998; Maldonado-Torres, 2007). Ésta inició con la conquista de América y continuó con la expansión de la modernidad. La colonialidad se refiere a la reproducción de desigualdades y jerarquías, basadas en la raza, el género y la

¹ Universidad Iberoamericana Puebla, México. claudia.magallanes@iberopuebla.mx

geopolítica. De acuerdo con Aníbal Quijano (1998), la colonialidad del poder es la continuación de los patrones de dominación de la época colonial basados en la clasificación racial y reforzados por diversas instituciones y sus múltiples mecanismos. La idea de raza se utilizó como justificación del despojo y la represión de las identidades de los pueblos clasificados como indios y considerados inferiores. Desde este patrón de dominación se consolidó una relación jerárquica y desigual entre distintas identidades, la de los colonizadores como seres superiores y la de los colonizados (y esclavizados) como seres inferiores. De esta manera los colonizadores definieron la identidad de los colonizados despojándolos de sus identidades originarias y conduciéndolos a la admisión de una identidad común negativa sobre ellos mismos y sus grupos. Admitir la identidad impuesta implicó interiorizar la valoración superior del colonizador y su cultura, la cual persiste hasta nuestros días y se manifiesta tanto en la colonialidad del poder (Ídem) como en la colonialidad del conocimiento (Mignolo, 2005; Smith, 2012; Nakata, 2014).

De acuerdo con Mignolo (2005), la colonialidad del conocimiento se fundamenta en el eurocentrismo como forma hegemónica de generación de conocimiento a partir de la racionalidad, la ciencia y los principios de la modernidad. La perspectiva eurocéntrica ha marcado la forma de entender el mundo que nos rodea, de relacionarnos con él y de dominarlo. Está arraigada en la perspectiva científica y sus diversos instrumentos discursivos, técnicos, tecnológicos, procedimentales y legales (Santos, 2018). El conocimiento científico eurocéntrico validó los discursos sobre la población indígena que hombres, blancos y europeos escribieron. Sus voces se volvieron las fuentes autorizadas para describir, analizar, clasificar y someter a los indígenas, sus culturas, tradiciones, lenguas y prácticas. El conocimiento colonial los definió como otros, salvajes, bárbaros, no humanos. Con base en estudios antropométricos, fisiológicos, lingüísticos, legales y culturales, el conocimiento colonial determinó que la alteridad de los pueblos indígenas

era vacía, aislada, sin instituciones, costumbres, tradiciones, reglas o alma (Nakata, 2014; Smith, 2012; Santos, 2018).

Cuando los individuos interiorizados **interiorizaron la categoría de marginación en la que fueron colocados se evidenció la colonialidad del ser** (Maldonado-Torres, 2007) como una política de identidad puesta en práctica. Para Mignolo (2005) los colonizados se convierten en indígenas/otros/inferiores/ por los principios raciales y patriarcales de la forma de pensamiento imperial. En consecuencia, las demandas y políticas que tienen no pueden surgir desde lo que son, sino desde una categoría marginalizada con la que se identifican y a la pertenecen (Ídem, p. 56). De este modo, los dominadores desvalorizan la vida, la cultura y los conocimientos de los pueblos indígenas quienes están impedidos de representar el mundo como propio, en sus propios términos, considerándolo susceptible de ser cambiado por sus propios medios y según sus objetivos (Smith, 2012; Nakata, 2014; Santos, 2018).

La colonialidad invisibiliza la perspectiva indígena al reescribirse en relación con la matriz eurocéntrica, dando lugar a la colonialidad de las representaciones. Los indígenas dominados aprendieron, primero, a dar significado y sentido a símbolos e imágenes ajenas; y después a transformarlas (Quijano, 1998). Los medios de comunicación dominantes crean y circulan narrativas que reproducen la mirada colonial sobre los pueblos indígenas manteniéndolos como otros, vacíos de conocimiento, siendo un obstáculo para el desarrollo y el progreso de las naciones debido a su ignorancia. La matriz colonial, capitalista y patriarcal de la modernidad ha construido un discurso colonial dominante que Vicente Otero, líder nasa describe así: “las dos variantes discursivas utilizadas son los campos semánticos asociados al folclore -auténtico, ancestral, aislamiento voluntario, danzas rituales- o al estigma: vagos, borrachos, sucios, guerrilleros” (en González Tanco, 2016, p. 454). Por ello, de acuerdo con Belotti (2022) es necesario que los pueblos indígenas desarrollen prácticas de comunicación que protejan y nutran los procesos identitarios en

contraposición a los supuestos y representaciones coloniales de tal manera que fortalezcan su visión del mundo y de su ser.

La Comunicación Indígena

Para Linda T. Smith (2012) la representación forma parte de la agenda de investigación y producción del conocimiento indígena. El principal vehículo de auto-representación de los pueblos indígenas es la comunicación. La comunicación indígena no es un concepto abstracto o una categoría de análisis, sino que hace referencia a distintas formas de comunicación que suceden en, con, desde, entre, los pueblos. Es una herramienta para construir identidad, contra-narrativas y auto-representación (González Tanco, 2016; Schiwy, 2009). La comunicación indígena trabaja permanentemente para descolonizar los conceptos impuestos y reconstruir los propios, para fortalecer el vínculo con el cosmos, la naturaleza y la vida para la construcción colectiva del pensamiento que permite la claridad política.

La comunicación indígena puede verse desde cinco dimensiones que se entrelazan entre sí y forman parte de una espiral en la que cada dimensión se conecta con las demás (Magallanes-Blanco, 2022). El punto de partida de la espiral es la comunicación como reproducción de cosmogonías, las cuales están ancladas en la identidad, la territorialidad, las lenguas, la espiritualidad, la autonomía y la soberanía. Como siguiente nivel de la espiral está la dimensión reflexiva. La comunicación sirve como mecanismo de autorreflexión comunitaria en términos de identidad, relaciones dentro de la comunidad y hacia instituciones, grupos y movimientos externos. Posteriormente está la dimensión política. En ella la comunicación funge como estrategia política de lucha, defensa y descolonización. El siguiente nivel de la espiral es la dimensión del derecho. Derivado de la auto-reflexión comunitaria y de las estrategias políticas, la comunicación se entiende y se ejerce como un derecho. Finalmente, la comunicación en cual-

quiera de las dimensiones anteriores incluye productos mediáticos realizados por comunicadoras y comunicadores indígenas para ser difundidos dentro o hacia afuera de las comunidades.

Los pueblos indígenas conciben la comunicación desde un sistema amplio e integral de pensamiento, cosmogonías y prácticas. La comunicación está entrelazada y es inseparable de las cosmogonías, la autodeterminación, la organización política o económica, la identidad cultural y la comprensión y el acercamiento al territorio y la naturaleza. De ahí que “la comunicación indígena conforma un pluri-verso que exige una aproximación integral al conocimiento y que es, a su vez, una vacuna contra la fragmentación a la que ha conducido el conocimiento moderno y eurocéntrico” (Barranquero Carretero y González Tanco, 2018, p.5-6). La comunicación indígena es también un mecanismo para el ejercicio de poder que permite el reconocimiento público, el derecho a comunicar y la legitimación de este derecho a través de medios de comunicación indígenas.

Medios de Comunicación Indígenas

Para personas indígenas dedicadas a la comunicación, los medios de comunicación son instrumentos técnicos que han sido apropiados para canalizar, emitir, intercambiar y movilizar mensajes (Otero, 2008). Los pueblos indígenas usan medios de comunicación como espacios materiales y simbólicos en donde se disputan los significados sobre el ser indígena y donde reivindican las culturas, las lenguas, las tradiciones, así como el derecho al ejercicio de la comunicación. Los pueblos indígenas de América Latina se han apropiado de medios de comunicación como la prensa, la radio, el video, el internet y las telecomunicaciones para servir a sus comunidades. Han articulado estas tecnologías foráneas a sus propias formas de comunicación, participación y toma de decisiones (Noreña Wiswell, 2014).

Las y los comunicadores indígenas que producen contenidos para medios propios contribuyen activamente a la producción de conocimientos sobre y desde el mundo indígena. Lo hacen a partir de las prácticas sociales y culturales propias reforzando sus identidades y ajustando elementos que deben ser transformados, como la violencia contra las mujeres, que se percibe como una práctica anclada en los modos de vida tradicionales.

Para Erica Wortham (2005), a través de los medios de comunicación indígenas, la identidad propia se refuerza al interior de las comunidades, mientras se posiciona y defiende hacia afuera. La comunicación indígena es un mecanismo de promoción de relaciones interculturales. Facilita un intercambio hacia adentro y hacia afuera de las cosmovisiones y prácticas indígenas. Hacia adentro, posibilita espacios de reflexión, investigación, producción de conocimiento y fortalecimiento de la identidad cultural; hacia afuera, es un mecanismo de intercambio, aprendizaje, cooperación, denuncia y visibilización. Las identidades culturales y su representación mediática son una herramienta política que los pueblos indígenas utilizan en sus luchas por la autonomía y la autodeterminación.

Aunque las tecnologías de comunicación son originariamente ajenas al mundo indígena los pueblos indígenas se apropian de ellas de acuerdo con sus necesidades y conforme a sus lógicas y formas de pensamiento. Por ejemplo, una parte del contenido de los medios de comunicación indígenas se orienta a la consolidación de la identidad a través de rituales, danzas, música, canciones, narración de cuentos, bordados y tejidos, cocina, curación, realización de trabajos comunales, asambleas, celebraciones y fiestas, cultivo de la tierra o pesca. Es decir, a través de diferentes manifestaciones del cuerpo comunal indígena profundamente arraigado al territorio, a la ancestralidad y a la espiritualidad. Es lo que Schiwy (2009) llama la indigenización de los medios; es decir, la adaptación de las tecnologías a los propósitos de los pueblos subvirtiendo la lógica de producción y la estética comercial mediática. No obstante, hay que reconocer que las comu-

nidades y los pueblos combinan elementos de los mundos indígena y no indígena a través de sus medios de comunicación.

Como parte de la colonialidad del ser y de las representaciones los pueblos originarios han sido formados en una estética mediática colonial. Sus patrones de consumo han alimentado sus imaginarios sobre las estéticas y los contenidos mediáticos que reproducen en sus medios en muchas ocasiones incorporando valores, productos y mensajes de la matriz colonial, patriarcal y capitalista. Algunos medios indígenas deben luchar contra la reproducción de estos patrones.

En diciembre de 2018 un grupo de comunicadores/as, facilitadores/as y académicos/as trabajando desde la comunicación en relación con los pueblos indígenas en algunas comunidades de México nos reunimos para reflexionar sobre el quehacer de la comunicación de los pueblos indígenas. Como producto del encuentro elaboramos un texto colectivo en el cual afirmamos: Los pueblos indígenas “tenemos que reconocer que el sistema escolarizado y los medios masivos de comunicación nos han llevado a reproducir el modelo dominante, separándonos de la naturaleza desde la infancia y convirtiéndonos en co-dependientes del Estado” (Autor Colectivo, 2018, p.3).

Las y los comunicadores indígenas debemos estar conscientes de los mensajes que creamos para ofrecer a las audiencias, no lo que están acostumbradas a consumir en los medios comerciales, sino lo que sea pertinente y relevante para la comunidad, la vida comunitaria y la autodeterminación como pueblos indígenas. Como comunicadoras y comunicadores tenemos una responsabilidad que debe tomar en cuenta el diálogo intergeneracional, los saberes ancestrales, la filosofía de los pueblos, la niñez, la adolescencia y la juventud, las personas con discapacidad y las diversidades sexuales, las mujeres y el cuidado del territorio. Debemos prestar también atención a los contenidos que ofertamos en las comunidades y a su calidad. Por eso el mayor reto es descolonizar el pensamiento, liberar el corazón para desarrollar la creatividad, privilegiando el desarrollo de contenidos

con lenguaje inclusivo, perspectiva de género e intercultural (Autor Colectivo, 2018).

Mediante las producciones en medios de comunicación propios, los pueblos indígenas se auto-representan y asumen el control de su imagen (Córdova, 2011). A través de autorrepresentaciones mediáticas se evidencian formas de vida y tradiciones indígenas a la vez que se cuestionan las narrativas coloniales proporcionando la posibilidad de observar y reflexionar el ser indígena. De acuerdo con Belotti:

Los medios de comunicación indígenas nos permiten apreciar los procesos, las limitaciones y las oportunidades que están en juego en este devenir indígena, poniendo de manifiesto todas las contradicciones y tensiones de alinearse o no con las agendas, los objetivos y los estilos de trabajo occidentales. (2022, p. 68).

Un ámbito de enfrentamiento constante entre las agendas y los discursos de la matriz colonial y de las matrices indígenas es el de la explotación de la tierra y los territorios. En lo relativo con este tema la comunicación y los medios de comunicación indígenas son parte sustantiva de las luchas, resistencias, y denuncias de los pueblos.

La Comunicación Indígena en Defensa de la Vida y el Territorio

Los pueblos indígenas han vivido constantemente situaciones de violencia tanto física como simbólica, la cual se perpetúa a partir de diversos mecanismos e instituciones de la colonialidad. A través del ejercicio de la violencia y el miedo, diversos megaproyectos de carácter extractivo han avanzado en territorios indígenas en América Latina. Las empresas extractivas son violentas dada la naturaleza de sus emprendimientos. También ejercen la violencia a través de di-

versos mecanismos para garantizar el acceso a los territorios, entre los que están la represión, la coerción e incluso la violencia criminal (Durán Matute y Moreno, 2021). Vivimos una escalada de agresiones contra los pueblos indígenas a causa de la proliferación de proyectos extractivos y de despojo (Harvey, 2005) que resultan en el aumento desmedido y acrítico de las concesiones a empresas transnacionales para la minería, la energía eólica, la hidroeléctrica, la agricultura a gran escala, el desarrollo turístico, etc.

Los diversos proyectos extractivos atentan contra las formas de vida de las comunidades indígenas, quienes han generado mecanismos de resistencia que obedecen a los contextos socio-históricos, políticos y económicos del momento. “La forma en que los indígenas representan la naturaleza, su relación con ella y su conservación, es un elemento clave en su lucha por la autodeterminación” (Magallanes-Blanco, 2015, p.135). El despojo del territorio es también un despojo cultural, de formas de vida, de lenguas, de cosmogonías. De tal manera que la lucha de los pueblos indígenas por la defensa de la tierra y el territorio es una lucha por la vida. Los profesionales de los medios de comunicación indígenas son, ante todo, miembros de sus comunidades. Son defensores de sus territorios, vidas y culturas. De ahí que reciban constantemente amenazas, intimidaciones y violencias por resistirse a la imposición de megaproyectos en sus territorios y por ejercer sus derechos a la información y la comunicación.

Para las empresas y los gobiernos, el territorio es un espacio geográfico con recursos a explotar. La tierra es un bien de intercambio y las personas pueden trasladarse a cualquier espacio físico donde puedan vivir (Composto y Navarro, 2014). Para los pueblos indígenas, en cambio, el territorio es el espacio físico, espiritual, simbólico, histórico y cultural al que se pertenece porque se es parte de él, por lo que vivir en él significa una corresponsabilidad y una continuidad histórica. Reubicar o ceder el espacio para su explotación es renunciar a la historia, la cultura y la ancestralidad (Ruiz Serna, 2017; Escobar, 2014). Los pueblos indígenas tienen un diálogo permanente con la

tierra y el territorio, conversan con seres no humanos como las montañas, los ríos o las rocas (De la Cadena, 2015; Magallanes-Blanco, 2015). En la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información en Ginebra de 2003, los representantes de los Pueblos Indígenas de América Latina expresaron:

La comunicación para los pueblos indígenas de América Latina es fundamental para la convivencia armónica del ser humano y la naturaleza. Es parte de una cosmogonía en la que todos los elementos de la vida y la naturaleza están permanentemente relacionados e influenciados entre sí. Por ello, la comunicación se basa en una ética y una espiritualidad en la que el contenido, los sentimientos y los valores son esenciales en la comunicación. (Congreso Nacional de Comunicación Indígena 2003, p.1).

La comunicación indígena debe trabajar permanentemente para descolonizar los conceptos impuestos y reconstruir los propios, para fortalecer el vínculo con el cosmos, la naturaleza y la vida. Este vínculo permite la construcción colectiva del pensamiento que permite claridad política. Los medios de comunicación indígenas son sustanciales para la discusión y el debate sobre los mecanismos y dispositivos de los pueblos en la defensa del territorio, la tierra, la cultura y la identidad.

La agenda de los medios indígenas busca informar de manera clara y accesible a las comunidades a quiénes benefician los megaproyectos. También discute la naturaleza de los proyectos extractivos que se implementan en los territorios indígenas y sus relaciones con el conjunto más amplio de relaciones de poder a nivel regional, nacional e internacional que incluyen temas relacionados con el crimen organizado, el tráfico de drogas y de personas, la migración forzada, entre otros. Recopila información clave tanto desde los pueblos como desde las empresas extractivas y los programas gubernamentales de despojo. Incluye información sobre la compleja dinámica de los pro-

yectos transnacionales, así como razones para resistir y contraatacar desde los pueblos y los territorios.

Esta agenda tiene el papel de contrainformación, es un desafío a los discursos mediáticos dominantes en una sociedad permeada por un sistema occidental dominante que está arraigado en lo que comunicadores y comunicadoras indígenas del Estado de Oaxaca, en México, llaman “la trenza del poder” (Autor Colectivo, 2018). Ésta está formada por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, tres formas de dominación interconectadas que demuestran la explotación de la tierra, el racismo y la pobreza que van de la mano. Para comunicadores indígenas, su trabajo desde los medios de comunicación es exponer la red del poder capitalista, colonial y patriarcal y responder a ella. Para ello se plantean la necesidad de pensar en una estrategia multicomponente que abarque las emergencias, las necesidades urgentes y sentidas en el día a día de las comunidades, así como elementos de largo plazo que coloquen lo humano por encima de los intereses económicos y la relación entre los seres vivos en condiciones de equidad, contemplando diálogos intergeneracionales que permitan pensar a largo plazo desde contextos específicos y que den lugar al disfrute y al placer.

Los medios de comunicación indígenas proporcionan a los pueblos indígenas información sobre las agresiones, políticas, programas, proyectos que amenazan su integridad. Esta información es necesaria para reflexionar sobre el contexto político, económico e histórico y llevar a la toma de decisiones conscientes para actuar (Magallanes-Blanco, 2015; Magallanes Blanco y Ramos Rodríguez, 2016; Salazar, 2010 y 2009; Salazar y Córdoba, 2019). Diferentes producciones mediáticas abren espacios para que las voces, saberes e ideas indígenas se pronuncien, se escuchen y circulen tanto al interior como al exterior de las comunidades. Son narrativas sobre el sistema-mundo desde las realidades de los pueblos indígenas que analizan, critican y conectan diversas formas de dominación que demuestran que la

explotación de los territorios, las culturas, los individuos y el medio ambiente son parte de la trenza del poder, de la que buscan liberarse.

Algunas de las principales demandas de los pueblos indígenas organizados en América Latina se han centrado en la defensa de la vida y los territorios (Magallanes-Blanco y Trere, 2019) y en el logro de la autodeterminación desde la diferencia cultural (Salazar y Córdova, 2019). Los pueblos indígenas han utilizado muchas estrategias y prácticas de comunicación para estos propósitos como se puede ver en las Cumbres Continentales de Comunicación Indígena del Abya Yala. Estas cumbres reunieron a representantes de diversos pueblos indígenas, profesionales, académicos y activistas del continente para discutir las formas de utilizar los medios de comunicación y las tecnologías digitales en las luchas indígenas. Las cumbres tuvieron una fuerte presencia en línea. Previamente crearon plataformas digitales que usaron para la transmisión de video y audio en vivo durante los encuentros. También crearon páginas y publicaciones en diversas redes sociales para difundir ampliamente los acuerdos y declaraciones producto de los eventos. Además, pueblos y organizaciones que participaron en las cumbres dieron continuidad al trabajo en festivales de video y cine, seminarios, producciones de radio y podcast, movilizaciones, declaraciones y marchas (Magallanes-Blanco y Treré, 2019, p.120). De esta manera, a través de estrategias y productos de comunicación, el movimiento indígena se ha posicionado a nivel internacional y ha conseguido apoyo no sólo para protestar, sino para centrarse en la promoción de visiones del mundo, valores y estilos de vida alternativos. Ha creado puentes con otros movimientos como el feminista, el ecologista o el estudiantil, ya que no sólo se unen los pueblos indígenas, sino también “ciudadanos progresistas que se han unido a la lucha para combatir el cambio climático, existir en armonía con el medio ambiente y construir un mundo más justo y democrático” (*Ibid.*, p.121).

Conclusiones

La comunicación indígena en América Latina contribuye a la desarticulación de la matriz eurocéntrica, colonial, capitalista y patriarcal, a través de narrativas y discursos que se enfrentan a la colonialidad del poder. Las y los comunicadores indígenas buscan el reconocimiento y la emancipación de sus pueblos validando sus formas de vida, sus identidades culturales, su organización política y su prosperidad económica y cultural a partir de sus cosmogonías y formas de ser indígenas.

Los medios de comunicación indígenas ofrecen espacios de auto-representación que resultan fundamentales para las luchas más amplias de auto-determinación y autonomía de los pueblos. Los productos mediáticos indígenas ofrecen puntos de vista que de otra manera no se encuentran en las agendas mediáticas dominantes. Permiten la diversificación de historias y discursos que están vinculados estrechamente con las políticas y formas de vida cotidiana de los pueblos indígenas. Son discursos y narrativas que recuperan la historia y ofrecen alternativas que subvierten la colonialidad del conocimiento, del ser y de las representaciones.

Referencias bibliográficas

- Autor Colectivo. (2018). *El quehacer de la comunicación desde los pueblos originarios (O cómo no estamos meando fuera de la bacinica)*. Texto original no publicado.
- Barranquero Carretero, A., y González Tanco, E. (2018). Comunicación indígena en América Latina. *Disertaciones*, 11(2), (pp.5–11).
- Belotti, F. (2022). *Indigenous media activism in Argentina*. Routledge.
- Composto, C., y Navarro, M. L. (2014). Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina en C. Composto y M. Navarro (Eds.), *Territorios en disputa: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes*

- comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, (33-75). Bajo Tierra Ediciones.
- Congreso Nacional de Comunicación Indígena. (2003). Declaración de los Pueblos Indígenas ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información en http://archivos.diputados.gob.mx/Comisiones/Ordinarias/Asuntos_Indigenas/CONGRESO_NACIONAL/6_Declaracion_Pueblos_Indigenas.PDF
- Córdova, A. (2011). Estéticas enraizadas: aproximaciones al video indígena en América Latina. *Comunicación y Medios*, (24), (pp.81-107).
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean Worlds*. Duke University Press.
- Durán Matute, I. y Moreno, R. (2021). *La lucha por la vida frente a los megaproyectos en México*. Cátedra Interinstitucional. Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Unaula.
- González-Tanco, E. (2016). *Identidad y empoderamiento para “liberar la palabra.” Construcción de un sistema de comunicación indígena en los pueblos originarios del Cauca, Colombia*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Harvey, D. (2005). *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. Socialist Register, (pp. 99-129). CLACSO
- Magallanes-Blanco, C. (2022). Communication from a Latin American indigenous perspective in *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. Oxford University Press.
- Magallanes-Blanco, C. (2015). Talking about our mother: Indigenous videos on nature and the environment. *Communication, Culture & Critique*, 8(2), (pp. 199-216).
- Magallanes-Blanco, C. y Ramos-Rodríguez, J. M. (2016). (Eds.). *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Universidad Iberoamericana Puebla, CIESPAL
- Magallanes-Blanco, C., y Treré, E. (2019). Contemporary social movements and digital media resistance in Latin America en A. C.

- Pertierra y J. F. Salazar (Eds.). *Media cultures in Latin America* (pp. 110-127). Routledge.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, 21(2-3), (pp. 240-270).
- Mignolo, W.D. (2005). Cambiando las éticas y políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial. *Tabula Rasa*. 3 (enero-diciembre), (pp. 47-72).
- Nakata, M. (2014). *Disciplining the savages: Savaging the disciplines*. Aboriginal Studies Press
- Noreña Wiswell, M. I. (2014). Comunicación ancestral y tecnicidades: Apropiaciones y resistencias. *Ámbitos: Revista Internacional de Comunicación*, 24 (Primavera)
- Otero, J. V. (2008). *El derecho a la comunicación en el plan de vida de los pueblos indígenas del Cauca*. Centro de Competencia en Comunicación para América Latina—FES.
- Quijano, A. (1998). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Ecuador Debate: Descentralización entre lo global y lo local*, (44), (pp. 227–238).
- Ruiz Serna, D. (2017). El territorio como víctima: Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), (pp. 85–113).
- Salazar, J.F. (2009). Self-determination in practice: the critical making of indigenous media. *Development in Practice* 19(4), (pp. 504-513).
- Salazar, J. F. (2010). Making culture visible: The mediated construction of a Mapuche nation in Chile en C. Rodríguez, D. Kidd, y L. Stein. (Eds.). *Making our media: global initiatives toward a democratic public sphere*. Vol. 1: *Creating New Communication Spaces* (pp. 29-46). Hampton Press.
- Salazar, J. F., y Córdova, A. (2019). Indigenous Media Cultures in Abya Yala in A. C. Pertierra, y J. F. Salazar (Eds.). *Media cultu-*

- res in Latin America: key concepts and new debates* (pp. 128-146).
Routledge.
- Santos, B. (2018). *Construyendo las Epistemologías del Sur—Para un pensamiento alternativo de alternativas*. CLACSO.
- Schiwy, F. (2009). *Indianizing Film. Decolonization, the Andes, and the question of technology*. Rutgers University Press.
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Books.
- Wortham, E. (2005). Más allá de la hibridad: los medios televisivos y la producción de identidades indígenas en Oaxaca, México. *Liminar*, 3(2), (pp. 34-47).

COMUNICACIÓN DIGITAL MAPUCHE

Claves conceptuales¹¹

*Claudio Andrés Maldonado Rivera*²²

*Juan Alfredo Del Valle Rojas*³³

Resumen

En el contexto del conflicto chileno-mapuche, el uso de tecnologías digitales por parte de agentes mapuche se instala como parte de las políticas contenciosas del quehacer reivindicativo del pueblo mapuche en su lucha por la descolonización. Con el afán de contribuir a su estudio y comprensión, el presente trabajo establece cuatro categorías de análisis, las cuales emergen a partir de un proceso de síntesis que involucra el diálogo de saberes con los actores mapuche, así como la revisión documental de fuentes bibliográficas. Articulando ambas dimensiones, se propone abordar su complejidad considerando como entradas analíticas claves las siguientes: autocomunicación y

1 El presente escrito se adscribe al proyecto Fondecyt Regular n°1190286 titulado: *Tecnopolítica mapuche: redes de comunicación, interculturalidad y heteronomía desde el Wallmapu, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile* (ANID), Gobierno de Chile. Cabe señalar que este escrito se basa en un artículo publicado anteriormente: Maldonado, C. & Del Valle, J. (2021). Technology appropriation and Mapuche self-communication. An interpretation of indigenous e-communication in Chile. *Ethnicities*, 21(6), 1026-1045.

2 Universidad Católica de Temuco, Chile. cmaldonado@uct.cl

3 Universidad Católica de Temuco, Chile. jdelvalle@uct.cl

procesos de apropiación tecnológica, sistema de comunicación intercultural mapuche, tecnopolítica y la relación entre lo post-mediático y lo autónomo.

Introducción

El fenómeno tecnológico asociado a la comunicación digital requiere de agendas de investigación que problematicen su impacto en la sociedad y la cultura. Para ello, es necesario asumir que no son las tecnologías en sí las que deben determinar la investigación en esta materia, sino los usos y prácticas asociadas a éstas. Promover un discurso que reivindique los artefactos por sobre los sujetos, es respaldar aquellos relatos que promueven un tecnologismo caracterizado por su reduccionismo tecnodeterminista y por la instrumentalización de la información y la comunicación (Schmucler, 1997). Mientras que si abogamos por la comprensión de las (hiper)mediaciones, podremos adentrarnos al análisis de los lenguajes y de las estrategias que los agentes efectúan en el ecosistema de la comunicación digital.

En función de lo anterior, el presente trabajo reflexiona en torno a la Comunicación Digital Mapuche (en adelante, CDM), entendida como una praxis que adquiere relevancia en el marco de las reivindicaciones que el pueblo mapuche realiza en un contexto de conflictividad, marcado por la implementación de políticas de desposesión por parte del Estado-nación chileno en su alianza con el capital (Nahuelpan, 2012).

Las luchas reivindicativas mapuches *off-line* que confrontan la matriz colonial de poder, son hoy complementadas por prácticas *on-line* que dan cuenta de la emergencia de innovadoras políticas contenciosas, cuyo *telos* central es contribuir a la subversión del orden colonial que durante siglos se ha ejercido sobre su población. En tales términos, la CDM ha posibilitado la actualización virtual del conflicto en el contexto de las redes digitales, construyendo nuevos territorios de disputa político-identitaria (Maldonado & Del Valle, 2013).

La comunicación mapuche en el contexto de conflictividad

La CDM debe ser entendida en un marco temporal de larga data, de modo de superar el presentismo tecnológico que permea los estudios que articulan acción colectiva y sistemas comunicacionales (Treré, 2021).

Gutiérrez (2014) señala que, desde mediados de la década del veinte del siglo XX, los medios de comunicación mapuche han confrontado el ecosistema mediático hegemónico con la finalidad de desestabilizar el proyecto unitario promovido por el Estado-nación chileno. Por su parte, Alvarado y Antileo (2019) establecen que las primeras experiencias de comunicación mapuche posicionan un pensamiento anticolonial que permea las posiciones políticas de este pueblo en la actualidad.

Más tarde, durante la dictadura cívico-militar en Chile, las organizaciones mapuches utilizaron la comunicación como acto de protesta y denuncia política. Ejemplo de ello son los boletines *Aukantun* y *Pelquintun*. Posteriormente, a comienzos de la década del noventa, se evidencia una proliferación de trabajos informativos impresos, tales como la revista *Liwen*, el *Boletín Weichafe* y el periódico *Voz Mapuche Aukiñ*. Este último fue la plataforma informativa oficial para el *Consejo de Todas las Tierras*, organismo político mapuche creado durante el retorno a la democracia en Chile. Luego, sectores del movimiento mapuche fortalecieron su accionar político con la finalidad de hacer frente al modelo neoliberal heredado de la dictadura cívico-militar.

En este nuevo y complejo escenario, se redefine el actuar político-cultural del movimiento mapuche, y con ello también sus procesos de comunicación. Un caso emblemático es el desarrollado por la *Coordinadora Arauco Malleco*, cuyo medio informativo, el *Weftun*, fue utilizado como plataforma para exponer los argumentos que sostienen el proyecto autonómico que posicionan en la esfera de discusión pública.

En el presente siglo, la comunicación mapuche avanza a una etapa de profesionalización y digitalización. Una de sus iniciativas fundacionales es el periódico *Azkintuwe*, el cual circuló en su versión impresa tanto en el *Ngulumapu* como en el *Puelmapu*, para luego circular solo en versión digital. Con la masificación de Internet y el acceso a tecnologías digitales, se inicia la creación de nuevos medios, tales como el periódico digital *Werken.cl*, el *Colectivo Informativo Mapuexpress*, la *Radio digital Aukinko*, la *Radio Kurruf*, por nombrar solo algunos.

Aunque el fenómeno de la CDM ya ha sido estudiado anteriormente (Ananías, 2017; Del Valle, 2017, 2019; Del Valle & Maldonado, 2016; Godoy, 2003; Grillo, 2006; Gutiérrez, 2014; Maldonado, 2011, 2012a, 2012b, 2014, 2015, 2017a, 2017b, 2017c, 2018a, 2018b, Maldonado & Del Valle, 2013; Mingo, 2014; Salazar, 2002, 2003; Vargas, 2020), aún son escasas las categorías conceptuales que permitan una mejor comprensión de este fenómeno. Con el objetivo de atender esta necesidad, durante los procesos de investigación de los proyectos *Fondecyt de Iniciación 11140180* y *Fondecyt Regular 1190286*, hemos abordado diversas categorías que permitan comprender los rasgos que definen a la CDM. En esta ocasión, ofrecemos cuatro dimensiones conceptuales que tributan a su estudio. Es importante señalar que la elección de las categorías emerge de un proceso de síntesis creativa entre el diálogo de saberes que se logró establecer con diversos agentes mapuche y la revisión de fuentes bibliográficas de carácter teórico.

Claves conceptuales para el estudio de la CDM

Autocomunicación y Apropiación

El uso de las tecnologías de información y comunicación ha sido fundamental en los recientes procesos de lucha social que se han desarrollado a escala global. En experiencias como las llevadas a cabo por el *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), en las movilizaciones

ciones de la denominada la *Primavera Árabe*, durante el movimiento 15M en España, así como en el #Yo soy 132 en México; en el marco de la movilización estudiantil (o revolución de los *pingüinos*) en Chile el año 2011, y también en los procesos de acción colectiva que diversos sectores del movimiento mapuche vienen desarrollando en su lucha por la autonomía y el reconocimiento.

Una de las propuestas fundamentales para dar cuenta del lugar que se asigna a la comunicación mediada por tecnologías en estos contextos de reivindicación, y en específico para el estudio de la CDM, es la noción de autocomunicación de masas propuesta por Castells, a través de la cual se redefinen las relaciones entre comunicación y poder.

En palabras del autor:

La autocomunicación de masas se basa en redes horizontales de comunicación interactiva que, en gran medida, los gobiernos y las empresas tienen dificultad de controlar (...). La autocomunicación de masas proporciona la plataforma tecnológica para la construcción de la autonomía del actor social, ya sea individual o colectivo, frente a las instituciones de la sociedad (Castells, 2015, p. 24).

La autocomunicación de masas se torna posible gracias a los procesos de apropiación de tecnologías por parte de los agentes mapuche que desbordan y enfrentan los diversos mecanismos de opresión implementados en el largo devenir del proyecto moderno colonial-capitalista. Esto se traduce en una proliferación de sitios web con dominio autónomo. Algunos ejemplos relevantes son:

- *Comunidad de Historia Mapuche*, cuyo propósito central es consolidar un espacio de formación, investigación y pensamiento crítico que contribuya al proceso de autodeterminación y descolonización del pueblo

mapuche en *Wallmapu* (territorio mapuche, en mapuzungun, la lengua hablada por los mapuches).

- *Memoria Mapuche*, la cual nace el año 2019 con el afán de desarrollar trabajos colaborativos para la profundización del pasado de los pueblos originarios y la divulgación de contenidos a través de diversas plataformas.
- *Mapuche International Link*, red que agrupa organizaciones mapuches y europeas, promoviendo aspectos políticos y culturales del pueblo mapuche, a través de exhibiciones, publicaciones, visitas regulares a las Naciones Unidas, conferencias y otros foros internacionales.
- Finalmente, una serie de experiencias de apropiación y uso de Redes Sociales, tanto en Facebook, Twitter, Instagram y YouTube, como es el caso de la *Escuela de Cine y Comunicación Mapuche Aylla Rewe Budi*, la que desde el año 2010 desarrolla un trabajo desde el territorio ancestral mapuche *lafkenche* (se refiere a comunidades mapuche que viven en sectores costeros) denominado *Aylla Rewe Budi*, realizando y promoviendo actividades de formación, investigación, producción y difusión desde una concepción de derecho a la comunicación desde los pueblos indígenas.

La apropiación tecnológica, en efecto, se genera a partir de la autogestión y auto-organización de las colectividades mapuche, situación que se desprende de la valorización política y cultural que los agentes asignan a las tecnologías digitales⁴. Quienes se apropian de los recursos tecnocomunicativos asumen como propósito fundamental comunicar desde la diferencia y la disidencia, construyendo una semiosis social heterónoma que da cuenta de las fisuras, crisis y

4 Para una mayor comprensión, ver: Maldonado, 2018; Maldonado *et al.*, 2019.

tensiones que el sustrato colonial y capitalista genera a nivel simbólico y material (Maldonado, 2018a).

Este modo de entender los procesos de apropiación tecnológica contradice aquellas concepciones que perfilan la apropiación “como una práctica en contra de la propiedad, como la forma antagónica de socialización de bienes ajenos convertidos en recursos accesibles para la comunidad” (Sierra & Gravante, 2012, p. 131). Claro, porque la apropiación tecnológica que atendemos en este estudio busca superar aquellas concepciones que subsumen a la comunicación al dominio de la razón mercantil e instrumental (Zallo, 2011). Muy por el contrario, la autocomunicación en vínculo con la apropiación de tecnologías posibilitan ejercer la CDM como praxis liberadora, como derecho fundamental para narrarse a sí mismos, desafiando los esquemas de subsunción. Una comunicación que se despliega en el quehacer tecnopolítico de las poblaciones que desde las redes de solidaridad y valorización de lo común luchan por el diseño de un pluriverso decolonial que logre superar las crisis que la modernidad ha desplegado a lo largo de su continuo histórico. De este modo, la CDM se instala como un proceso socio-comunicativo que permite al pueblo mapuche organizar a sus bases, coordinando conductas y conformando comunidades que apuesten por un proyecto de descolonización estructural.

El sistema de comunicación intercultural mapuche

Uno de los aspectos centrales de la CDM es su carácter de comunicación intercultural, lo cual se sustenta en al menos dos explicaciones. La primera, refiere a que este tipo de prácticas no conforman el sistema discursivo tradicional mapuche⁵. Emergen a partir de confi-

5 El pueblo mapuche posee manifestaciones discursivas endoculturales que conforman su sistema comunicacional, creencial y simbólico. Se efectúan en mapudungun y se enuncian de manera oral. Entre las manifestaciones más conocidas

guraciones culturales complejas, producto de las relaciones de contacto e interacción que sostienen con el mundo occidental. De este modo, se ha construido un complejo sistema discursivo de carácter intercultural, conformado por tipologías textuales, esquemas estéticos y soportes tecnológicos que son resignificados en función de la reivindicación político-territorial-identitaria que diversos agentes, agrupaciones y/u organizaciones mapuches sostienen para superar las condiciones coloniales impuestas por el Estado-nación chileno. En tales términos, la CDM es parte del “sistema de comunicación intercultural mapuche”, categoría que para García y Betancour refiere al “macrosistema discursivo/comunicativo originado en las relaciones de contacto cultural asimétricas con la sociedad chilena-occidental” y cuya función principal es operar como un “dispositivo de rearticulación sociocomunicativo frente a la imposición de un sistema comunicativo ajeno, y consecuentemente, por otra, como dispositivo contrahegemónico de resistencia cultural frente al sistema hegemónico y de dominación ejercido por occidente” (2014, p. 105).

La CDM, por tanto, presenta como rasgo distintivo la dimensión intercultural porque, desde este nivel explicativo, sus condiciones de producción se deben a los procesos de apropiación tecnológica que posibilitan la autocomunicación en la era de las redes digitales.

De lo anterior se desprende la segunda deriva explicativa, la cual dice relación con el carácter apelativo de la CDM. La función apelativa intercultural opera como una estrategia discursiva que permite a los agentes mapuche dirigirse a diversos destinatarios no mapuche, dentro de los cuales lo más relevantes son:

- El Estado de Chile y sus instituciones: acusación de su actuar colonial y necropolítico.

están: *nütram*, *epeu*, *koyag*, *weupin*, *uldungun*, *ngüfetun*, entre otros. Sobre definiciones y características de estos discursos, consultar Catrileo (1992).

- Transnacionales: defensa del territorio ancestral en respuesta a los proyectos del capitalismo extractivistas de forestales y centrales hidroeléctricas,
- Organismos internacionales: denuncia por vulneración Derechos Humanos ejercidos por el Estado de Chile a personas mapuche.
- Medios de comunicación hegemónicos: contrarrespuesta a la manipulación informativa referida a procesos de reivindicación mapuche.
- Pueblo de Chile: explicación de las causas de la lucha mapuche a modo de concientización del proceso histórico de despojo y vulneración.

En ambas dimensiones, se devela una *interculturalidad crítica* (Walsh, 2012) que cuestiona las condiciones coloniales implementadas por el Estado-nación chileno. Es por ello que lo intercultural en la CDM aporta a un proyecto de sociedad en que la diversidad no sea materia de exclusión, sino de reconocimiento, autodeterminación y respeto, anhelo descolonizador que incide tanto en la sociedad mapuche como no mapuche.

La dimensión tecnopolítica

En la actualidad se experimenta un remodelamiento del ejercicio político de la ciudadanía y de los movimientos sociales, los cuales asignan a los sistemas de tecnomediación valores específicos según sean las luchas que se asuman dentro de un modelo social que ha entrado en una crisis estructural. Este actual estado de acción política mediado tecnológicamente ha sido conceptualizado como tecnopolítica, categoría a través de la cual se da cuenta de la “reapropiación de herramientas y dispositivos tecnológicos para incidir en la esfera social, creando múltiples conexiones que posibiliten otros tipos de

organización y acción que articulen las redes digitales y la movilización en los espacios urbanos” (Burgos, 2015, p. 433).

La tecnopolítica enfatiza en las mediaciones y conexiones humanas por sobre el estudio de los aparatos tecnológicos en sí (Kurban *et al.*, 2017). El interés por esta dimensión se justifica por atender la capacidad de agencia del movimiento mapuche a través de la apropiación de tecnologías, siendo el propósito de estas prácticas “conectar, agrupar y sincronizar, a través de dispositivos tecnológicos y comunicativos y en torno a objetivos, los cerebros y cuerpos de un gran número de sujetos en secuencias de tiempo, espacio, emociones, comportamiento y lenguajes” (Toret, 2013, p. 19).

Ahora bien, las prácticas y los tipos de movilización que se generan a partir de la apropiación tecnológica no son homogéneas. En la CDM se constatan al menos dos formas de tecnopolíticas. Acogiendo las orientaciones de Rovira, el quehacer tecnopolítico mapuche está compuesto por “redes activistas” y por “multitudes conectadas” (2017, p. 13). Si bien la autora plantea las *redes activistas* en un marco temporal que va de los noventa a la primera década del año dos mil, constatamos que estas redes siguen siendo gestionadas a través de diversos medios informativos mapuche de carácter digital.

Las *redes activistas* son aquellas que atribuyen a la comunicación una dimensión relevante dentro de la acción colectiva tendenciosa. Están conformadas por quienes participan de la protesta social asumiendo el rol de *enlazadores de mundos*, porque son las personas encargadas de romper los cercos informativos construidos por los medios tradicionales, superando, incluso, las limitaciones de difusión propias de los medios alternativos no digitales. En las *redes activistas* los activistas se:

convierten en comunicadores eficaces e inmediatos de sus propias acciones, periodistas de su aparición pública, cronistas involucrados, streamers, narradores situados y fotógrafos capaces de denunciar y mostrar la violencia

policial, hackers dispuestos a interrumpir flujos y a inventar nuevas tácticas en los espacios virtuales globales (Rovira, 2017, p. 13).

Las redes activistas mapuche se emplazan en las redes de hipermediación para difundir los acontecimientos que tienen lugar en el seno de la lucha del pueblo mapuche. Esta situación conlleva la validación de un *locus* de enunciación que irrumpe con la semiosis social construida por los medios hegemónicos, el discurso político y jurídico/judicial. En tales términos, operan como canales de comunicación que complementan las luchas *off-line* desde el quehacer informativo de tipo activista.

El segundo grupo son las *multitudes conectadas*, propuestas por Rovira (2017) en directa relación con el auge de las redes sociales digitales y la conectividad inalámbrica, lo que ha permitido que la red Internet no esté anclada a espacialidades fijas, pues ahora es parte del transitar de los agentes que portan extensiones tecnocomunicativas, devenir *cyborg* que amplifica la acción contestataria, tanto en el espacio material como digital. Para la autora, las multitudes conectadas han permitido que la irrupción política se vuelva “más distribuida, sensible a la participación de cualquiera, sin esperar mediación de colectivos comunicativos ni activistas”, porque estos sujetos *cyborg*, en sus actos de protesta híbrida, “no deben esperar a los medios masivos para difundirse más allá de lo inmediato, sino que ocurren simultáneamente in situ y online, en una hibridación que se retroalimenta con los medios masivos” (Rovira, 2017, pp. 13-14).

El uso de la telefonía móvil y la conectividad a la red Internet ha permitido que diversos agentes del mundo mapuche socialicen el acontecer de las marchas, asambleas, los *trawün* (asamblea o junta, en mapuzungun), actividades académicas, recitales solidarios, entre tantas otras acciones que acoplan los territorios *on-line* y *off-line*⁶, con

6 Al respecto, Toret (2013) establece que en la tecnopolítica la red se gestiona para conectar a las multitudes por medio de la convergencia de territorios. Adicionalmente es importante enfatizar que la lógica de trabajo en red promovida en términos de

el propósito de conectar a usuarios de diversas latitudes, quienes al acceder a estos flujos de información constatan que la acción colectiva mapuche rebasa la construcción racializada que desde los aparatos de control estatal y mediáticos reducen el acontecer a actos de violencia o de terrorismo, bases del discurso en torno al enemigo íntimo que se proyecta sobre el pueblo mapuche.

Tanto las redes activistas como las multitudes conectadas conforman una tecnopolítica mapuche que confronta el imaginario colonial a través de una narrativa multimodal que al circular por las redes de interactividad digital logra posicionar un sistema de autorrepresentación identitario configurado desde las propias matrices culturales y políticas del mundo mapuche.

Lo postmediático y lo autonómico

La comunicación mediática se ha definido en clave occidentalocéntrica (Torrico, 2015), esto es, desde una racionalidad de tipo instrumental, donde el campo infocomunicativo ha pasado a constituirse en un enclave estratégico para la rentabilización de capitales (Zallo, 2011), además de implementar operaciones de mediación social que los convierten en tecnologías de control de las poblaciones y de reproducción del orden dominante (Martín Serrano, 1977). Ahora bien, con la entrada de las tecnologías digitales al ecosistema comunicativo y cultural, varios de esos principios se ven confrontados, no del todo superados, pero es imposible negar que el desplazamiento de la era mediática a la digital trae consigo un proceso de innovación social referido a las funciones que los usuarios de tecnologías digitales asumen en el plano de la producción de sistemas simbólicos, así como en la construcción de redes de solidaridad y nuevas formas de

interacción social y diseño de alianzas entre colectivos humanos, no está determinada por su relación con las tecnologías (Mari, 2011), puesto que las prácticas *off-line* continúan generando redes de acción y adscripción a los movimientos sociales (Rueda, 2008).

organización social. Las posibilidades comunicativas que se gestionan desde *abajo*, por parte de las multitudes de la era contemporánea y, de modo particular, por parte de comunicadores y activistas mapuche, dan cuenta que estamos habitando una era postmediática, en la cual las máquinas tecnológicas se imbrican con los agenciamientos políticos de resistencia y emancipación de la sociedad red, dando cuenta de un remodelamiento del sistema de interrelaciones entre lo tecnológico, lo comunicativo, lo subjetivo y lo político. Como advirtiera Guattari (1979), el avance tecnológico no sólo ha posibilitado que el Capitalismo Mundial Integrado se despliegue como una máquina totalizante, pues también ha configurado nuevas subjetividades de subversión por parte de aquellos que proyectan generar fisuras al sistema de mando, abriendo caminos insurrectos de liberación.

Lo postmediático en la CDM se nos presenta ensamblado al modelo de subjetivación político autonómico que cruza el quehacer activista mapuche, no tan sólo en el plano de la comunicación, sino en términos estructurales, esto es, como elemento central de su emplazamiento y proyección política descolonizadora.

A partir del reconocimiento de lo autonómico en el quehacer comunicacional mapuche, se logra identificar la politicidad que se proyecta a los artefactos técnicos, así como a los modos de hacer comunicación. Ya no son los artefactos por sobre la agencia, no es el capital por sobre el proceso mismo de interacción. Lo que importa es mantener espacios de autonomía comunicacional con la finalidad de introducir en los circuitos de hipermediación narrativas *alter/nativas*⁷, necesarias para el rediseño del orden civilizatorio impuesto por el proyecto de la *modernidad-colonial-capitalista-patriarcal*.

7 Erick Torrico, al referirse a comunicación *alter/nativa*, haciendo uso de una barra divisoria entre alter y nativa, busca “hacer un cierto énfasis en la conexión de esa otredad con lo nativo, lo propios y diferenciador” (2016, p. 96).

Conclusiones

En este artículo hemos establecido que la CDM cumple un rol central en el contexto de lucha que diversos agentes del pueblo mapuche sostienen con la finalidad de derogar la matriz colonial de poder que sostiene la relación asimétrica impuesta por el Estado-nación chileno. En efecto, la CDM ha permitido instalar en el ecosistema hipermediático narrativas que dan a conocer a un público diverso las demandas y reivindicaciones que emergen como respuestas a las políticas de despojo que se han aplicado sobre éstos desde hace siglos. De este modo, la CDM contribuye a un proceso de escritura a contrapunto de la historia.

La CDM legitima el propio *locus* de enunciación mapuche, situación que intenciona la apertura de la semiosis social en clave intercultural, dado que confronta las tecnologías de silenciamiento que la razón colonial/imperial ha logrado desplegar con el claro objetivo de validar el relato monotópico que ha dado cuerpo al proyecto civilizatorio de la modernidad, y que tanto los Estados-nacionales como el capitalismo han apoyado en función de la reproducción del orden dominante.

De acuerdo a los ámbitos expuestos, la autocomunicación y la apropiación tecnológica, el sistema de comunicación intercultural, lo tecnopolítico, lo postmediático y autonómico, se presentan como ámbitos de indagación que permitirán que las investigaciones que se desarrollen en torno a este campo de estudio cuenten con una serie de categorías de análisis que contribuirán a la comprensión de los procesos de CDM.

La CDM expresa formas otras de conocimiento, representado y visualizando las relaciones socio-culturales desde el prisma del sujeto subalternizado por la colonialidad del *poder-saber-ser-ver*. Es por ello que la CDM emerge como táctica de reivindicación y resistencia dentro del conflicto con el Estado chileno, complementado las prácticas “*off-line*” que diversos agentes mapuches efectúan para enfrentar

el colonialismo interno, así como las políticas neo-extractivista del capitalismo transnacional.

La CDM conforma un complejo sistema de prácticas, discursos y tramas de significación que dan cuenta de la necesaria conformación de un sistema de relaciones interculturales de tipo pluritópico, cuyo *telos* es explosionar los modelos de representación que han imperado en el diseño del sistema mundo moderno-colonial.

Referencias bibliográficas

- Alvarado, C. & Antileo, E. (2019). *Diarios Mapuche 1935-1966. Escrituras y pensamiento mapuche bajo el colonialismo chileno del Siglo XX*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Ananías, C. (2017). *Discurso de Mapuexpress ante la violencia de Estado contra la mujer mapuche. Los casos de Francisca Linconao, Lorenza Cayuhan y Juana Calfunao* [Tesis de maestría no publicada]. Universidad de La Frontera, Chile.
- Burgos, E. (2015). La tecnopolítica y la acción colectiva en la sociedad red. *Razón y Palabra*, 89, (pp.427-442).
- Castells, Manuel (2015). *Redes de indignación y esperanza*. Alianza Editorial.
- Catrileo, M. (1992). *La Lengua mapuche como símbolo de identidad étnica*. Actas Coloquio Sobre Culturas Indígenas: lenguaje e identidad. Temuco: Conicyt, Pontificia Universidad Católica de Chile - Universidad de la Frontera.
- Del Valle, J. (2017). Territorio, decolonialidad y discurso en los medios informativos Mapuche: el caso del Werken.cl. En E. Torrico, E. Castro & N. Osorio (Coords.). *Comunicación (en)clave decolonial*. (pp. 265-278). Universidad Andina Simón Bolívar.
- Del Valle, J. (2019). Technology Appropriation in the Mapuche Territorial Conflict: The Case of the Digital Mapuche Media Werken.cl. *Journal of Media Research*, 12, (pp.40-62).

- Del Valle, J. & Maldonado, C. (2016). El discurso del periódico digital mapuche Werken.cl en torno al territorio: una aproximación semiótico-decolonial. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 132, (pp.329-350).
- García, M. & Betancour, S. (2014). El pueblo Mapuche y su sistema de comunicación intercultural. *Alpha*, 38, (pp.101-116).
- Godoy, C. (2003). Sitios mapuches en Internet: reimaginando la identidad. *Revista Chilena de Antropología Visual*, (3), (pp. 59-83).
- Grillo, O. (2006). Políticas de Identidad en Internet. Mapuexpress: imaginario activista y procesos de hibridación. *Razón y Palabra*, (54).
- Guattari, F. (1979). *L'inconscient machinique*. Editions Recherches.
- Gutiérrez, F. (2014). *We aukiñ zugu. Historia de los medios de comunicación mapuche*. Quimantú.
- Kurban, C., Peña-López, I. & Haberer, M. (2017). What is technopolitics? A conceptual schema for understanding politics in the digital age. *IDP. Revista de Internet, Derecho y Política*, 24, (pp. 3-20).
- Maldonado, C. (2011). Narrativa hipertextual mapuche: emplazamiento y reivindicación cultural en Youtube. *Revista de Comunicación de la SEECI*, 26, (pp.62-70).
- Maldonado, C. (2012a). Narrativa audiovisual mapuche en Youtube. Subalternidad en la red global. *Revista de Comunicación*, 10, (pp.547-557).
- Maldonado, C. (2012b). Narrativa hipertextual mapuche: reconstrucción contra-hegemónica del archivo mnémico. *Perspectivas de la Comunicación*, 5, (pp.17-26).
- Maldonado, C. (2014). Apropiación tecnológica y producción de Narrativa Hipertextual Mapuche: Nuevas estrategias de lucha y autoidentificación en el conflicto Estado-nación y Pueblo Mapuche. En J. Valencia, J & C. García (Eds.). *Movimientos sociales e Internet* (pp. 119-134). Universidad Javeriana.
- Maldonado, C. (2015). Decolonialidad, tecnologías y comunicación. Un estudio de caso. *Revista Diálogos de la Comunicación. FELAFACS. Edición Especial*.

- Maldonado, C. (2017a). Diferencia colonial en la narrativa hipertextual mapuche. En C. Yáñez, N. Huerta & J. Spindola (Eds.). *Conocimientos y saberes, ¿para quién? Conflictos sociales y universidad* Serifa. (pp. 80-91).
- Maldonado, C. (2017b). Colonialidad y luchas comunicativas. Una lectura fundamentada en el conflicto chileno-mapuche. En P. Restrepo, J. Valencia & C. Maldonado (Coords.). *Comunicación y sociedades en movimiento: la revolución sí está sucediendo*. Ediciones CIESPAL. (pp. 115-144).
- Maldonado, C. (2017c). Comunicación, discurso y decolonialidad desde el Wallmapu. En E. Torrico & E. Castro (Coords.). *Comunicación (en)clave decolonial*. Universidad Andina Simón Bolívar. (pp. 249-264).
- Maldonado, C. (2018a). *De-colonialidad en la era tecnomediática. Intersecciones teóricas, contextos y procesos de comunicación*. Ediciones CIESPAL.
- Maldonado, C. (2018b). Apropiación tecnológica por comunicadores mapuche. Reflexiones desde la praxis comunicacional. Chasqui, *Revista Latinoamericana de Comunicación*, (pp. 233-252), (138).
- Maldonado, C. & Del Valle, C. (2013). Medios de comunicación y narrativas hipertextuales: lógicas del desplazamiento del “conflicto mapuche” al espacio virtual. *Andamios*, (pp. 283-303), (22).
- Maldonado, C. & Del Valle, J. (2021). Technology appropriation and Mapuche self-communication. An interpretation of indigenous e-communication in Chile. *Ethnicities*, (pp.1026-1045), 21(6).
- Maldonado, C., Peralta, C. & Vieira Euriques, E. (2019). Configuraciones culturales en la comunicación indígena. Resistencia y autonomía por comunicadores y comunicadoras de Wallmapu. *Comunicación & Sociedad*, (pp.1-21), (16).
- Marí, V. (2011). *Comunicar para transformar, transformar para comunicar. Tecnologías de la información desde una perspectiva del cambio social*. Popular.
- Martín Serrano, M. (1977). *La mediación social*. Madrid: Akal.

- Mingo, E. (2014). Persiguiendo la utopía. Medios de comunicación Mapuche y la construcción de la utopía del Wallmapu. *Deusto, Journal of Human Rights*, (pp. 161-184) , (12).
- Nahuelpan, H. (2012). Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu. En Comunidad de Historia Mapuche (Eds.). *Ta Ñ Fijke Xipa Rakizuameluwün – Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Ediciones Comunidad Historia Mapuche. (pp. 161-184).
- Rovira, G. (2017). *Activismo en red y multitudes conectadas*. Icaria.
- Rueda, R. (2008). Cibercultura: metáforas, prácticas sociales y colectivos en red. *Nómadas*, (pp.8-20), (8).
- Salazar, J. (2002). Activismo Indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de tecnologías de información y comunicación. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, (pp.61-79), (8).
- Salazar, J.(2003). Articulating an activist imaginary Internet as counter public sphere in the Mapuche movement (1997/2002). *Media International Australia incorporating Culture and Policy*, (pp.19-29), (107).
- Schmucler, H. (1997). *Memorias de la comunicación*. Bilbos.
- Sierra, F. & Gravante, T. (2012). Apropiación tecnológica y mediación. Líneas y fracturas para pensar otra comunicación posible. En J. Encina & M. Ávila (Coords.). *Autogestión y vida cotidiana*. UNILCO-Espacio Nómada. (pp. 130-138)
- Toret, J. (2013). *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida*. IN3 Working Paper Series, UOC.
- Torrico, E. (2015). La comunicación «occidental». *Oficios Terrestres*, (pp.3-23), (1).
- Torrico, E. (2016). Decolonizar la comunicación. En F. Sierra & C. Maldonado (Coords.). *Comunicación, decolonialidad y Buen Vivir* . Ediciones CIESPAL. (pp. 95-111).

- Treré, E. (2021). *Activismo mediático híbrido. Ecologías, imaginarios, algoritmos*. Centro de Competencia en Comunicación para América Latina, C3 FES.
- Vargas, J. (2020). *La construcción de la autonomía político-cultural en el discurso informativo digital mapuche: el caso de www. mapuexpress.org* [Tesis de maestría no publicada]. Universidad de La Frontera, Chile.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Ediciones Abya-Yala.
- Zallo, R. (2011). *Estructuras de la comunicación y de la cultura. Políticas para la era digital*. Gedisa.

PRÁCTICAS COMUNICATIVAS Y NARRATIVA DE POSDESARROLLO

A propósito de una voz comunal en el actual escenario norpatagónico de resistencia al extractivismo neoliberal¹

Valeria Belmonte²

Resumen

El capítulo aborda el tema de la comunalidad como principio político-organizativo de prácticas comunicativas que vienen teniendo lugar en la región de la Norpatagonia, al sur de Argentina, en el marco de procesos de resistencia a la matriz extractivista.

Para ello, se recurre a la experiencia de María Torres, quien es *pillancushe* de la comunidad Cona-Torres y una de las pocas autoridades mayores que quedan en esa parte de la *Wall Mapu* (territorio mapuche). Su voz, que es emblema de las acciones de resistencia que desde hace más de una década vienen llevando a cabo asambleas y comunidades del *Kurru Leufú* (Río Negro) contra el proyecto minero *Calcatreu* de capitales canadienses, es traída aquí en un gesto de des-

1 Aspectos centrales de este trabajo han sido abordados en mi tesis de doctorado, “Una lectura de prácticas comunicativas bajo el horizonte narrativo del posdesarrollo en el escenario de Río Negro (2009-2019)”, Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de la Plata, Argentina.

2 Universidad Nacional de La Pampa, Argentina. belmontevaleria155@gmail.com

obediencia epistémica (Mignolo, 2010). Este gesto de desobediencia epistémica da lugar a la escucha y el aprendizaje de una narrativa crítica que orienta hacia otros diseños de mundo.

Hace más de quinientos años, con una espada y una cruz, el rey de España le dijo a todo un continente; ¡Por qué no te callas! desenfundó, espada, arcabuz, cruz, razonamiento, valores, enfermedades, tecnología, idioma, estructura, y aplastó con ello; sueños y alegrías de un continente. El Monarca envió a sus soldados a aplastar lo que se encontrara y explotar lo que hubiere. Se escuchó, se sintió, se sufrió, la prepotencia, la arrogancia, la supuesta superioridad de una civilización que lo único que le distinguía era su sed de oro. Martínez Luna, 2009.

La colonialidad y su despliegue en el presente

El mundo moderno-colonial como narrativa hegemónica se configura a partir de una lógica de clasificación y jerarquización social centrada en torno a la idea de raza como categoría mental. Dicha lógica tiene su origen en un proceso de diferenciación histórica entre conquistadores y conquistados, por medio del cual los conquistados fueron ubicados “en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales” (Quijano, 2011, p. 221).

Este tipo de “diferencia ontológica, política, epistémica y de existencia-vida, impuesta desde hace más de 500 años atrás” (Walsh, 2017, p. 21) es lo que Walter Mignolo denomina como diferencia colonial (Mignolo, 2003).

En lo que al territorio de la *Wall Mapu* respecta, dicha diferencia es la que da lugar a la persecución del pueblo Mapuche-Tehuelche. Su manifestación más cruenta tuvo lugar hacia finales del siglo XIX con la conformación del Estado nación argentino. La llamada “Campaña

del Desierto” (1878-1885), en el marco del proceso de territorialización estatal implicó la existencia de prácticas de genocidio que han sido sostenidas en el tiempo (Briones y Delrio, 2007).

En tal sentido, desde los enfoques críticos a la modernidad-colonialidad, dentro de los cuales se ubica los planteos de la decolonialidad, es propuesta la noción de neocolonialidad o colonialidad del presente (Walsh, 2005) como una manera de señalar cuán viva y operante se encuentra esa matriz colonial de poder en el proyecto societal de la globalización neoliberal actual (Borsani y Quintero, 2014). Dicho proyecto, que encarna una matriz global de mercantilización y destrucción de la vida, tiene su correlato local en el modelo de desarrollo basado en el extractivismo.

A los fines de este escrito interesa, entonces, insistir en la vigencia de la matriz de diferenciación colonial, que se fundamenta en la actualidad en intereses geopolíticos y geoeconómicos; en criterios de raza, género y razón; y en la inherente (y naturalizada) inferioridad de ciertos sujetos, saberes, cuerpos, territorios, memorias e identidades, atendiendo simultáneamente al despliegue de sus agrietamientos (Walsh, 2015). En el seno de tales agrietamientos tienen lugar prácticas comunicativas como hacedoras de una narrativa de mundo pensado de otro modo.

El proyecto minero Calcatreu

En Argentina, al igual que en el resto de América Latina, el *extractivismo predatorio* (Gudynas, 2009) ha ganado un importante protagonismo en las últimas décadas, en virtud, sobre todo, de la ofensiva extractivista a la que se vio expuesta el continente a partir de lo que se conoce como el proceso de reprimarización de la economía (Giarracca y Teubal, 2013). Dicho proceso implicó la implementación de proyectos extractivos, tales como la megaminería

contaminante y la explotación de hidrocarburos no convencionales mediante la técnica del *fracking*.

El llamado proyecto *Calcatreu* es el nombre de una explotación de minería a cielo abierto que tiene lugar en la región Sur de la provincia de Río Negro, en la Norpatagonia argentina. Su inicio tuvo lugar con el descubrimiento, en el año 1997, de un depósito de plata y oro en un campo fiscal ubicado en el paraje Lipetrén Chico, distante a unos 82 km al Sur de la localidad de Ingeniero Jacobacci.

En 2005, por la aprobación de la Ley Nro. 3.981 -conocida popularmente como “ley anticianuro”- el proyecto debió ser suspendido. Tal suspensión duró hasta diciembre del año 2011, momento en el cual el Gobierno provincial de turno sancionó la Ley Nro. 4.738, que dejó sin efecto la prohibición de este tipo de explotación minera.

En este marco la compañía *Panamerican Silver*, por entonces propietaria del proyecto, inició una fase de exploración, que continuó con el proceso de explotación. En la actualidad, el proyecto *Calcatreu* se encuentra en manos de la empresa canadiense *Patagonia Gold Corporation*. En el marco del mencionado proyecto, la misma opera con la razón social Minera Aquiline Argentina.

Según la Coordinadora del Parlamento Mapuche-Tehuelche de la provincia de Río Negro, existen en la provincia al menos unas 164 comunidades mapuche registradas³. Entre ellas, una gran mayoría se encuentra asentada en esta zona.

El rol asumido por muchas de estas comunidades ha sido central en la lucha contra la megaminería contaminante, consiguiendo importantes conquistas. Una de ellas ha sido la aprobación en el año 2005, por parte del Tribunal Superior de Justicia de Río Negro, de un fallo que debería servir para tener parado al proyecto minero *Calcatreu*. Se trata de un recurso de amparo presentado por el Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas (CODECI), que exige el cese del proyecto *Calcatreu* por considerárselo violatorio del Con-

3 Según declaraciones del werken (mensajero) Orlando Carriqueo, en el I Encuentro de Asambleas y Comunidades del Kurrú Leufú, Ingeniero Jacobacci, Río Negro, febrero 2020.

venio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Este convenio plantea el reconocimiento del derecho de los pueblos originarios a decidir de manera autónoma sobre sus formas de vida y el desarrollo económico de sus comunidades. Para tal fin, el convenio establece como requisito fundamental la consulta previa, libre e informada a las comunidades que habitan en territorios amenazados por la actividad extractiva. En ese sentido, el fallo de la justicia rionegrina a favor del pueblo Mapuche-Tehuelche señala que, en el caso del proyecto *Calcatreu*, se está violando el principio internacional dado que nunca fue llevada a cabo la consulta previa, libre e informada al pueblo preexistente, tal como lo estipula el Convenio 169 de la OIT.

A pesar del fallo, nada ha sucedido. La medida sigue sin cumplirse: la presión de las corporaciones es más fuerte y la megaminería avanza en la provincia en connivencia con los Gobiernos nacional y provincial. Por este motivo, la resistencia contra las mineras no se detiene. Con momentos de mayor intensidad que otros, las asambleas y comunidades del *Kurru Leufú* continúan en pie de lucha impulsando desde hace ya unos cuantos años distintas acciones para hacer visible y audible su reclamo de *No a la megaminería, sí al territorio y a la vida*.

Por su carácter político-enunciativo, tales acciones son concebidas aquí como prácticas comunicativas en escenarios de crítica al extractivismo neoliberal.

Prácticas comunicativas en escenarios de crítica al extractivismo neocolonial

Se entiende por prácticas comunicativas a la multiplicidad de actuaciones, saberes, visiones, sensibilidades que envuelven las luchas populares en tanto pronunciamientos proposicionales de mundos pensados de otro modo. Esta noción cuenta con una larga tradición dentro del pensamiento comunicacional latinoamericano, a partir sobre todo de los trabajos pioneros de Jesús Martín Barbero (1987).

En éste escrito es utilizada desde los planteos de una corriente de pensamiento y acción surgida recientemente en el campo comunicacional latinoamericano, en conversación con otras regiones del Sur Global, bajo el nombre de Comunicología del Sur.

En el marco de esa corriente, tiene lugar una línea de trabajo intelectual orientado al estudio de las prácticas comunicativas y su estrecha relación con la alteridad y el cambio social, abriendo ventanas “hacia otras formas de conocimiento y acción alternativas a la modernidad, como la comunalidad o el buen vivir” (Valencia y Magallanes, 2015, p.17).

Se habla así de prácticas comunicativas en sentido amplio. Esto es: “acciones y expresiones cotidianas de extraordinaria riqueza y diversidad” (*Ibid.*, p.15) que tensionan lógicas y principios constitutivos del relato civilizatorio moderno-colonial, en pos de otras formas posibles de existencia social.

Ya sea en términos de prácticas decoloniales de la comunicación o de prácticas comunicativas que se orienten al buen vivir, de lo que se trata es de pensar a la comunicación (prácticas y discursos) en su relación con la emergencia de los otros saberes, de las otras formas de habitar y de hacer mundo que son posibles más allá del proyecto moderno civilizatorio hegemónico (Mignolo y Melken, 2017, p. 492).

En este marco, los procesos de movilización y acción colectiva en contra del extractivismo neoliberal que están siendo promovidos por grupos y poblaciones en defensa de la vida y el territorio constituyen prácticas colectivas de comunicación. Tales procesos dinamizan sentidos y significados que pueden ser interpretados como críticos del ordenamiento onto-epistémico moderno-liberal hegemónico en cuyo seno cobra presencia una cosmología que privilegia la separación y la fragmentación. Dicha cosmología se funda en una separación radical entre naturaleza y sociedad. En las mencionadas prácticas colectivas de comunicación, por el contrario, impera un tipo de ordenamiento epistémico y ontológico distinto en el que la comunalidad emerge como principio político y organizativo.

Comunalidad como principio político y organizativo de mundos relacionales

La palabra comunalidad posee una larga trayectoria en el pensamiento crítico social de Latinoamérica. Su origen tiene lugar en México, específicamente en las comunidades de la Sierra Norte de Oaxaca, en el marco de los procesos de reflexión y lucha autonómica y territorial en esa región, de la mano de dos pensadores indígenas: Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz (Esteva, 2015).

Siguiendo la propuesta de Escobar, sostenida en el planteo del colectivo de investigación militante Situaciones, la comunalidad puede ser entendida como un “código político y organizativo” (2017, p. 207) de formas relacionales de ser y estar en el mundo. Tales formas emergen confrontadas a los valores y principios que son propios de la modernidad capitalista occidental como proyecto civilizatorio: individualismo, antropocentrismo, productivismo, entre otros. Estos valores y principios hacen a una narrativa de mundo que reduce los ámbitos de comunalidad a una cuestión económica, una propiedad individual o un mero recurso a ser explotado y controlado, tal lo que acontece con el territorio en el marco del extractivismo neoliberal.

La comunalidad es el predicado verbal del nosotros (Esteva y Guerrero Osorio, 2018); es decir, una forma de ser y estar en mundo -junto a otros seres humanos y no humanos y con la naturaleza en tanto espacio integral- que se hace y se sostiene en movimiento ante las amenazas que impone la razón neoliberal. Hace a una forma de *mundificar* la vida de otro modo, y por ello es un principio inherente al tipo de prácticas comunicativas que son propias de los grupos y comunidades que al resistir los embates del extractivismo liberal actúan en pos de comunalizar y recomunalizar la vida.

María Torres nos habla

María Torres es *pillancushe* de la comunidad Cona-Torres, una de las pocas autoridades mayores que queda en esa parte del *Wall Mapu* (territorio mapuche que, en Argentina comprende casi la totalidad de su superficie: desde el sur de Mendoza hasta el centro sur de Buenos Aires, y hasta Santa Cruz). En una de las múltiples y variadas formas de “actuación por medio de políticas de visibilidad” (Botero Gómez y De Cássia Alves, 2020, p.61) a las que suelen recurrir las comunidades que resisten en los territorios afectados por el extractivismo expresó:

Pero le decimos a estos señores que por favor se retiren de este lugar, que se vayan a sus países, que acá no nos van a dar trabajo porque no sabemos de minería, no sabemos de excavar, pero si sabemos de cuidar una punta de oveja, una punta de chiva, sabemos cuidar una sarna, sabemos esquiluar un animal, eso sí lo sabemos y eso es lo que les enseñamos a nuestros hijos. Entonces que con la minería al contrario vamos a ser más pobres, y la van a terminar matando de hambre, porque es eso lo único que puede dejar a este pueblo la megaminería, porque de riqueza nada (Piacentini, 2012).

Con la bandera que dice *No a la Mina* en una de sus manos y con la otra aferrándose a un micrófono, María se dirige a un centenar de personas reunidas en la plaza céntrica de la localidad de Ingeniero Jacobacci (Río Negro), en una de las tantas jornadas de lucha que desde hace más de quince años vienen siendo organizadas por el grupo de vecinos y vecinas autoconvocados que dan forma a la asamblea local.

Detrás de María, en las pancartas que decoran el montaje vecinal, hay frases escritas que hacen saber que el de María es un *grito* de resistencia comunal: *No al saqueo de nuestro territorio, en defensa de nuestra Ñuque, Mapu Wall Mapu, desimo* [sic] *no a la minería cianuro; Sí a la*

defensa del agua y a la vida. Pues, ella no habla sola ni en nombre de otros, sino desde las “subjetividades en duelo” (Botero Gómez y De Cássia Alves, 2020, p. 61), negadas por la modernidad capitalista neoliberal. Esto es: estar siendo junto a otros y con la naturaleza.

Dicho grito es el producto de un *palabrandar*, en tanto la forma de comunicación propia de pueblos que defienden el territorio (Almendra, 2017, 2017a) y en donde las palabras no fluyen solas, sino que se “fundamentan en acciones de indignación y dignificación de la existencia” (Botero Gómez, 2015, p. 28). Las mismas repudian el carácter conquistador e intrusivo de un modelo de desarrollo expoliador de la naturaleza que forma parte de un sistema de guerra-muerte con una larga historia en el continente: el etnocidio y ecocidio que el mismo trae consigo. Pues la existencia del pueblo Mapuche-Tehuelche, como la de otros pueblos indígenas de *Abya Yala*, está marcada por una historia de imposición y violencia colonial, producto de un ordenamiento civilizatorio monocultural que niega y destruye todo cuanto no puede ser asimilado en su seno. La actuación desesperada de María exigiéndoles a las mineras que se vayan del territorio porque nada de lo que traen consigo bajo promesas de desarrollo y progreso condice con las propias formas de vida de la comunidad, evidencia la larga temporalidad de la colonización en el continente y el imperio de la lógica de la colonialidad. Dicha lógica, de acuerdo con las consideraciones de Millán (2014) sostenidas en Rivera Cusicanqui (2010), se funda en la conquista, pasa por la colonia y se actualiza en el horizonte liberal de las repúblicas independentistas y de los estados nacionales, recreándose de un modo particular bajo el horizonte de sentido del extractivismo neoliberal actual.

En este horizonte de sentidos, tiene lugar una nueva modalidad de colonialidad (Borsani, 2019): “la colonialidad de la existencia-vida” (Walsh, 2017, p.6). La misma responde a la pretensión universalizante del proyecto civilizatorio de la modernidad occidental capitalista y su carácter antropocéntrico que convierte a todos los pueblos en ciudadanos economizados y deslugarizados (Walsh, 2017b); es

decir, sin otro vínculo con el mundo más que como productores de las *commodities* que el mercado global demanda.

Las disputas territoriales en el seno de los conflictos socioambientales que traen consigo los proyectos extractivos, comprometen algo más profundo y sustancial que el control físico territorial, ya que no sólo expulsan a la gente del territorio sino al territorio de la gente. En otras palabras: la “desterritorializan mentalmente” (Escobar, 2015, p. 176). Por eso el *grito* comunal de María como uno que reivindica el entramado material y simbólico que hace del territorio un horizonte de sentido y vida (Borsani, 2019a). Esto es: de memorias, conocimientos, prácticas y saberes que hacen a las propias formas de vida en el lugar como es por caso: *cuidar una punta de oveja, una punta de chiva*, según expresan sus palabras. Dicho grito, dinamiza un significado de territorio radicalmente distinto del que le es dado en la narrativa civilizatoria del capitalismo liberal. En esta, “la palabra territorio se traduce en términos estrictamente cuantitativos, una equis fracción de tierra que vale tanto, así se dice que la tierra se tasa, se mide de acuerdo a los parámetros del mercado” (*Ibíd.*, p.76).

Es contra de este carácter devastador del capital -entendido como “colonización siempre reactualizada del mundo de la vida (humana y no humana) bajo la forma de valor” (Millán, 2014, p.41) - que se pronuncia María con la frase *Más pobres y sin nada*. El *más pobre* alude aquí a un concepto de pobreza que rompe con la racionalidad economicista imperante, por lo que el *sin nada*, implica la ausencia de vida: sin animales, sin agua, sin montañas, sin aves, sin futuro. En otras palabras, “sin nada de humanidad, entendida ésta, en sus formas más amplias y no antropocéntrica como seres-vida” (Walsh, 2017a, p. 19).

En ocasión del I Encuentro de Asambleas y Comunidades del *Kurruru Leufú*, llevado a cabo en Ingeniero Jacobacci en febrero de 2020, bajo la forma de un *trabun* (encuentro, unión y celebración de la palabra y el hacer colectivo), María expresó:

El gobierno tiene que llegar al pueblo originario y poder hablar. Porque ellos entran, no hablan como que no fuéramos personas, se manejan con atropello, atropellando a las comunidades, a la gente deliberadamente y no sólo al pueblo originario, sino al pueblo *peñi* también. Nuestro hermano *peñi huinca* también está pasando un momento difícil con la minería. Nosotros somos personas, somos *che* y no vivimos sólo cuando ellos llegan para el voto, nosotros somos de la tierra, somos che, somos personas como cualquiera de ellos. Somos personas que estamos sufriendo, que estamos todavía diciendo no a la megaminería, estamos por el agua por la vida (...). Somos personas, no sabemos leer ni escribir, pero tenemos el sentimiento, tenemos el *kimün*, tenemos la sabiduría que nos dice que, si nos envenenan la tierra, el aire, el agua, se envenena la vida, la de ellos también (Belmonte, 2022, p. 294).

Las palabras de María revelan esas formas muy distintas de mundificar la vida que emergen en el seno de ontologías o mundos en disputa (Escobar, 2017; Blaser, 2019): ontologías dualistas y ontologías relacionales.

Desde el enfoque de la Ontología Política que propone Mario Blaser junto con Arturo Escobar y de la Cadena, las ontologías son *enactuadas* por prácticas, las que a su vez configuran narrativas de mundos. En este sentido, ante el dominio ontológico occidental que encarnan los proyectos extractivos que son propios de la modernidad como narrativa hegemónica, las acciones de resistencia comunitaria contribuyen a la emergencia de una narrativa crítica en el seno de un tipo de ontologías que son las enactuadas por prácticas que marcan “la persistencia y pervivencia del tejido de la vida en el lugar y la comunidad” (Escobar, 2017, p.155), esto es: ontologías políticas relacionales.

Por supuesto que la potestad de agenciar mundos relacionales no es una cuestión privativa de grupos étnicos o ruralizados pues -como

dice Blaser (2019) - son las prácticas y no la pertenencia a un grupo, aquello a que se debe atender para evaluar si estamos ante luchas político-ontológicas que dan lugar a la emergencia de mundos relacionales y postdualistas. Esto no implica negar que sean los pueblos indígenas “quienes con mayor perseverancia han cultivado la capacidad colectiva de producir y cuidar lo común” (Gutiérrez Aguilar y López Pardo, 2019, p. 401).

Llegado a este punto y a efectos de dar cierre al capítulo, cabe indicar entonces a las prácticas comunicativas en el seno de la crítica al desarrollo en su carácter predatorio como prácticas creadoras de mundos relacionales. Por su carácter político enunciativo, tales prácticas vienen a *agrietan* la lógica de dominio que le es propia al extractivismo neocolonial cuando en nombre de una *mejor calidad de vida* (materialista-economicista-productivista-individualista-consumista), se eliminan sabores, colores, saberes, identidades, memorias y subjetividades. Esto es: la lógica de ocupación ontológica del territorio-vida.

En pos de contrarrestar dicha acción de dominio, la intencionalidad político-epistémica y ética de este escrito no ha sido otra que la de contribuir con el *grito comunal* de quienes abrazan los territorios construyendo horizontes de esperanza y vida. Tal entonces ha sido el propósito de estas líneas, al traer a María y su *palabrandar*, en tanto práctica comunicativa de existencia y re-existencia de *pueblos que caminan* memoria y resistencia.

Referencias bibliográficas

- Almendra, V. (2017). Palabrandando. Entre el despojo y la dignidad. En Ed. C. Walsh, *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir* (Tomo II) Ediciones Abya Yala, (pp. 209-244).
- Almendra, V. (2017a). Una mirada del pensamiento crítico desde el hacer comunitario. En Coord. J. Regalado. *Pensamiento crítico*,

- cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía.* Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso. (pp. 61-75)
- Belmonte, V. (2022). *Una lectura de prácticas comunicativas bajo el horizonte narrativo del posdesarrollo en el escenario de Río Negro (2009-2019).* [Tesis doctoral]. Universidad de La Plata.
- Blaser, M. (2019). *Reflexiones sobre la Ontología Política de los conflictos medioambientales.* *América Crítica*, (3), (pp.63-69).
- Borsani, M.E. (2019). La ficción de la inmunidad. En *Actas del Congreso Internacional Cuerpos, despojos, territorios: la vida amenazada.* Sucre: Universidad Andina Simón Bolívar,
- Borsani, M.E. (2019a). Cuando el aire mata y la tierra duele: territorios y ontologías en disputa. En M. Aguilar Rivero y L. Echavarría Canto (Coords.), *Violencia, territorio y extractivismo* .Ediciones Monosílabos. (pp.73-82).
- Borsani M.E. y Quintero, P. (2014). Introducción. Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo. En M.E. Borsani y P. Quintero (Comps.), *Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo* EDUCO. (pp.7-21).
- Botero Gómez, P. (2015). *Resistencias: relato del sentipensamiento que camina la palabra*”. Manizales: Centro de Publicaciones de la Universidad de Manizales
- Botero Gómez, P. y De Cássia Alves, R. (2020). Políticas de la visibilidad: algunas reflexiones desde las apuestas epistémico-políticas. En P. Botero Gómez; A. Itatí Palermo; R. de Cássia Alves y X. Leyva (Comp.), *Generaciones en Movimiento y Movimientos generacionales. Escribanías hechas a varios pasos, varias manos y co-razones* Centro de Estudios Independientes, Color Tierra, Cooperativa Retos, CLACSO. (pp. 61-66).
- Briones, C. y Delrio, W. (2007). La “Conquista del Desierto” desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *Runa*, 27(1) (pp. 23-48). Recuperado de: <https://doi.org/10.34096/runa.v27i1.2639>

- Escobar, A. (2015). Hacia el pluriverso. En VVAA. *Conversaciones ante la Máquina. Para salir del consenso desarrollista* Tinta Limón. (pp. 169-180).
- Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Tinta Limón.
- Esteva, G. (2015). Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el Volcán*, (pp. 171-186, 15 (23). Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/286/28643473010.pdf>
- Esteva, G. y Guerrero Osorio, A. (2018). Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad. En R. Gutiérrez Aguilar (Coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Pez en el árbol. (pp. 33-51).
- Giarracca, N. y Teubal, M. (2013). Las actividades extractivas en Argentina. En N. Giarracca y M. Teubal (Coord.), *Actividades extractivas en expansión ¿Reprimarización de la economía argentina?*. Antropofagia, (pp. 19-44).
- Gudynas, E. (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En VV.AA. *Extractivismo, política y sociedad*. CAAP-CLAES. (pp. 187-224).
- Gutiérrez Aguilar, R. y López Pardo, C. (2019). Producir lo común para sostener la vida. En. K. Gabbert y M. Lang. (Eds.), *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismo y re-existencia en tiempos de oscuridad*. Fundación Rosa Luxemburgo, (pp. 389-414).
- Martín Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura*. Gilli.
- Martínez Luna, E. (2009) (Coord.). *Bicentenario del Diario de México: los albores de la cultura letrada en el México independiente, 1805-2005*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Moyano A. (24 de noviembre de 2019). Mientras miramos a Santiago o La Paz, avanza Patagonia Gold en Calcatreu, *en estos días*. Recuperado de: <https://archivo.enestosdias.com.ar/4283-mientras-miramos-a-santiago-o-la-paz-avanza-patagonia-gold-en-calcatreu>

- Mignolo, W. (2003). Prefacio a la edición castellana: Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. En W. Mignolo (Ed.), *Historias locales/ diseños globales*. Akal. (pp. 19-58).
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- Mignolo, W. y Vázquez Melken, R. (2017). Pedagogía y (De)colonialidad. En C. Walsh (Comp.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*, (Tomo II), 8, Ediciones Abya Yala. (pp. 489-508).
- Millán, M. (2014). Feminismos descoloniales, reconstrucción de lo común y prefiguración de una modernidad no capitalista. *Otros Logos*, 5(5), (pp. 33-55). Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0005/04%20Millan%20%20dic%2021.pdf>
- Piacentini C. (2012). *Discurso de la abuela María contra la minería en Jacobacci*- [video YouTube]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=QUBbJjJqoU>
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* CLACSO. (pp. 219-264).
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La mirada salvaje.
- Valencia, J.C. y Magallanes, C. (2015). Prácticas comunicativas y cambio social. Potencia, acción y reacción, *Universitas Humanística* (81), (pp.15-31). doi.org/10.11144/Javeriana.uh81.pccs
- Walsh, C. (2005). (Re)Pensamiento crítico y (De)colonialidad. Introducción. En C. Walsh (Ed), *Pensamiento Crítico y Matriz (De)colonial: Reflexiones Latinoamericanas* Ediciones Abya Yala. (pp. 14-35).
- Walsh, C. (2015). “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”, *Clivajes*, 2(4), (pp.1-11). <https://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/1742/3174>

- Walsh, C. (2017a). *Entretejiendo lo pedagógico y lo decolonial: luchas caminos y siembras de reflexión-acción para resistir, re existir y re vivir*. Alter/nativas.
- Walsh, C. (2017b). ¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala. En A. García Diniz, D. Araujo Pereira y L. Kaminski Alves (Orgs.), *Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização*. Pedro & João Editores. (pp.19-53).

II. DECIR, MIRAR, REPRESENTAR

EL CHINEO COMO ESPECTRALIDAD Y PROCESO DE ENEMIZACIÓN

(In)visibilidades de una cacería humana

Alejandra Cebrelli¹

Resumen

El capítulo se centra en el quiebre del régimen hegemónico de enemización respecto de los indígenas argentinos que, hasta los años 2020 y 2022, funcionaba de modo espectral en un país que había negado su existencia durante más de un siglo, condenando a cuarenta Pueblos Naciones a la in-comunicación y, por ende, a transformarse en el foco de políticas de despojo y muerte. Dicha ruptura del orden de visibilidad se produjo gracias a las acciones de dos organizaciones de mujeres indígenas, el Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir y las Mujeres de la Ruta 81 quienes con perspectivas, estrategias comunicacionales y relaciones con el Estado muy diferentes pusieron en agenda mediática, política y social este delito, haciendo escuchar sus reclamos en el espacio público, interpelando a la ciudadanía y cambiando, total o parcialmente, el tratamiento periodístico que se venía utilizando hasta entonces.

1 Universidad Nacional de Salta, Argentina. alecebrelli@gmail.com

El detonante fueron algunos casos de lo que se denomina *chineo*, una práctica colonial que consiste en la caza y la violación en banda de hombres criollos a niñas y jóvenes originarias (en particular, *wichi* y *qom*), delito hasta entonces silenciado e impune pese a que deja a sus víctimas con graves lesiones físicas o psicológicas cuando no las acalla con brutales femicidios.

*A Moira Millán y Octorina Zamora
cuyas palabras y haceres dibujan un horizonte esperanzador.*

La razón indígena, que da título a este libro, se asienta en la convicción de que estos Pueblos Naciones han sido víctimas de lo que Carlos del Valle Rojas (2021) denomina como construcción del enemigo interno por parte de los Estados nacionales, en este caso, del argentino. Dicha construcción es un conjunto de estrategias prácticas (políticas, económicas, sociales, culturales), sostenidas sobre representaciones estigmatizantes (Cebrelli, 2022, p. 327-358) las cuales responden a una matriz discursiva que se articula sobre racionalidades eurocentradas -morales, criminales, neoliberales- que suelen culminar en políticas de despojo y de muerte (Del Valle Rojas, p. 13-14; Mbembe, 2011, p. 45).

En Argentina, la negación de la existencia de indios y negros en el país, fue una operación ideológica (Grimson, 2001) que los condenó a la invisibilidad, a la in-comunicación (Torrico Villanueva, 2021, p 17), a la inaudibilidad y, por ende, los excluyó de sus derechos de ciudadanía (Cebrelli, 2012).

La condena a la invisibilidad –legible tanto en medios como en la literatura canónica desde el siglo XIX casi hasta las dos últimas décadas del siglo XX– se tradujo en un particular funcionamiento de la espectralidad que forma parte de todo proceso de enemización (Del Valle Rojas, 2021, p, 35-48). Al reenviarlos a un pasado extinto por decreto de los discursos oficiales, estos pueblos supuestamente

“no habitaban” Argentina desde hacía bastante tiempo; sin embargo, su existencia, ya fuera como mito o a modo de folclorización en clave nativista, se mostraba como un fantasma legible en las industrias culturales, sobre todo durante efemérides como el 12 de octubre. Era como si el país “blanco y europeo” por decreto, hubiera dejado que la habite en su interior un huésped indeseable, nunca exterminado del todo pues su corporeidad fantasmal estaba siempre latente. Hasta hace poco, la cuestión indígena fue una herencia que negaba la heterogeneidad fundacional de la nación y a la vez, toda forma de genocidio. Pese a todo, cuando surgía un conflicto por el territorio indígena, emergía como un espectro; se actualizaban las representaciones estigmatizantes atribuidas a los indígenas por el discurso oficial (/inhumano-animal-cosa/, /bárbaro-extraño-extranjero/, /maloquero-criminal-terrorista/) que se entramaban en las industrias culturales. La presencia del indio en el espacio público fue durante más de un siglo apenas un destello que pronto se aplacaba al llevarlo al terreno del folclore; así funcionaba como un personaje identitario con existencia histórica indudable, pero “ausente”, un capítulo “cerrado” de nuestra historia que ya no podía resultar “amenazador”.

A finales del siglo XX, el espectro se transformó en un cuerpo tangible que exigía los derechos territoriales, lingüísticos y culturales reconocidos por la Constitución de 1994. Y el fantasma se hizo carne en marchas cada vez más frecuentes, se organizó, inició juicios por sus territorios ancestrales de los que habían sido despojados, reentramó los hilos perdidos del tejido de sus memorias colectivas, interpuso sus cuerpos a los medios concentrados obligándolos a su registro y, cuando las condiciones de posibilidad estaban dadas, irrumpió en el espacio público. Los medios cubrieron los casos conmocionantes (Fernández Pedemonte: 2010) que protagonizaron: protestas, cortes de ruta, disputas a cuchilladas entre indígenas “alcoholizados”, muertes por desnutrición, femicidios, seleccionando así todo suceso que podía criminalizarlos, encerrarlos u obligarlos nuevamente al silenciamiento, devolviéndolos al territorio del olvido o del mito (Cebrelli, 2020, p. 106).

Tanto la lógica de la espectralidad propia de la enemización como la de los mismos medios (el discurso de la información corre sin aliento detrás de hechos novedosos) los transformaba nuevamente en fantasmas. Estaban, pero, a la vez, no estaban; los discursos mediáticos y oficiales tachaban sus imágenes, ponían en sordinas sus voces y si los mencionaba, eran hablados, dichos y traicionados por las estrategias propias de la enemización (*Ibíd.*, p. 130). De este modo las industrias culturales y las escuelas argentinas hicieron por más de un siglo uso y abuso de lo la pedagogía de la crueldad, reproduciendo prácticas que “enseña[ba]n, habitua[ba]n y programa[ba]n a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas pues [...] enseñan a matar de una muerte desritualizada [...] que deja apenas residuos en el lugar del difunto” (Segato, 2018, p. 11). La ciudadanía, por lo tanto, no podía verlos; menos aún, escuchar sus reclamos.

Dicho proceso de enemización y espectralidad es –entre otras razones– la consecuencia de una fuerte impronta de la colonialidad del poder (Quijano, 2014) sostenida en el racismo los discursos oficiales y en un patriarcado de alta intensidad (Segato, 2016, p. 70) que implica el funcionamiento de un mandato masculino de dueñidad sobre los cuerpos femeninos, es decir, una “potencia”, un “señorío sobre el cuerpo”, sobre “las cosas”, “los bienes” y “la tierra”. Dueñidad es “una nueva forma de señorío resultante de la aceleración, de la concentración y de la expansión de una esfera de control de la vida” (*Ibíd.*, p. 14-17).

Ello explica que el impacto de los procesos de despojo y de la necropolítica (Del Valle Rojas, p. 65-65 y p.55-65) tuvieron como principales blancos a las mujeres racializadas, en particular, a las indígenas. Y en todos los casos, la necropolítica no fue sólo una categoría teórica: las mujeres originarias y sus niños fueron los cuerpos más castigados, violados, mutilados, exterminados. Y siempre estuvieron condenados a la in-comunicación (Torrico Villanueva, 2022, p. 17).

Durante dos siglos, consideradas “animales” o “cosas”, las mujeres indígenas fueron violadas o asesinadas y, en ese proceso, fueron “cazadas” como divertimento o rito de iniciación sexual de machos

autopercibidos como criollos. En tanto los pueblos originarios y sus mujeres habían sido decretados “inexistentes”, esta aberrante práctica colonial se reprodujo durante siglos en silencio en parajes y pueblos en toda la Argentina y llegó a nuestros días. En la región del Gran Chaco -que abarca las provincias de Santiago del Estero, Chaco, Formosa y Salta- se la conoce como chineo. El silenciamiento no es sólo un funcionamiento espectral, sino un producto del terror: “A nosotras no nos amenazan, nos matan no más”, declaró una hermana indígena en Asamblea del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (2020).”.

El chineo o la cacería de niñas y jóvenes indígenas. Del silenciamiento a la visibilidad mediática

¿Van a cazar al monte? ¿Corzuelas o chinitas?

Hace más de diez años, leí por primera vez la palabra chineo en el relato de un cacique wichi a una periodista e inicié esta investigación. Por entonces, casi no aparecía la palabra en medios. Había registros judiciales en Formosa, Chaco, Santiago del Estero y Salta, pero pocos casos habían llegado a juicio y uno solo nombraba y definía este delito que tenía como víctimas a niñas y adolescentes wichi, qom o pilagá. En general, los perpetradores fueron sobreseídos y se le atribuía la “culpa” a tradiciones culturales de la víctima, a supuestos consensos previos o a prácticas de prostitución (Virosta, 2018).

Con los años, la investigación demostró que se siguen llevando a cabo cacerías de niñas y jóvenes indígenas en pleno siglo XXI, con persecuciones en camionetas o en cuatriciclos “hasta dejarlas agotadas de tanto correr y cuando caen las violan, muchas veces hasta matarlas por el nivel de agresión” (*Página/12*, 2011). Pueden ser atacadas en la oscuridad o a pleno día, cuando van o vienen de la escuela, generalmente alejada de su comunidad.

Cuando varios varones las atrapan, las obligan a beber alcohol o gasoil para atontarlas; entonces las violan en banda y las abandonan en el monte o la ruta para que mueran desangradas. El femicidio es una estrategia más para asegurar su impunidad.

“el chineo”, una práctica habitual y en algunos parajes hasta sistemática, es realizada por varones criollos, no indígenas, pudientes o pobres, que salen a ‘ramear’ de los pelos a una ‘chinita’ y violarla entre varios (...). La impunidad con que se mueven los agresores está, las más de las veces, apañada por diversos agentes estatales locales y por la sociedad no indígena misma. Cuando las víctimas intentan denunciar, se las hace callar con un chivo o una vaca. Si no acepta, ella y su familia sufrirán amenazas y agresiones violentas. El silencio no es ‘costumbre’, es simplemente una brutal disparidad de poder, de imposibilidad de poder hacerse oír por las instituciones que tienen la obligación de proteger Derechos Humanos, pero muchas veces reproducen el racismo y la discriminación estructural. El silencio es desamparo y desprotección, es dolor y humillación contenidos, no sólo de las mujeres indígenas, sino de toda su etnia, de toda la comunidad (*Página/12*, 2011).

Los pocos testimonios registrados relatan que las niñas –si sobreviven– suelen quedar embarazadas de una criatura que será discriminada en su comunidad, o pierden la alegría de vivir, la razón o sienten miedo por el resto de sus vidas. El temor raigal, sostenido en siglos de discriminación, racismo e in-comunicación, mantuvo este crimen de odio fuera de la ley.

Tres hitos quebraron el pacto de impunidad y este espectro empezó a tomar cuerpo en el espacio público. Y fueron las mismas mujeres indígenas, las más vulnerabilizadas y discriminadas del país, quienes tomaron la palabra, la impusieron en la agenda mediática, denuncia-

ron del delito y exigieron justicia. Finalmente, el fantasma tuvo nombres, cuerpos y temporalidad. Sucedió en un “aquí y ahora”, aunque venía pasando desde siempre.

1. En 2015, ocho criollos violaron a una nena wichi con retraso madurativo en Alto la Sierra (Dpto. Rivadavia, Salta). La criatura se embarazó, se hizo la denuncia y la enviaron a un hospital público de la capital provincial para hacerle un aborto legal; sin embargo, el personal médico se declaró “objeto de conciencia” y, pese a que el feto era anancefálico y la vida de la gestante estaba en riesgo, le hicieron una cesárea a los siete meses. La presión de las organizaciones y movimientos feministas y de DDHH dio a conocer la situación como “el caso Juana” y lo instaló en la agenda nacional e internacional. En 2019 se realizó el juicio que condenó a los violadores, pero nadie acusó al sistema de salud o a la policía de la provincia que habían revictimizado a la niña. Tampoco se mencionó el delito por su nombre sino como “violación gupal, en manada o en banda”.
2. En 2020, luego del Segundo Parlamento del MMIBV, las mujeres decidieron iniciar la campaña “#BastaDeChineo” que logró poner en agenda mediática, política, cultural y académica el problema. Por primera vez, se mencionó el chineo en los medios, se realizaron conversatorios virtuales en el Instituto Nacional contra la Discriminación, Xenofobia y Racismo (INADI), se implementaron políticas desde Ministerios de Nación. El Movimiento elaboró productos comunicacionales variados (videos, conferencias, placas, fotografías, cursos, podcasts que colgó en sus redes), los diarios, portales, radios y canales de TV le dedicaron

notas y la ciudadanía realizó productos artísticos en varios formatos para concientización -videos, films, historietas, entre otros.

3. El 12 de febrero de 2022 se organizó la Primera Asamblea General de Mujeres Indígenas de la Ruta 81 (*Nehuayie-Na'tuyie thaká natsas-thutsay-manses*), realizada en Pluma de Pato (Salta) y coordinada por Octorina Zamora, prestigiosa presidenta de la Organización Kaianteya del Pueblo Nación Wichi en Salta. La Asamblea contó con la presencia de autoridades de Nación, Provincia y Municipio. El detonante fue el femicidio de Pamela Flores, wichi de doce años. Las referentes de comunidades originarias plantearon la necesidad de crear a nivel provincial un comité de emergencia por la violencia contra niños, niñas, adolescentes y mujeres indígenas. Octorina puntualizó la urgencia de la formación, concientización y prevención sobre delitos sexuales enfatizando en casos de extrema violencia con víctimas de femicidio e infanticidio. Por primera vez, las wichi se organizaron de modo autogestivo para denunciar este crimen que no denominan chineo pues consideran al término estigmatizante y, además, otras violencias que sufren: la situación de pobreza de sus comunidades por falta de trabajo, la muerte de sus niños por desnutrición y la de jóvenes por alcoholismo y drogadicción, la desaparición de niñas y mujeres, sus dificultades de acceso a salud y educación. Además, exigieron el reconocimiento de la identidad de las criaturas que nacieron como resultado de las violaciones.

Estos tres hitos marcaron el ingreso definitivo a los medios locales, nacionales e internacionales de estos casos de violación en ban-

da, logrando que el delito adquiriera estado público. El caso de Juana se mantuvo en agenda mediática de modo intermitente desde 2016 a 2019, informando el proceso hasta la sentencia; en 2022, volvió a los medios para denunciar el abandono del Estado a la víctima. El inicio de la campaña contra el chineo organizada y gestionada por el MMIBV impuso agenda mediática con sus propias voces y sus gestiones mantienen la serialización sin que decaiga hasta hoy. Los medios y páginas *online* oficiales consideraron un hito histórico que las mujeres wichi se unieran por primera vez para denunciar este crimen y exigir al Estado sanciones a los violadores. Al cabo de dos siglos, la ciudadanía “se enteró”, no sin horror, de la situación de violencia que viven las mujeres indígenas.

Si bien medios alternativos ya venían publicando noticias al respecto y algunos de referencia nacional las habían incluido en agenda por sus ribetes amarillistas y espectacularizantes, resulta llamativa la reciente producción de notas sobre este crimen con una retórica que abandona los estigmas atribuidos a las mujeres originarias y a sus comunidades por los discursos hegemónicos sucesivos. En particular, fueron desconcertantes las emitidas por los multimedia *Clarín* y *La Nación*, centradas en la vulnerabilidad de las víctimas y el olvido estatal pues suelen ser extremadamente racistas cuando la noticia se centra en conflictos del Estado, terratenientes o empresas extractivistas con las comunidades por la posesión del territorio o por la explotación de sus recursos naturales.

Esta vacilación de acentos sobre la representación de los pueblos indígenas en general y de sus mujeres en particular, forma parte de la espectralidad propia de los procesos de enemización; a la vez, muestra la intencionalidad de los medios concentrados de mostrarse “políticamente correctos”, mientras cargan las culpas en el Gobierno nacional que, actualmente, no responde a sus intereses corporativos.

La explosión de visibilidad mediática produjo un cambio en las estrategias de representación mediática de estas mujeres, respeto por sus palabras y un esfuerzo de contextualización de las noticias en las

cosmovisiones de cada comunidad. Ello significa, sin duda, una ruptura del orden representacional vigente desde hace doscientos años y, además, una verdadera revolución en el tratamiento mediático de quienes -hasta hace muy poco- formaban parte del enemigo interno, pues pasaron de fantasmas a víctimas y, según líneas editoriales y encuadres, de víctimas a ciudadanas con capacidad de autogestión y lucha por sus propios derechos. Y este proceso fue liderado, elaborado y protagonizado por esas mujeres históricamente estigmatizadas por la sociedad argentina. Un logro digno de destacar, aunque con diferencias y contrastes en sus percepciones, relaciones con el Estado y estrategias comunicativas.

Dos miradas, el mismo horror. ¿Chineo o violación en banda?

Somos nosotras, las hermanas, las que tenemos que nombrar nuestra verdad, poner nombre y apellido a los dolores y a las violencias que se ejercen sobre nuestras cuerpos.

Moira Millán, weychafe mapuche.

Los dos últimos hitos mencionados dan cuenta de las diferencias entre las mismas mujeres indígenas en relación al delito, mostrando la importancia de analizar sus problemáticas desde un contextualismo radical (Hall: 2010, p. 95-131), anclado en la historicidad de cada Pueblo Nación en tanto su contacto con el Estado es muy disímil. Se podría considerar que la diferencia es de carácter cultural, pero resulta más adecuado correr el foco del análisis pues de lo contrario se condena a “las culturas [consideradas] ‘no históricas’ a una vida de museo” (Segato, 2015, p. 174). Y eso significa colocarlas en la inmovilidad de un pasado extinto, acentuando su espectralidad, contradiciendo las acciones de sus mujeres quienes asumieron el derecho de

nombrar sus propios dolores, de exigir castigos y reparaciones aunque desde miradas y realidades diferentes. El centro del debate fue el nombre del crimen, “chineo“ o “violación en grupo, banda o manada”.

Las hermanas del Movimiento que iniciaron la Campaña en 2020 entienden que:

La palabra #chineo no surge del pensamiento ancestral indígena, [...] le pertenece al opresor, al invasor, al criollo violador , [...] tiene una carga racista, misógina y genocida. Si omitimos esta palabra estamos contribuyendo al negacionismo de mostrar la perversidad racista del Estado que se articuló mediante mecanismos y prácticas criminales para la eliminación de nuestros Pueblos. [...] Al hablar de violación grupal , [...] se omite la carga colonial y racista de esta práctica, es decir, se niega la historicidad del crimen que data desde la colonización hasta nuestros días. Sabemos que hablar de “chineo” o de “salir a chinear”, como dicen ciertos varones, es una palabra ajena a la cosmovisión indígena, y que incluso ofende a muchas hermanas. Pero creemos que el único modo de desnaturalizar una práctica silenciada históricamente, es describirla y llamarla por el nombre con que se la conoce y se reproduce [...] y vamos a seguir utilizándola hasta erradicar la impunidad y [...] denunciarlo como un crimen imprescriptible. Más allá de debates semánticos la urgencia es visibilizar y exigir que se tomen medidas para su prevención y abolición (*Vamos por la liberación!*, 2020).

Por el contrario, las Mujeres de la Ruta 81 hablaron con funcionarios y periodistas de “violaciones” y exigieron públicamente que “se repare el daño causado” por los abusos sexuales cometidos por hombres “criollos” en perjuicio de niñas y mujeres adultas indígenas. Seguían el criterio de su lideresa Octorina Zamora quien había

sido la única voz wichi con audibilidad, con presencia en medios y participación política por más de treinta años. Se le reconocía la trayectoria y compromiso ineludible en la defensa permanente de los derechos de los Pueblos Originarios y del medio ambiente. Había denunciado los abusos sexuales, tanto de criollos como de caciques y otros hombres indígenas, reclamando al Estado Nacional y Provincial que pusiera en agenda estos delitos; sin embargo, se negaba a utilizar el término chino “porque las cosas hay que decir las por su nombre, son violaciones en banda o grupo. No dicen criollo o gringueo cuando es una mujer blanca, ¿por qué para nosotras es chino? [...] es una palabra racista”. Aunque englobaba el chino en el delito de violación (en banda o individual), coincidía con las mujeres del Movimiento en condenar, denunciar el silenciamiento y la impunidad que lo caracteriza.

Las violaciones son una práctica aberrante que suceden desde hace muchísimos años y es la herencia que tienen los criollos del ejército argentino, que también violaba en banda a las mujeres indígenas cuando se estaba haciendo la República. Hasta el día de hoy no se pudo erradicar. Esto sigue pasando, pero no se le da difusión, quedan en total silencio. Son terribles los casos de violaciones en grupo y las que ocurren individualmente: es algo que se da todo el tiempo; no se garantiza el acceso a la Justicia para las víctimas y la mayoría de los delitos quedan impunes.

El debate no es menor, da cuenta la heterogeneidad de las naciones indígenas argentinas. Aunque todas ellas sufren formas de violencia, discriminación y racismo semejantes, las cosmovisiones e historicidades particulares señalan la diferencia en su relación con el Estado y de sus estrategias de organización y de comunicación.

Los Pueblos Nación indígenas del Gran Chaco viven debajo de la línea de la pobreza pues la ampliación de la frontera agrícola-ganadera implementada por el neoliberalismo en nuestro país los ha expulsado de sus territorios ancestrales, impidiéndoles el ejercicio de sus prácticas tradicionales de supervivencia y condenándolos a la

migración forzada hacia las periferias urbanas o al trabajo esclavo o a la dependencia casi exclusiva de los escasos planes sociales; a la vez, estas políticas de despojo les impiden el acceso a la salud y a la educación pública. En sus cuerpos y dolores se patentiza la necropolítica antes mencionada sobre todo en el caso de los wichi y qom los cuales, no por casualidad, son quienes más sufren el chineo y la muerte por desnutrición. La discriminación y el temor los silenció durante años, hasta que –tal vez por el trabajo de visibilidad del MMIBV– sus mujeres se hartaron de que sus violencias fueran habladas por otros, decidieron organizarse alrededor de Octorina y reclamar, entre todas, su inclusión en el Estado y el reconocimiento de sus derechos negados. Asumieron su discurso y sus estrategias comunicativas, basadas en un diálogo –a veces controversial- con funcionarios y políticos.

El MMIDBV, en contraste, surgió en 2013 por iniciativa de una weychafe (guerrera) mapuche, Moira Millán, y de un grupo de hermanas, constituyéndose como un Movimiento inclusivo, plurinacional y parlamentario que reúne a 40 Pueblos Nación argentinos; sin embargo, la impronta mapuche en su matriz ideológica y discursiva perdura hasta el presente. Cabe aclarar que ese Pueblo Nación lleva más de quinientos años de resistencia a toda forma de colonialidad y de lucha en defensa de sus territorios ancestrales. Y esa es la huella de historicidad diferencial: De hecho, el Movimiento se autodefine como “instituyente”, “beligerante” y “en tensión” por el reclamo de sus territorios ancestrales. Se enuncia políticamente desde su “identidad ancestral y cosmogonías, saberes e identidades territoriales”. Lucha por la “autodeterminación” de sus pueblos y exige al Estado la “recuperación” de una “plurinacionalidad” que considera un “derecho histórico”.

Estas agencias no tienen como única protagonista a Moira –si bien es la cara más visible–; en Asamblea, se decide quién de las hermanas y de qué Pueblo Nación tomará la palabra, quién ejecutará las acciones consensuadas que son permanentes e increpan a los poderes de todo tipo.

Desde este lugar de enunciación no sólo mantiene en agenda la campaña contra el chineo, sino que presentó al Ejecutivo Nacional un “Exigitorio” para abolir el delito y está elaborando un anteproyecto de ley nacional para que se considere un crimen de odio imprescriptible. No pide inclusiones al Estado ni pretende diálogos, plantea exigencias: el reconocimiento del genocidio histórico que no cesa y del negacionismo de la historia oficial, la devolución de los territorios ancestrales, la declaración de la plurinacionalidad en materia política, educativa, sanitaria y legislativa, entre otras cuestiones. Elabora sus propias categorías teóricas y diseña campañas comunicacionales colectivas que han demostrado tener fuerte performatividad.

Aunque sus integrantes también pasan penurias económicas y sufren formas de exclusión y violencias, encontraron en la comunalidad y en las memorias ancestrales estrategias de resistencia, empoderamiento y superación de sus pesares. Posiblemente como resultado de la eficiencia de sus agencias colectivas y de su lucha indeclinable, su perspectiva es la que se lee en los anteproyectos de ley y en las políticas públicas que se implementaron contra del delito en 2022 .

Horizontes de esperanza

Si entendemos las sucesivas políticas nacionales funcionaron como guerras a costa de la erradicación de la condición humana y que ésta se sostiene en la pluralidad (Mbembe, 2011), la lucha de las mujeres indígenas contra el *chineo* y su impacto performativo en los medios, en la ciudadanía y en las políticas públicas constituyen la promesa de un Estado menos racializado, más inclusivo, dejando entrever la posibilidad de un país plurinacional.

Pese a sus diferencias, estas agencias femeninas, surgidas de las fronteras más discriminadas e incomunicadas del país, tienen la potencia suficiente para permitirnos imaginar una Argentina que sea una morada más justa para cada ciudadano y ciudadana, sin impor-

tar su condición étnica, su adscripción genérica, su pertenencia territorial o de clase.

Referencias bibliográficas

- Cebrelli, A. y Arancibia, V. (2012) Las tram(p)as de las representaciones Apuntes para el análisis de las coberturas mediáticas de problemáticas referidas a pueblos originarios [ponencia]. *XII Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación "Nuevos escenarios y lenguajes convergentes"*. (16, 17 y 18 de octubre de 2008) Rosario, Argentina. Recuperado de: https://www.academia.edu/38629100/LAS_TRAM_P_AS_DE_LAS_REPRESENTACIONES_Apuntes_para_el_an%C3%A1lisis_de_las_coberturas_medi%C3%A1ticas_de_problemas_referidas_a_pueblos_originarios
- Cebrelli, A. y Barrios, C. (2022). *De la invisibilidad al estigma. Representaciones mediáticas, telediarios y violencias en el Noroeste y Nordeste argentino*. Biblos.
- Cebrelli, A. (2020). Escenarios y modalidades de la visibilidad y participación política de mujeres originarias en artículos periodísticos (Argentina, 2000-2019). *Revista Archivos do CMD*, (pp. 104-126), 8 (2).
- Del Valle Rojas, C. (2021) *La construcción mediática del enemigo. Cultura indígena y guerra informativa en Chile*. Ed. Comunicación Social.
- Derridá, J. (1996) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trotta.
- Fernández Pedemonte, D. (2010). *Comunicación pública. Los casos mediáticos y sus públicos*. LCRJ Inclusiones.
- Grimson, A. (2001). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Editorial Norma.
- Hall, Stuart. 2010 [2003]. "Notas de Marx sobre el método: una 'lectura' de la Introducción de 1857". En: S. Hall. *Sin garantías*.

- Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envi3n Editores-IEP- Universidad Andina Sim3n Bol3var. (pp. 95-131).
- Mbembe, A. (2011). *Necropol3tica. Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- Sand3, R. (9 de septiembre de 2011). Salir a chinear. *P3gina/12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-6738-2011-09-09.html>
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y Am3rica Latina. CLACSO.
- S/A. (21 de agosto de 2020). Campa3a #BastaDeChineo. *Vamos por la liberaci3n!* <https://vamosporlaliberacion.org/crpm/m/campa3a-bastadechineo/>
- Segato, R. (2015). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sue3os.
- Segato, R. L. (2018). *Contra-pedagog3as de la crueldad*. Prometeo.
- Torrico Villanueva, E. (2021). Comunicaci3n organizacional y decolonialidad: desaf3os para una intersecci3n factible. *Organicom*, (pp. 104-126), 18 (37).
- Virosta, L. (2018). La interculturalidad en la administraci3n de justicia: estudio de casos En: M. Ledesma Narv3ez (coord.) *Justicia e Interculturalidad An3lisis y pensamiento plural en Am3rica y Europa*. Tribunal Constitucional del Per3. (pp. 887-910)

AUTONOMÍA MAPUCHE EN UNA SOCIEDAD PLURIÉTNICA:

El discurso público mapuche en el conflicto de La Araucanía

Dr. Jorge Araya-Anabalón¹

Dra. Solange Cárcamo-Landero²

Resumen

El presente trabajo analiza el discurso público mapuche como interpelación al Estado de Chile y la sociedad chilena. Estos discursos son la expresión de la lucha por el reconocimiento del pueblo nación mapuche con el objetivo de lograr la autonomía y la autodeterminación; cuyas temáticas remiten a la usurpación del territorio mapuche, la asimilación forzada y la expresión política de un falso reconocimiento que ha permanecido en el tiempo. Asimismo, en ellos se expresa la definición y redefinición identitaria en el contexto de una conflictividad interétnica en donde uno de los puntos más relevantes es la deslegitimación del sistema legal chileno y la subversión del orden establecido como forma de desarrollar la *utopía* del pueblo nación mapuche en el contexto del *Wallmapu*.

1 Universidad de la Frontera, Chile. jorge.araya@ufrontera.cl

2 Universidad Católica de Temuco, Chile. scarcamo@uct.cl

Introducción

El presente trabajo da cuenta del *discurso público Mapuche* como mensaje al Estado de Chile y la sociedad chilena; discurso que constituye una forma de expresión de la *lucha por el reconocimiento del Pueblo Nación Mapuche para lograr la autonomía y autodeterminación*. En el horizonte de una ética intercultural situada, consideramos que la lucha por el reconocimiento del pueblo mapuche es una propuesta alterna que permite una re-interpretación jurídica intercultural del derecho y la justicia indígena, en un espacio de pluralismo jurídico y en el marco de la filosofía intercultural. A nuestro juicio, el conflicto entre el Estado de Chile y el *Pueblo Nación Mapuche* en la Región de La Araucanía (en adelante, *el conflicto*), es expresión de la *usurpación del territorio mapuche por parte del Estado chileno y de una asimilación forzada que deviene en negación o falso reconocimiento* hacia el pueblo mapuche.

En este sentido, los procesos de usurpación territorial y de asimilación forzada han producido una profunda *herida moral* al pueblo nación mapuche, al no ser considerado como poseedor de igual dignidad y respeto, con una identidad cultural propia y diferenciada. Ahora bien, dada la radicalidad del *conflicto*, se necesita una *hermenéutica intercultural dialógica, que permita ampliar la interpretación y comprensión de las causas profundas de la violencia y las heridas morales sufridas históricamente por los mapuches*. Dicha situación histórica, de *conflicto* y lucha por reivindicaciones y demandas *mapuche*, al no ser escuchada convierte a la sociedad chilena en excluyente, racista, aporofóbica y etnocida; lo cual es expresado en los discursos públicos mapuche en términos de una *sociedad chilena injusta*.

Los planteamientos que aquí desarrollamos se fundamentan en un *corpus* compuesto por más de 1000 discursos *mapuche* sobre demandas y reivindicaciones, peticiones y exigencias, enunciados en un período superior a cuatro décadas; entre los cuales se encuentran: historias de vida, videos, cartas, folletos, declaraciones políticas, co-

municados, lienzos, rayados, entrevistas; en los cuales se destaca el *discurso público mapuche*, que entendemos como,

el complejo múltiple y diverso de discursos en que este pueblo, a través de sus agentes institucionales y/o representativos, apela a la sociedad mayoritaria en que está inserto con el fin de reafirmar sus principios y derechos, expresar su descontento, postular sus demandas y reivindicaciones (Carrasco-Muñoz, 1996, p. 106).

Al respecto, el discurso público mapuche constituye un “complejo textual heterogéneo” inmerso en la globalización y modernidad; incluye la sabiduría tradicional del *Ad Mapu* desde una perspectiva crítica, reivindicativa y demandatoria frente a la sociedad hegemónica; dado que busca interpelarla para expresar exigencias relativas a derechos, territorio, economía, lengua, creencias, cultura, identidad.

El discurso público *mapuche* desde el *Wallmapu*: Reconocimiento y autonomía

Los discursos públicos *mapuche* muestran cómo se agudizaron las injusticias, el abuso, la humillación, los atropellos; cuya consecuencia es el rechazo al sistema de derecho y justicia chileno; lo que ha deslegitimado el proceso “democrático” chileno por operar de forma excluyente, a través de su sistema legal de justicia. Paralelamente, muestran cómo se han ido desarrollando las posturas más radicales del mundo mapuche, en su búsqueda de reconocimiento y respeto a los derechos indígenas, en un modelo de uniformidad liberal excluyente que niega el derecho a la identidad étnica y no contempla el pluralismo jurídico ni la justicia intercultural. En ese contexto, el discurso público *mapuche* es expresión de la búsqueda de autonomía y libre determinación en una sociedad pluriétnica; lo que se sintetiza desde

las organizaciones autonomistas en la autodefinición como *Pueblo Nación Mapuche*, y que nosotros contextualizamos como *lucha por el reconocimiento en el Wallmapu*. De ahí la importancia de la justicia intercultural, construida dialógicamente, que recoja el respeto a la diversidad y a las manifestaciones intersubjetivas de “comunidades en contacto”; una justicia que se identifique con los valores de una sociedad chilena intercultural y plurinacional, con disposición al diálogo.

En la última década, podemos ver un *discurso público mapuche autonomista* centrado en una identidad asumida con el orgullo de ser mapuche; identidad que se despliega en los espacios de comunicación intercultural mediatizada y, en algunos casos, de cultura apropiada. Sin embargo, lo que se destaca, preferentemente, es una gran redefinición discursiva auténticamente mapuche, con una marcada identidad cultural ancestral; lo que se aprecia en el campo de la literatura, de la música y el teatro, en donde se entrelaza lo político y lo estético.

Así, los discursos públicos mapuche han permanecido en el tiempo, en el *ethos* cultural mapuche, transmitido por los más ancianos de las comunidades, a través de sus relatos conservados en la memoria ancestral comunitaria y que las organizaciones autonomistas definen políticamente como la refundación del *Pueblo Nación Mapuche*.

Redefinición identitaria mapuche: Deslegitimación de la argumentación oficial, subversión de la legalidad y legitimación de la autonomía

El movimiento mapuche es diverso, tiene variadas expresiones y estrategias según las organizaciones, el territorio, sus demandas y reivindicaciones. Sin embargo, existe una identidad, una cosmovisión, una religión con sus ritos y mitos, que unen al pueblo mapuche como cultura ancestral preexistente al Estado-Nación de Chile. Solamente para ilustrar el análisis, podemos citar a la organización política *Consejo de Todas Las Tierras* que, a través de su líder Aucan Huilcamán, expresaba:

Nos hemos lanzado a construir una fuerza propia, nos hemos estructurado, hemos dado un vuelco, le hemos dado una personalidad, hemos configurado un pensamiento ideológico basado en nuestra filosofía y en nuestra cultura (Cameron, 1993. Como se citó en Marimán, 1995).

Nuestra organización tradicional es amplia y de genuina representatividad, que nace de lo más profundo de la conciencia mapuche y nos hacemos representar por nuestras autoridades originarias, siendo ellos portavoces directos de las necesidades y dolor de nuestro pueblo. (Maya, 1991. Como se citó en Marimán, 1995).

Por su parte, Elisa Loncon Antileo, presidenta de la Convención Constituyente, ha señalado:

Es la apuesta en la que cabalgamos los pueblos indígenas para el siglo XXI, gestar una sociedad democrática desde los territorios y comunidades, articulando autonomías con sociedad plurinacional, rehaciendo los lazos del poder, desconcentrando el dominio de la palabra y las decisiones, para que surjan desde allí las voces históricamente marginadas. (2021a, párrafo 1).

Los *discursos públicos Mapuche*, que hablan de la autonomía, son resignificados desde una nueva auto-interpretación de la historia, que ahora es contada y escrita desde las propias comunidades, por los intelectuales mapuche. Es la historia social mapuche no contada y que ahora surge con su propia verdad frente a la historia oficial chilena, para dar cuenta de la raíz del *conflicto* desde la memoria de los mapuche rurales y urbanos que resignifican y reinterpretan su situación de asimilación forzada a partir de la ocupación del *Wallmapu*. No obstante, incluye un nuevo aspecto del *conflicto* relacionado con las acciones y estrategias a implementar para la recuperación del territorio y la autonomía del Pueblo Nación Mapuche. Al mismo tiempo,

en esta nueva historia mapuche, se otorga gran valor a la identidad ancestral mapuche, a su filosofía, sus valores, su cosmovisión, sus autoridades. Este es el punto de partida en el cual se fundan y se legitiman las acciones: recuperar la memoria como fuente de resistencia y acción política frente al Estado chileno.

En otras palabras, el discurso público mapuche autonomista expresa la radicalidad del *metadiscurso* mapuche que podemos definir como la *lucha por el reconocimiento, autodeterminación y recuperación territorial*. Este discurso es colocado en el centro de la discusión de la sociedad chilena *con las acciones de recuperación territorial y la conflictividad permanente* en el *Wallmapu*. Así, la legitimidad de este discurso está dada por un *ethos* creencial-ancestral, que encarna la “utopía mapuche prehispanica” recurrente en la memoria mapuche, que habla de una sociedad ideal con una autonomía pérdida o suspendida en el tiempo, como proyecto de sociedad por realizar, con base en la legitimidad del derecho indígena.

Según lo planteado, el discurso público mapuche ha transitado desde la resistencia a la subversión del orden establecido por el Estado de Chile y se transforma en el nuevo ‘orden del discurso’, que disputa el poder y la hegemonía en el territorio mapuche. Este nuevo orden discursivo subvierte todos los campos de la cultura dominante, (universidades, poder legislativo, poder judicial, escuelas, medios de comunicación, iglesias, hospitales, cárceles, entre otros) con diversas formas de expresión. Así, el discurso público mapuche es expresión de desobediencia y deslegitimación del Estado de derecho y su sistema de justicia. En otras palabras, es la configuración de la lucha por el reconocimiento mapuche, es la abierta trasgresión del orden vigente, es sobrepasar el límite de lo legalmente permitido, es transgredir las fronteras de lo que es hegemónicamente impuesto; es el hacer y contar su propia historia, no desde la derrota, sino desde la resistencia y la rebelión, que en acciones representa la “recuperación y control territorial”, con su objetivo de máximos, que es la autonomía para la

configuración definitiva del Pueblo Nación Mapuche (Araya-Anabalón, 2013; Araya-Anabalón y Cárcamo-Landero, 2022).

Esta perspectiva del discurso público mapuche, como orden discursivo de subversión, permite comprender que todo lo prohibido, lo censurado, lo que en alguna forma se restringió; fue guardado en la memoria de la comunidad. Así, su organización política y los mecanismos de justicia indígena que regulaban la convivencia comunitaria, fueron prohibidos o eliminados por el nuevo sistema jurídico. Sin embargo, la pobreza, el aislamiento y las duras condiciones materiales impuestas, le permitieron al mapuche refugiarse en ciertas tradiciones, practicarlas en el ámbito intracomunitario y mantenerlas ocultas al sistema jurídico oficial (Araya-Anabalón y Cárcamo Landero, 2022).

En los discursos públicos mapuche, siempre aparece la cultura ancestral que rememora, recuerda, evoca y cuenta la humillación sufrida por la usurpación y robo del territorio, con la consecuente pérdida de su autonomía, pero con una lucha permanente de resistencia. Héctor Llaitul plantea:

Es el Estado el que, desde hace un tiempo a la fecha, nos declaró la guerra al pueblo nación mapuche, cuando empezamos a reclamar respecto de territorio y autonomía. Se ha generado un cuadro de beligerancia que no lo instalamos nosotros, lo instaló derechamente el Estado, al no buscar una solución política a estas reclamaciones o estas reivindicaciones.

De forma consecuente y coherente con nuestros planteamientos de recuperar el territorio y la autonomía, nosotros hemos planteado la autodefensa, hemos planteado la resistencia y también hemos planteado estrategias, propuestas, que tienen que ver con acumular la fuerza necesaria para la recuperación de nuestros derechos políticos y territoriales (T. González, 2020, párrafos 6, 8 y 9).

En este contexto, el discurso público mapuche vuelve a dar la palabra a los *pasados posibles*, que se expresa en la subversión del orden establecido por parte de los *mapuches*; quienes han traspasado sus propios límites de lo soportable, de lo tolerable y que hoy se sintetiza en *el desconocimiento de la legalidad del orden jurídico vigente*. Lo anterior es sacar el velo a la historia oficial que podemos ejemplificar con Sergio Caniuqueo Huircapan, cuando dice:

mi bisabuela siempre contaba historias que después mi mamá traducía, porque ella era monolingüe, no hablaba castellano prácticamente, entonces siempre la historia que ella cuenta en relación a los chilenos, es una historia dolorosa, pero aparte no encajaba con lo que a uno le enseñaban en el colegio, entonces era una historia disociada, disociada de esta historia nacional que uno ve escolarmente (Canales-Tapia, 2018, p. 307).

Actualmente, en Chile irrumpen nuevos y distintos actores que, en alguna medida, están cambiando la balanza del poder. Por ejemplo, una mujer mapuche – Elisa Loncon Antileo – es elegida Presidenta de la Convención Constituyente que redactó, junto a otros/as constituyentes de los pueblos originarios, una propuesta de nueva constitución para Chile. En su primer discurso, expresa la mirada de un sector importante del pueblo mapuche, sobre lo que desea construir: “Hoy se funda un nuevo Chile plural, plurilingüe, con todas las culturas, con todos los pueblos, con las mujeres y con los territorios, ese es nuestro sueño para escribir una Nueva Constitución” (2021b, Párrafo 9).

Para un gran sector del país resulta intolerable que una mujer mapuche lidere algo tan trascendente para Chile. El racismo, la exclusión y la aporofobia, reaparecieron con mucha fuerza, mediante un discurso que asocia a los *mapuche* con violencia y terrorismo; ante lo cual la presidenta Elisa Loncon fue obligada a pronunciarse:

Cuando yo hablo respecto a los derechos de la nación Mapuche, hablo por mi condición de Mapuche, yo no llegué acá de otra manera, sino desde mi postura miembro de este pueblo originario y tengo derecho también a dar a conocer mi postura en tanto constituyente indígena, eso que quede muy claro (Radio ADN, 13/06/2021, párrafo 5).

Las élites chilenas retomaron el viejo, pero eficaz discurso del mapuche violento, porfiado e irracional; el cual fue refutado por la presidenta Loncon, enfatizando:

la violencia que nos ha tocado a nosotros los pueblos originarios es estructural, es un **racismo** absoluto y que está instalado aquí en la Convención, también, y que ha estado representado por personas que asocian mi nombre al tema de la violencia (*The Clinic*, 4/11/2021, Párrafo 4).

Sobre este contexto, las élites políticas, económicas, jurídicas e, incluso, académicas, no pueden abrirse a una lectura hermenéutica intercultural y dialógica, que incluya una mirada comprensiva de la “Otreidad”. No está en su horizonte valorar al pueblo mapuche; ya que, históricamente, han procurado blanquearse, adoptando posturas eurocéntricas, cuyo trasfondo es la negación a transferir o perder poder político y la propiedad de los recursos económicos en el territorio mapuche. Así, permanece una *deuda histórica con el pueblo mapuche*.

Cabe señalar que los ordenamientos legales son la sistematización jurídica y política de prácticas moralmente vivas, y la justicia no es solo código abstracto de declaraciones legales. En consecuencia, las normas legales tienen un carácter policéntrico según los distintos sistemas jurídicos y de ello depende su eficacia normativa (Colum-González, 2009). En este sentido, las organizaciones *mapuches* han sostenido, sistemáticamente, que toda la legalidad del Estado chileno ha servido a los intereses de la sociedad dominante y ha justificado la usurpación de las tierras mapuche. Así, lo aclara Héctor

Llaitul, cuando plantea que: “La lucha del pueblo nación mapuche tiene otro camino, tiene un camino de reconstrucción del pueblo nación mapuche [...] esta institucionalidad a nosotros no nos representa para nada, de hecho, es un problema de tipo ideológico-cultural” (T. González, 2019a, Párrafo 9 y 11).

En esta discusión sobre la aplicación del sistema jurídico chileno y el Estado de derecho, está en juego la interpretación y alcance del pluralismo jurídico, que implica recoger los convenios internacionales sobre derechos de los pueblos indígenas y el derecho consuetudinario, en tanto normas relativas a las costumbres y tradiciones, en este caso de los pueblos originarios en Chile. Ahora, al no existir una justicia intercultural o no ser considerado el derecho indígena, se producen heridas morales, que se transforman en injusticias estructurales que convierten a la sociedad chilena en una sociedad injusta.

Autonomía y libre determinación: vínculos entre discurso religioso y “utopía Mapuche” prehispánica en el *Wallmapu*

Las constantes crisis de la sociedad mapuche, producto de una asimilación forzada y relaciones asimétrica con el Estado de Chile, se expresan en un discurso público mapuche que se define y redefine desde las comunidades rurales, que rescatan una identidad tradicional respecto a sus autoridades. Así, figuras como la/el *machi*, el *lonko*, el *werken*, toman un papel marcadamente político y de gran exposición pública en medios de comunicación, marchas, cárceles, hospitales, tribunales de justicia y universidades. Actualmente no hay separación tajante entre lo religioso y lo político, sino una complementariedad que mueve y revierte todo orden terrenal, unificando el vínculo entre los antepasados y los presentes. Así, el discurso religioso se articula con la *utopía mapuche* y se re-acentúan como una sola fuerza

unificadora y trascendente que muestra el camino correcto que se debe seguir para lograr la autonomía y recuperación del territorio.

Este discurso trascendente y movilizador hace que todo sea posible de alcanzar; es fuente de cohesión, control y disciplina; es expresión de lo ético y moral del mundo mapuche; fuente desde donde brotan todas las normas de lo que es bueno y justo. Dicho “discurso religioso” contiene el mundo sagrado mapuche que permanece inalterable en el tiempo, es la relación con *Chau Ngunechen*, Dios, *Elkunuchen*, Creador del Hombre, que supera toda amenaza de desintegración cultural y confirma la cosmovisión cultural, que surge desde el pasado ancestral prehispánico, en donde la sociedad mapuche era libre y rica en recursos de todo tipo. Desde este discurso, Chau Ngunechen, Dios, puso al mapuche en la Tierra para vivir en una profunda armonía con ella y, así, mantener el equilibrio cósmico, en cuyo espacio se supera la enfermedad, el desarraigo, la pobreza y la injusticia.

Así, el discurso mapuche autonomista se reviste de fuerza y certeza del futuro que construirán como pueblo. No es un sueño o enajenación, sino una utopía realizable y un deber para todo mapuche; es un imperativo para la comunidad, el recomponer y recuperar el estado inicial de libertad y autonomía que gozaban, lo que se expresa en el concepto *pueblo nación mapuche*. En este espacio de tiempo, entre lo sagrado y lo profano, entre lo mítico y lo ritual, la *machi* ocupa un papel relevante y extraordinario para interpretar lo que está sucediendo y lo que vendrá, sin abandonar su rol sanador. De esta forma, los discursos de *machi* expresan la urgencia y exigencia de recuperación de territorios, en cuanto necesitan de las plantas y árboles medicinales, de lugares sagrados destinados a rituales como el *Nguillatún*, el *Machitún* y el *We Tripantu*, y la conservación de los cementerios indígenas; que son el vínculo sagrado que expresa la/el *machi* en el discurso autonomista.

La recuperación territorial *mapuche*, lleva implícito que sin tierras no hay lugares sagrados, no hay rituales, no hay cementerios, no hay sanación, no hay identidad, no hay vida. Así, *el conflicto* se trans-

forma en una situación límite, imposible de superar si no se atiende a la restitución de territorios, ante lo cual las empresas hidroeléctricas, forestales y viales como el propio Estado de Chile constituyen un obstáculo. Un ejemplo de esta lucha por el territorio lo da la *Machi* Francisca Linconao, quien participa activamente en las luchas por la autonomía y ha sufrido acusaciones sobre gravísimos delitos de terrorismo, como el cruel y horrendo crimen del matrimonio Luchsinger Mackay, por el cual fue encarcelada injustamente y luego, al demostrar su total inocencia, quedó absuelta por la Corte Suprema. En el caso de la *Machi* Linconao, sus discursos se caracterizan por referirse a los *no-mapuche* como *Winka*; palabra fuerte en el mundo mapuche, utilizada para nombrar al otro con el calificativo de ladrón, invasor, extranjero, el que robó su territorio; connotación que de tanto oírse, en la sociedad chilena se atenuó su real significado. En este contexto, la *Machi* Linconao ha llegado a ocupar un puesto en la Convención Constituyente, obteniendo la primera mayoría de escaños reservados para los pueblos originarios, con 15.750 votos. En una entrevista con la periodista Mónica González, la *Machi* Linconao decía lo siguiente:

Es mi territorio, es mi mundo, es mi gente, Pueblo Mapuche, porque yo nací aquí, nací en nuestra tierra” ¿Que significa convertirse en Machi? El Winka no entiende eso, porque uno cuando esta chiquitita, o en el vientre de la mamá, la marca mi Dios, le da un poder, un *newen*, espiritualmente, y entonces se elige la persona, a mí me eligió Dios. Dios me da el don (M. González, 2021).

Las luchas por la recuperación de las plantas medicinales, aguas, ríos y bosques nativos han llevado a las organizaciones autonomistas y a las autoridades tradicionales al campo del derecho internacional, como lo podemos apreciar en el reclamo de la *Machi* Linconao Huircapan ante los tribunales de justicia chilenos; cuyo caso se ha transformado en un símbolo, dado que el fallo se resolvió en el marco del

Convenio 169, en su artículo 13, que obligó al Estado chileno, a *respetar tierras, territorios y reglas espirituales y religiosas de los pueblos “indígenas”*. Dicho fallo del 30 de noviembre del 2009, representó un hito judicial sin precedentes en Chile, donde el dictamen se ajustó al derecho internacional y a los convenios vigentes firmados por Chile.

En otro espacio, la *Machi* Francisca Linconao fijó su posición de identidad mapuche y su valor cultural de autoridad tradicional cuando, en un discurso en la Convención Constituyente, reivindicó su rol de autoridad al plantear lo siguiente: “Desde hoy en adelante a mí no me van a decir Francisca Linconao. Desde ahora me van a decir **machi Francisca Linconao**, con respeto” (Vargas, 2021, Párrafo 3). Esta postura implica afirmar que la *machi* Linconao llegaba a la Convención Constituyente en calidad de mapuche y en representación de su Pueblo.

Al respecto, cabe señalar que siempre las autoridades mapuche tradicionales (*machi, lonko* y *werken*) en sus comunidades, tanto en materia religiosa, de salud y gobierno, han sido depositarias de la sabiduría ancestral y tienen injerencia en la toma de decisiones. Lo anterior, es reflejado claramente por el dirigente autonomista Héctor Llaitul:

Pero cuando nosotros hablamos de reconstrucción de la nación mapuche estamos hablando en el sentido de que vamos a recuperar las autoridades tradicionales y nuestra territorialidad en donde podamos ejercer esas capacidades etnopolíticas. [...]

La nuestra es una lucha en contra del exterminio del pueblo nación mapuche (T. González, 2019a, párrafo 18 y 20).

En los *discursos públicos mapuche autonomistas*, se enfatiza el robo del territorio, la destrucción del bosque nativo, de las plantas medicinales y su reemplazo por especies exóticas introducidos por las forestales; lo cual afecta a los manantiales y genera la contaminación de las aguas que son vitales para la vida comunitaria. De igual forma, la usurpación del territorio mapuche ha implicado la destruc-

ción de sitios sagrados llamados *menoko*, y cementerios que han sido inundados por las plantas hidroeléctricas. Así, la cosmovisión Mapuche sobre el cuidado de la naturaleza como un ser vivo, el cuidado del medio ambiente, la conservación de las aguas y ríos; choca frente a la contaminación de sus suelos y los vertederos de basura instalados en tierras *mapuche*, que se transforman en zonas de sacrificio.

Ahora, el *discurso público mapuche* es la expresión del mapuche hablando y contando su propia historia de las injusticias vividas, mediante las voces de *lonko*, *machi*, *pichike che* (niño), *kimche* (sabio), comuneros, intelectuales, entre otros; que dan testimonio de lo que sucedió, usando reiteradamente palabras con fuertes connotaciones afirmativas de la conciencia identitaria, en las que aparece persistentemente el maltrato vivido por el pueblo *mapuche*, de manos de la sociedad dominante y el Estado de Chile.

Actualmente, el discurso autonomista mapuche cuestiona y desconoce la legitimidad del orden jurídico vigente, que es producto de normas constitucionales injustas hacia el mapuche, no respeta ni acepta la diversidad cultural y ocasiona sufrimiento social y profundas heridas morales al *Pueblo Nación Mapuche*, al dañar su dignidad de habitantes originarios de este territorio. Esta falta de reconocimiento se materializa en una desigualdad ante la ley, en donde opera el derecho penal y el multiculturalismo funcional (Araya-Anabalón y Cárcamo-Landero, 2022). En este sentido, el *discurso público mapuche* establece un cuestionamiento y oposición al colonialismo histórico del sistema de derecho en Chile, al deslegitimar el conocimiento occidental expresado en la economía, la política, el derecho y la educación. Al mismo tiempo, en dichos discursos se habla desde una “filosofía *mapuche*”, desde saberes *mapuche* vinculados a modos de ver, sentir y pensar la realidad, estableciendo una crítica radical al modelo neoliberal y a las políticas interculturales funcionales que intentan adormecer a los *mapuche*.

Ahora, el sistema político estatal se niega a perder control y poder, oponiéndose a cualquier expresión autonomista mapuche, para lo cual criminaliza y judicializa todo *el conflicto*. En otras palabras:

el sistema jurídico y la teoría del derecho, fijan la legitimidad del poder, es decir, “la soberanía y la autonomía de los indígenas” se define en términos jurídicos y el mecanismo operante es la ley. Así, la legislación tiene un objetivo prioritario que es la cohesión de este nuevo Estado-Nación y un nivel punitivo al servicio de la normalización de un discurso homogéneo sobre la identidad nacional. De este modo, la institución jurídica es incorporada en todos los ámbitos administrativo con la función social de controlar y regular la autorización y producción de verdad (Araza-Anabalón y Cárcamo-Landero, 2022, p. 266).

Frente a esta situación de asimetría, el mundo mapuche produce un pensamiento alterno, en los diferentes campos de acción, encausando la acción hacia una salida propia mapuche, que les permita negociar, exigir o arrebatar el poder político al Estado. Es una estrategia política y una significación simbólica del cambio de situación que se plasma en el control territorial, en acciones de sabotaje y en la recuperación de territorios. Esta situación ya se anunciaba en el año 1990, cuando el dirigente Aucán Huilcamán señalaba:

Lo que nosotros hicimos fue crear una organización que fuera nuestra voz y no la de los intermediarios. Nosotros nos asumimos como pueblo, tenemos una historia, una religión, una lengua distinta a la sociedad chilena, y esto siempre ha sido negado... Esa fue la opción, crear una instancia política que permita la continuidad no mediatizada por partidos políticos, tratar de entablar una relación de pueblo a pueblo con la sociedad chilena (Espinoza-Arévalo, 1998, p. 7-8).

En la misma dirección, Héctor Llaitul, líder del movimiento mapuche Autonomista de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), señala lo que significa autonomía del *Pueblo Nación Mapuche*:

conciencia en los aspectos históricos, políticos y culturales, que ha permitido una lucha superior. Pasando de un sentimiento mapuche de pertenencia a un pueblo, a un manejo de un concepto de Pueblo y Nación, que es incorporado por la dirigencia de las comunidades en conflicto, quienes ven en la defensa de sus tierras la defensa de un espacio territorial más amplio, que no solo compete a los afectados, sino que al conjunto de nuestro pueblo (CAM-Weftun, 2010, p.3).

Sobre este contexto, Héctor Llaitul esclarece su postura sobre el sentido de la lucha mapuche:

Estaríamos hablando de una posibilidad de reconfigurar un mapa territorial para el pueblo-nación mapuche. (...) o las tierras siguen de manos de la propiedad usurpada -depredadora y capitalista-, o son devueltas al pueblo-nación mapuche para reconstruir un tipo de sociedad de un pueblo originario. Esa es hoy día la lucha mapuche (T. González, 2019b, párrafo 29 y 36).

Conclusiones

La construcción del sistema legal en Chile no ha surgido de un compartir intersubjetivo e intercultural-dialógico que permita la configuración de significaciones compartidas y comunes; las que, a su vez, permitan el desarrollo de la identidad de cada cultura y la aplicación de justicia intercultural en contextos indígenas. La realidad de la

aplicación legal de justicia en Chile es vivida por el pueblo mapuche como injusticia, asimetría y exclusión, que expresa un falso reconocimiento y una distorsionada interpretación del pluralismo jurídico, al centrarse en la pérdida de poder y de competencias más que en los procesos de justicia intercultural que protejan los derechos individuales y colectivos de los indígenas.

La crisis y deslegitimación de las instituciones del Estado frente a la definición y redefinición de la identidad mapuche han alejado el principio de adhesión a una comunidad inclusiva que recoja el pluralismo y la diversidad cultural. En estas circunstancias, el punto de partida para la solución del *conflicto* es considerar un “pluralismo jurídico” situado y contextualizado a la realidad chilena; que se enmarque en los convenios internacionales sobre derechos indígenas; todo ello en el horizonte de una ética intercultural y una *hermenéutica-intercultural-dialógica* para comprender y articular las diversas tradiciones que constituyen nuestro país. A partir de este horizonte, se puede construir intersubjetivamente la justicia intercultural, el reconocimiento y la autonomía.

Referencias Bibliográficas

- AD Mapu. (1983). Tercera Asamblea Nacional del pueblo Mapuche (Resoluciones), *Civilización*, 2.
- Alcamán, S. y Araya-Anabalón, J. (1993). *Manifestaciones Culturales y Religiosas del Pueblo Mapuche*. Fundación Instituto Indígena.
- Araya-Anabalón, J. (2013). El reconocimiento del pueblo Mapuche como superación del conflicto interétnico con el Estado de Chile: Propuesta para una ciudadanía intercultural (Tesis Doctoral). España: Universidad de Valencia.
- Araya-Anabalón, J. y Cárcamo-Landero, S. (2022). Justicia Intercultural y reconocimiento dialógico del Pueblo Mapuche: Una respuesta a la injusticia del Estado de Chile. En C. del Valle *et al*

- (Eds.), *Horizontes convergentes II: Aportes transdisciplinarios al estudio del ecosistema de la marginación cultural*. CLACSO. (pp. 263-280). Recuperado de: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/168963/1/Horizontes-Convergentes-2.pdf>
- CAM-WEFTUN. (2010). Página oficial de la coordinadora de comunidades mapuches en conflicto Arauco-Malleco.
- Canales-Tapia, P. (2018). Hablemos de Autonomía en Wallmapu: Conversación con el historiador Mapuche Sergio Caniquero Huircapan. *Izquierdas*, (pp.302-322), (38). <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492018000100302>
- Carrasco-Muñoz, H. (1996). El discurso público mapuche. *Lengua y Literatura Mapuche*, (pp.105-117), 7 (1).
- Colom-González, F. (2009). Justicia intercultural: El pluralismo jurídico y el potencial de la hermenéutica normativa. *RIFP. Revista internacional de filosofía política*, (pp. 7-24), (33) Recuperado de: <http://e-spacio.uned.es/fez/view.php?pid=bibliuned:filopoli-2009-numero33-10001>
- Espinoza-Arévalo, L. (1998). La construcción del sujeto mapuche prereducional a partir de las noticias publicadas en el diario Austral de Temuco, período 1990-1997. Tesis Licenciatura Universidad de La Frontera.
- González, M. [La Red]. (2021, 7 de junio). Machi Francisca Lincoño, constituyente: «Yo no quería ser machi, quería seguir estudiando» [Video]. YouTube. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=xkyWFXXpYRU>
- González, T. (2020, 4 de noviembre). Héctor Llaitul, vocero de la CAM: «No tenemos una visión terrorista, sino todo lo contrario». *Diario Uchile*. Recuperado de: <https://radio.uchile.cl/2020/11/04/hector-llaitul-vocero-de-la-cam-no-tenemos-una-vision-terrorista-sino-todo-lo-contrario/>
- González, T. (2019a, 22 de diciembre). Héctor Llaitul y nueva Constitución: «La lucha del pueblo nación mapuche tiene otro camino»,

- Diario Uchile*. Recuperado de: <https://radio.uchile.cl/2019/12/22/hector-llaitul-y-nueva-constitucion-la-lucha-del-pueblo-nacion-mapuche-tiene-otro-camino/>
- González, T. (2019b, 16 de enero). Héctor Llaitul: «No luchamos contra la sociedad chilena ni contra el chileno común», *Diario UChile*. Recuperado de: <https://radio.uchile.cl/2019/01/16/hector-llaitul-no-luchamos-contra-la-sociedad-chilena-ni-contra-el-chileno-comun/>
- Loncon, E. (agosto de 2021a). Otra forma de ser plural: Hacia una democracia plurinacional. *Le Monde Diplomatique*. Recuperado de: <https://www.lemondediplomatique.cl/2021/08/otra-forma-de-ser-plural-hacia-una-democracia-plurinacional.html>
- Loncon, E. (2021b, 5 de julio). Discurso de Elisa Loncón al asumir la presidencia de la Convención Constitucional. Colegio de Profesoras y Profesores de Chile. Recuperado de: <https://www.colegiodeprofesores.cl/2021/07/05/discurso-de-elisa-loncon-al-asumir-la-presidencia-de-la-convencion-constitucional/>
- Marimán, J. (1995). La Organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam. *Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu*. (pp.1-19). Recuperado de: http://www.mapuche.info/wps_pdf/mar950400.pdf
- Radio ADN. (2021, 13 de julio). Elisa Loncón le respondió a Marinovic: «No llegué de otra manera sino desde mi postura como miembro de este pueblo originario». Recuperado de: <https://www.adnradio.cl/politica/2021/07/13/elisa-loncon-le-respondio-a-marinovic-yo-no-llegue-aca-de-otra-manera-sino-desde-mi-postura-miembro-de-este-pueblo-originario.html>
- The Clinic. (2021, 4 de noviembre). Loncón responde a emplazamiento por violencia en la Araucanía: «Mi camino ha sido esta Convención». Recuperado de: <https://www.theclinic.cl/2021/11/04/loncon-responde-a-emplazamiento-por-violencia-en-la-araucania-mi-camino-ha-sido-esta-convencion/>

Vargas, F. (2021, 4 de agosto). «Desde ahora me van a decir machi»: Exigencia de Linconao abre interrogante sobre uso de vocativos en la Convención. *Emol*. Recuperado de: <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2021/08/04/1028701/exigencia-machi-linconao.html>

REPRESENTACIONES EN TORNO A LA GUARDIA COMUNITARIA WICHÍ “WHASEK” EN EL DISCURSO PERIODÍSTICO

*Raúl González¹
Mariana Giordano²*

Resumen

A fines de 2018, los medios de comunicación de la Provincia del Chaco (Argentina) presentaron la formación de la Guardia comunitaria wichí Whasek como un grupo paramilitar ubicado en el Impenetrable Chaqueño. Este artículo pretende analizar diversas etapas del conflicto en la prensa chaqueña. Así, la Guardia Whasek ocupa, en el discurso textual y visual de la prensa, los sitios de la memoria reservados al histórico “malón” o las fuerzas guerrilleras del pasado reciente. A lo largo del escrito tratamos de evidenciar, de este modo, cómo se revitalizan las formaciones discursivas en torno al “indio alzado” cada vez que los indígenas movilizan reclamos políticos que impugnan o interpelan al Estado moderno. Dichas formaciones resurgen y reaparecen, con matices y algunos rasgos novedosos (como la fuerza “paramilitar”), pero siguen alentando la tensión entre el indio “permitido” y el “negado”.

1 UNNE/CONICET. raul_eduardogonzalez@yahoo.com.ar

2 UNNE/CONICET. marianalgiordano@gmail.com

Introducción

A fines de 2018 los medios de comunicación de la Provincia del Chaco (Argentina) presentaron la formación de la Guardia comunitaria wichí Whasek como un grupo paramilitar ubicado en el Impenetrable Chaqueño. Desde entonces, el discurso visual y escrito de los medios reprodujo esta representación en eventos clave producidos en el contexto de mayor confinamiento por la pandemia en 2020. A la par que la Guardia encontró en un vocero y en las redes sociales espacios de difusión de su voz y de difusión de imágenes que representaban su acción territorial.

Este artículo pretende analizar diversas etapas del conflicto en la prensa chaqueña, a la vez que reflexionar sobre los modos en los que el tópico del “indio alzado” como formación discursiva histórica se (re)actualiza en las representaciones contemporáneas (Cebrelli y Arancibia, 2005; Hall, 2010). Realizaremos un abordaje semiótico y análisis crítico de los discursos que circularon en medios periodísticos chaqueños, y a la vez abordaremos el uso de las fotografías desde perspectivas transdisciplinarias de los estudios visuales. Guían nuestra reflexión una batería de conceptos que refieren tanto al rol del discurso en su nexos con los procesos sociales, como también la reproducción de las tecnologías de lo visual, los modos en que las instituciones sociales -la prensa, las organizaciones indígenas- construyen y producen identidades y alteridades racializadas.

Al apelar a los órdenes del discurso inscriptos en el sentido común, se (re)producen aquellas formaciones discursivas que, si bien no determinan, condicionan fuertemente los sentidos y representaciones que circulan en una sociedad. Entendemos por formaciones discursivas “un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio y que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística específica, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (Foucault, 1984, p. 153-154). Al mismo tiempo, dichas formaciones

discursivas, recurrentes y extensivas en el tiempo, pueden ser controladas por grupos sociales dominantes que, a su vez, movilizan y controlan el capital simbólico (Bourdieu, 2012).

Los regímenes de “verdad” que los discursos de prensa y las imágenes fotográficas imprimen a los contextos, imponen analizar esos dispositivos en tanto políticas de verdad que en las formaciones discursivas textuales y visuales se entretejen en los juegos de poder y saber (Fairclough, 1989; Tagg, 2005). Siguiendo a Hall (2010), en una misma formación cultural se pueden observar diversos regímenes de verdad que en ocasiones colisionan y/o entran en tensión con regímenes subordinados.

Al mismo tiempo, las imágenes deben entenderse en la dinámica intersubjetiva de ver y de ser visto (Mitchell, 2005; 2019) como parte de un estudio social de la mirada que involucra o se sustenta en la interacción entre las instituciones, el discurso, el cuerpo, la representación, la memoria, las identidades, todas ellas cerniéndose o ampliándose en las subjetividades. La construcción social de la mirada, histórica y culturalmente situadas, debe comprenderse también en los procesos de estetización y semiotización creciente de la vida cotidiana. Por consiguiente, si la mirada surge como producto de un régimen de verdad, quienes producen las imágenes –en nuestro análisis, las fotografías y una caricatura-, y los textos encuentran en los medios ámbitos de legitimación de esos regímenes que reproducen y a la vez ayudan a construir.

La Guardia Whasek en contexto: su surgimiento

La Guardia “Whasek”, que en wichi significa “escuerzo”, surgió en 2018 en la localidad de Sauzalito, en el Impenetrable chaqueño. Esta microregión, con población de grupos indígenas qom (toba) y wichí (mataco), criollos e inmigrantes, ha sido históricamente la más postergada de la Provincia del Chaco. A su vez, en los últimos 15 años ha acusado el avance del agronegocio y el capitalismo turístico, este

último revelado en dos herramientas institucionales principales: el Masterplan Impenetrable y el Parque Nacional Impenetrable (Quevedo y Giordano, 2021).

El surgimiento de la Guardia fue expresado por sus integrantes, y reconocido institucionalmente por el Municipio de Sauzalito a través de la Ordenanza 985/18 que la considera de “interés municipal” por los objetivos atribuidos al colectivo por esta normativa, que consistían en realizar: “Cursos de capacitación, guardia permanente, acciones concretas e intercambios con Instituciones del medio en actos de seguridad, sociales, culturales, oficios varios para damas y caballeros”. A pocos meses de creada la Guardia el rol de defensa territorial era expresado por su vocero, Ariel Fabian, en un diario del Sur argentino, en los siguientes términos: “nosotros estamos abandonados, tenemos que organizarnos de otra manera. Al organizarnos buscamos la manera de poder ser visibles, con otros mecanismos. Nos dijimos: Nos están llevando la madera, se están llevando todo el patrimonio que tenemos dentro de la comunidad; entonces hagamos algo que sea fuerte para nosotros y para la sociedad y se optó por una forma de defensa, que es la guardia” (Huerquen, 10/4/2019). Fabian revelaba la ausencia del Estado, la problemática de la explotación de los recursos naturales –el “desmonte” se configura como una categoría que contrasta con la importancia del monte para la cultura wichí– y la violencia que desde distintos actores estatales y privados ejercían sobre los pueblos indígenas se unía a la inseguridad que el espacio estaba viviendo como consecuencia de la introducción de la droga entre las comunidades indígenas:

Inseguridad, violencia contra el pueblo Wichí y también un punto muy importante es el tema del narcotráfico. Acá en El Impenetrable no hay trabajo. Estamos preocupados por nuestra futura generación, si nosotros no nos hacemos cargo ¿Quién se va a hacer cargo? El Estado no se está haciendo cargo. Nosotros, a través de la guardia, quere-

mos hacer acompañamiento a jóvenes que están en la droga y articular con organizaciones de rehabilitación y también que sirva para que eso no circule. Calculamos que en unos años ya no vamos a tener futuro, porque la droga va dañando al cerebro, a la persona. O sea, en diez años ya no tenemos gente que vaya a pensar por territorio, agua, derecho de salud, educación (Huerquen, 10/4/2019).

Hechos similares presentes en la prensa son analizados por Romero y Quevedo (2015), donde la noticiabilidad alcanza “*Record Guinness*”.

En este contexto de pobreza estructural, violencia e inseguridad, el avance del agronegocio con la consecuente problemática ambiental y limitación de los recursos de supervivencia de las comunidades, la Guardia se erigió en una respuesta ante un “territorio que nos necesita”, en términos de Fabian. Cabe señalar que, si el origen de la misma se ubicaba en Sauzalito dada la normativa municipal mencionada, su espacio de acción se difundió en distintas poblaciones del Impenetrable, en particular en Misión Nueva Pompeya.

Aun en sus inicios la prensa chaqueña informó someramente sobre el surgimiento de la Guardia, a los pocos meses de su creación, la difusión de fotografías que mostraban a sus integrantes con vestimentas “militares” y armas, en formación y en ocasiones portando carteles que remitían al territorio comunitario, hizo que la noticiabilidad de la guardia sea sobresaliente. Muchas de estas imágenes fueron obtenidas de las mismas redes sociales de la Guardia, y apropiadas por los medios.

Fue en ese contexto que los discursos periodísticos comenzaron a señalarla como una “fuerza paramilitar”. El tema de los uniformes será central en las noticias iniciales, y se convertirá en un tópico de discusión con el Estado, que veremos luego, tendrá una resolución formal en la reconversión que tendrá la Guardia.

Cuando la Guardia Whasek convierte en noticia policial: un principio de análisis

La “defensa indígena” que en los inicios de la Guardia su vocero Fabian había manifestado, se convertía en “ejército armado” en el discurso de la prensa local: *La Voz del Chaco* indica en su título la referencia a una “fuerza paramilitar”, para luego en la bajada plantear que “no es un ejército armado, sino una comunidad organizada” (*La Voz del Chaco*, 26/2/2019): las contradicciones/confusiones que se utilizan en el título, asumen una cita indirecta de fuentes policiales que quedan expresadas en el copete de la noticia. Reaparecía el imaginario del “indio alzado”, del “malón indígena”. Pocos días después, y en relación a esta noticia, el mismo diario titulaba un artículo “Pueblos originarios habrían formado una fuera paramilitar”, donde expresaba:

La noticia publicada por LA VOZ DEL CHACO el pasado 26 de febrero tornó una situación mucho (sic) grave. Se trata de la fuerza paramilitar que funciona en la zona de El Impenetrable y que desafía a la Policía del Chaco. Se decidió intervenir en el caso y varios escuadrones se dirigieron a ese sector, con el apoyo de policías federales y de Gendarmería Nacional. Hay peligro ante posibles enfrentamientos armados entre estos sujetos de pueblos originarios y las fuerzas de seguridad legales (*La Voz del Chaco*, 7/3/2019).

El diario *Norte*, el de mayor circulación en la provincia del Chaco, en una nota titulada “Denunciaron que un integrante de la Guardia Comunitaria Washek (sic) fue atacado”, expresaba al finalizar la misma:

Cabe mencionar que la autoproclamada Guardia Comunitaria “Washek” (sic), se trata de hombres y mujeres que se visten con uniformes del ejército. Tienen entrenamiento y rango militar y algunos incluso están armados con

rifles y escopetas. La Guardia opera en localidades como El Sauzalito, El Sauzal y Wichí-El Pintado y aseguran que tienen como premisa proteger el territorio indígena del saqueo de los recursos naturales (*Norte*, 9/3/2019)³.

Estas categorías se observaron también en otros diarios chaqueños, y repercutieron en la prensa nacional. Centrándose en la elección de los uniformes militares y la portación de armas, utilizaron el recurso de la legitimación de la fotografía en relación al texto: se reprodujeron imágenes que la misma Guardia Whasek había publicado en sus redes sociales, en las que la indiciabilidad del uniforme se constituye en un eje central de representación, invisibilizando los otros aspectos que la Guardia, -en los escasos momentos en que tuvo voz-, había manifestado, aspectos que constituyen el escenario silenciado/invisibilizado, el “fuera de foco” en las tomas fotográficas. Sólo en algunas oportunidades, carteles de la Guardia se suman a los tópicos de representación fotográfica junto a la centralidad del uniforme. Por un lado, la vestimenta conlleva a las representaciones de la alteridad amenazante. Por otro lado, se omite la referencia a la opción de ese tipo de uniforme que su vocero, Fabian, había referido como una elección que se basaba en una elección simbólica y política relacionada con el monte chaqueño: “nos uniformamos con los colores del monte. De ese monte que defendemos, del que depende nuestra vida. Y se asustan. A nosotros en cambio nos asusta más la inseguridad en la que vivimos. La ausencia del Estado” (*Canal Abierto*, 25/3/2019).

El sintagma de la “fuerza paramilitar” que se presenta en los orígenes del conflicto repite categorías del lenguaje técnico policial a la vez que remueve los lugares de la memoria relacionados con la violencia política de los ‘60 y ‘70 en Argentina y en el Chaco, en particular Nueva Pompeya con la denominada por la prensa de entonces

3 Advertimos que la prensa utilizó indistintamente “whasek” y “washek” para la denominación de la guardia. La autodenominación corresponde a la primera.

“monja guerrillera”⁴ (Leone, 2019). El mencionado sintagma también se vincula con la demonización del indígena que la prensa acusó en diferentes momentos en que los reclamos indígenas afectaban los intereses de sectores hegemónicos, como ocurrió con el rol de la prensa en torno a la Masacre indígena de Napalpí de 1924 (Giordano, 2004: 134-135). Pero también fueron conceptos que se hicieron presentes en la prensa chaqueña en relación a los “gauchos armados” como Mate Cosido, “Tata Miño”, Zamacola, los hermanos Velázquez, entre otros (Barrios y Giordano, 2018). La articulación de un lenguaje policial en la prensa y la presencia de las noticias en la sección de Policiales, criminaliza la acción de la Guardia desde la misma generación de la noticia, y obtura cualquier posibilidad al lector de considerar otros aspectos de la problemática que las comunidades ponían de manifiesto. Lazzari y Lenton (2018), al analizar el caso mapuche al sur de Argentina, plantean una dinámica de la construcción discursiva mediática análoga al caso de la guardia comunitaria.

De este modo, al recurrir a sitios de la memoria relacionados con los grupos armados revolucionarios en el contexto de represión estatal de décadas pasadas, al mismo tiempo que resignificar el imaginario del “indio alzado” y del “malón”, se conjugan dos alteridades amenazantes: el indio y el guerrillero.

Otro sintagma que se repite con fuerza en las noticias de portales digitales es el que refiere a una “tensión” social cada vez que la Guardia actúa en el territorio. *La Voz del Chaco*, subió el tono de la tensión al referirse a una posible “guerra” entre los vecinos criollos y los miembros del grupo wichí (*La Voz del Chaco*, 29/11/2021).

Algunos de los sentidos que se movilizan en este tipo de representaciones se apoyan en la configuración de alteridades racializadas siempre en confrontación con el orden estatal y con un “nosotros/blanco/criollo”. Siguiendo a Hall (2010), podemos observar meca-

4 Nos referimos a Guillermina Hagen, vinculada a la iglesia militante tercermundista. En la década del setenta, su accionar desde la pastoral aborigen en el Chaco, en particular en Nueva Pompeya, no solo le valió el mote de “monja guerrillera” por parte de la prensa local, sino también su arresto por parte del Gobierno militar.

nismos de representación discursiva y formas de auto-adscripción como de interpelación a partir de una suerte de reconfiguración (o transconfiguración) de los sujetos-personas individuales mediante el uso de diversas totalidades ideológicas como “comunidad”, “nación”, “pueblo”, “ciudadanía”, “paz social”, etc. Estas reconfiguraciones responden a una mirada que se sedimenta en representaciones históricas racializadas y subalternizadas (Cebrelli y Arancibia, 2007). De este modo, aquellos grupos o personas que enfrentan a la Guardia comunitaria son presentados como una totalidad que apela a calificativos con pretensiones absolutas como pueblo o comunidad, desplazando al lugar de la parcialidad violenta al indígena-Guardia comunitaria.

Cabe destacar que mientras se visibilizaba y criminalizaba a la Guardia Whasek, los abusos y violencia contra la población indígena en el Impenetrable chaqueño eran generalmente silenciados o aparecían en portales digitales alternativos reconocidos por su discurso indigenista (*Indymedia*, 2/3/2019). Sin embargo, en estos casos, la proliferación de la noticia se hace a partir de un sujeto indeterminado, en general expresado en tercera persona del plural: “golpearon”, “abusaron”. Las noticias que refieren al accionar de la Guardia comunitaria, en cambio, siempre tiene un sujeto agentivo claro, preciso y bien identificado.

“Indio Permitido/Tradicional” vs “Indio Negado/Guerrillero”. La Escalada del Conflicto

La multiplicación de la “guerrilla” indígena se alerta en los medios. La “fuerza paramiliar” de principios de 2019 se convierte en “guerrilla”. Esto sucede un año después de los registros antes mencionados y en un momento en que la pandemia del Covid-19 afectaba especialmente al Chaco que desde mediados de marzo de 2020 se encontraba en total aislamiento. Uno de los momentos centrales del conflicto se produjo a partir de la difusión de un video de una mujer cuyo auto-

móvil fue retenido por representantes de la Guardia: mientras en un primer momento la prensa dio voz a los indígenas quienes sostenían que la retuvieron porque transportaba droga y comunicaron a la policía para que se presentara e hiciera cargo de la situación, luego las noticias no siguieron el caso policial referido a este tráfico, sino que discurso e imagen se orientaron a vincular el hecho a la “guerrilla” indígena. Así, la prensa provincial y nacional difundió este video, vinculando a la Guardia Whasek con las FARC (Gasulla, 2020); o referenciando a su entrenamiento militar en Bolivia durante el gobierno de Evo Morales (*Norte*, 2/5/2020).

Ante la escalada del conflicto, la prensa anunciaba que el gobernador de la provincia, Jorge Capitanich, se trasladaba a la zona para atender el “conflicto”. Bajo el título “Capitanich llega a El Sauzalito por el conflicto con la guardia wichi”, *Norte* informaba que:

la comitiva tiene un marcado interés de encontrar una solución a esta nueva escalada de tensión en toda la zona debido a situaciones que se han generado con integrantes de esta agrupación, inclusive con serios roces con amenazas e intimidaciones a miembros de la Policía del Chaco (28/4/2020).

Esta escalada del conflicto con la consecuente demonización de la otredad se corresponde con un discurso de alerta generalizada para la población de la región del Impenetrable. El Estado -a través de sus fuerzas policiales y referentes políticos- y algunos referentes de agrupaciones criollas eran quienes constituían las voces que permeaban los discursos periodísticos racializados, con citas indirectas o citas de la fuente. El diario *Norte*, haciéndose eco de la “alerta” de la agrupación *Fuerza criolla*, informaba sobre la aparición de la guardia Wunhaws en Miraflores, considerada una “ramificación” de la guardia Whasek, a la vez que en un Comunicado catalogaba a esta última como “grupo guerrillero” (19/5/2020).

Estos “guerrilleros” también eran presentados como secuestradores:

Es grave la situación en la zona de El Impenetrable, con respecto a la presencia de la fuerza paramilitar aborígen. Los últimos días registraron episodios con intervención policial y ahora se recrudecieron al punto de una presunta instigación a secuestrar agentes (*La Voz del Chaco*, 16/5/2020).

Al igual que lo manifestado en la prensa de principios del siglo XX en el Chaco cuando se planteaban enfrentamientos entre indígenas y criollos (Giordano, 2004), las voces criollas emergían con legitimidad en la prensa. “Estamos convocando a la unidad de todos los criollos, porque vemos que este grupo paramilitar armado y violento, está presto a instalar una filial en Miraflores”, aseguró Rojas en diálogo con César Medina para Radio Fan Castelli 96.9, “esto genera una preocupación en toda la población criolla” (*Chaco en línea*, s.f.).

Las imágenes insertas en las noticias y los epígrafes que las acompañaban, resaltaban el uniforme militar -o “tipo militar” como algunas referencias indicaban-, pero también comenzaron a incorporarse fotos del Gobernador, carteles de la Guardia, y en particular nos interesa una caricatura incorporada al cuerpo de la noticia por *Norte*, donde se representan simbólicamente “juegos de poder” que se enfrentan. Nuevamente el uniforme aparece como símbolo de la Guardia, mientras el gobernador y su equipo -la Ministra de Seguridad es señalada en el texto y caricaturizada- con la imagen de un móvil policial en segundo plano se representan en tanto el poder político/ de seguridad del Estado. Si bien la pandemia uniformiza a todos en relación al uso de tapabocas, la imagen de la guardia y su relación con el texto se sedimenta también en las representaciones sobre grupos guerrilleros y el anonimato que el hecho de taparse el rostro implicaba. Es posible a la vez relacionar con lo que Penagos-Carreño (2015) ha expresado en su análisis de la imagen de las FARC en la prensa, la

que remite a los planos bélico-militar, político y moral. En la relación dialógica imagen-texto de la prensa chaqueña en esta escalada del conflicto se pueden entender las mismas connotaciones que plantea este autor: “guerrilla comunista” (en el caso de la Guardia por su vínculo con Bolivia) o “narcoguerrilla” (cuando se la asocia a las FARC).

En trabajos previos (González, 2019) hemos advertido las posibles tensiones que pueden surgir entre formas de representación de lo indígena como “aceptable/permitido”, relacionados con el folclore o el patrimonio cultural, y otras menos toleradas que, en general, se relacionan con su accionar político sobre el territorio. La dialéctica entre el indígena “permitido” y el “negado”, en términos de Albó (2009), se manifiesta en este tipo de representaciones de esos mismos “sujetos tradicionales” pero que, sin embargo, son vistos como amenazantes cuando esa alteridad opera en el plano de las luchas políticas. De tal modo, mientras otras noticias sobre las comunidades originarias que se publicaban en la prensa eran afirmativas de lo “permitido” -indígena artesano, indígena cineasta, indígena reivindicando derechos históricos-, cuando las demandas se articulaban con demandas contemporáneas, el sujeto indígena se convertía en “negado”.

Semiosis de Sanación. Hacia una “Resolución” del conflicto

La “resolución” del conflicto fue presentado por la prensa, en correspondencia con el discurso estatal, desde la desarticulación que sustentaron las representaciones del “indio alzado”, “negado” y “guerrillero”, y retomando el camino de la “paz social”. Esta solución implicaba una conversión de la Guardia Comunitaria Whasek en “guardia ambiental, en el marco de una política ambiental del Estado provincial arti-

culada con ONGs” (*Chacodiapordia*, 31/8/2020). Anunciando la reconversión luego de un “acuerdo”⁵, el portal *Chacoonline* manifestaba:

Los líderes de la guardia, patrocinados por la Secretaría de Derechos Humanos y Géneros y el Estado Provincial, logran un acuerdo en el que ambas partes se comprometieron a puntos de cumplimiento recíprocos para garantizar la paz social y la defensa de los derechos de la comunidad (s.f.).

Por su parte, *Norte* titulaba la noticia “Acuerdo histórico: la guardia Washek (sic) se constituyó en agente ambiental” mientras en la bajada informaba que “La organización entregó sus armas y uniformes y recibió por parte del Estado los nuevos elementos necesarios para desempeñarse en la protección y defensa del ambiente” (*Norte*, 21/7/2020), noticia acompañada por una fotografía, que mostraba autoridades e indígenas frente a numerosos uniformes dispuestos en el suelo que repite las representaciones de objetos decomisados por la fuerza policial en tanto regímenes de verdad/testificación de la acción estatal, que sigue criterios de construcción de imagen-prueba de los registros policiales.

Esta predominancia contemporánea del ecologismo estatal se conjuga con la histórica atribución esencialista de una filosofía ecologista primitiva para los pueblos indígenas (Gordillo, 2006), que se articula con la representación del “indio permitido”, donde nuevamente permea una mirada racializada. El imaginario del indígena como guardián de la naturaleza no solamente es sostenido por el Estado u ONGs ambientalistas, sino también por diversos emprendimientos turísticos privados y estatales. Al respecto, Gómez (2013) analiza las representaciones del indígena y su filosofía “ecologista” a partir de la práctica del “turismo de aventuras” y la mercantilización de la cultura. Los pueblos originarios de la provincia del Chaco, histórica-

5 Concepto que retoma, en su densidad histórica, los “acuerdos” o “paces” hispano-coloniales. En el Chaco, una de estas “paces” más simbólicas fue el acuerdo de pacificación entre caciques mocovíes y el gobernador Gerónimo Matorras en 1776.

mente sometidos a relaciones asimétricas de poder, son presentados y referidos por las variantes de turismo aventura, turismo ecológico y turismo cultural promovidas por el Estado provincial. En esta línea, la presencia de los indígenas como Guardia ambiental no solamente los desprovée de una alteridad amenazante, sino que los enmarca en los sitios tradicionales de la memoria desde los cuales la sociedad dominante ha tendido a considerarlos.

Así, imagen y texto se complementan en una representación del fin de la amenaza que puede pensarse como una “semiosis de sanación” (Santander y Amoine, 2006)⁶.

La desarticulación de la amenaza que representa la guardia, según la prensa, no se produce sin, al mismo tiempo, operar sobre el objeto mismo. En este caso, la marcación diferencial de los cuerpos con un uniforme no militar, contribuye a sanear el trauma y alejar de los lugares de la memoria la idea del indio guerrillero.

También resulta relevante que en esta instancia de “resolución” del conflicto se comenzó a dar voz a la Guardia, que denunciaba la criminalización de que eran objeto; las imágenes que se incluían en las noticias mostraban a sus integrantes con nueva vestimenta, como también escenas de ayuda social comunitaria, imágenes que también eran tomadas de las redes sociales de la misma Guardia (*Norte*, 16/8/2020). Desde la voz de los indígenas, se presentaba el “acuerdo” como un logro de visibilización de sus problemáticas y manifestaban que “de alguna manera obligó a mirar al pueblo wichí y a la guardia comunitaria. Y en algunas cuestiones muy pequeñas estamos teniendo avances” (*Norte*, 12/6/2020).

Además de acentuar el discurso de vigilancia y seguridad como privativos del Estado, en este discurso de sanación reaparecía el tema de la tierra entregada por el Estado a las comunidades indígenas.

La “resolución” del conflicto que supone esta semiosis de sanación tuvo –y continúa teniendo– voces que plantean que el “trauma”

6 Estos autores plantean el concepto “semiosis de sanación” para referir a formas de intervención signica sobre determinados objetos considerados “traumas”.

sigue presente y de los que la prensa se hace eco. A poco de haberse anunciado la reconversión de la Guardia, Roy Nikisch, diputado provincial en ese momento y ex Gobernador del Chaco planteaba:

Con este procedimiento han quedado totalmente deslegitimadas las víctimas del accionar de la Guardia Whasek, quienes han soportado la gravedad de sus actos. Esta organización tenía armas, uniforme, detenían a personas, impedían su libre circulación y otra vez lo siguen haciendo con todos esos atributos ilegales. ¿Se debe perdonar esto y quedar impune a través de una conciliación? Al Poder Ejecutivo le corresponde actuar para solucionar este conflicto que no quiso o no pudo resolver. Esta situación, indudablemente traerá en el futuro consecuencias lamentables para la paz social de esa zona (*Chacoonline*, s.f.).

Reflexiones Finales

El discurso de la prensa chaqueña en relación a la Guardia Whasek, si bien tuvo momentos diferenciales y medios que acusaron una mayor estigmatización y racialización de los cuerpos, las prácticas y las identidades, se sostuvo en la distinción que permea las representaciones sobre lo indígena en la sociedad argentina que responde a aquello que esperamos que el indígena pueda ser y hacer –el “indio permitido”– y aquellos otros lugares que no puede ocupar –el “indio negado”. El surgimiento y accionar de la guardia indígena Whasek, – que planteaba la ausencia del Estado y tomaba atributos simbólicos y fácticos de aquel–, impugna un elemento central de los Estados modernos como es el monopolio de la seguridad sobre el territorio. Ello se encuentra en el campo del “indio negado”.

Para las representaciones dominantes, lo “autóctono” u “originario” como lexema clave suele operar también como “arcaico”, “tradi-

cional” y “folklórico”, asociado a una mirada racializada ubicada en un pasado lejano y distante, que merece ser respetado, rescatado e incluso reproducido, bajo ciertos contextos ritualizados y “controlados”. En cambio, la agencia política y la acción territorial de la guardia subvertía ese estado y la convertía en amenazante, por lo que no puede ni debe ingresar dentro del indígena aceptado y tolerado porque no se corresponde con la “autoctonía”.

Los reclamos políticos que impugnan el poder de policía y operatividad sobre el territorio del Estado, actualizan otro lugar del pasado, (re)actualiza discursivamente otras representaciones del pasado que se vinculan al indio negado/criminal/guerrillero, fuerza amenazante y potencialmente destructiva para una totalidad que es el “pueblo” o la “comunidad”. Así, la Guardia Whasek ocupa, en el discurso textual y visual de la prensa, los sitios de la memoria reservados al malón del pasado lejano o las fuerzas guerrilleras del pasado reciente. Es en este punto donde, como hemos tratado de mostrar a lo largo de este trabajo, las formaciones discursivas en torno al “indio alzado” cada vez que los indígenas movilizan reclamos políticos que impugnan o interpelan al Estado moderno, resurgen y reaparecen, con matices y algunos rasgos novedosos (como la fuerza “paramilitar”) pero que sigue alentando la antigua tensión entre el indio “permitido” y el “negado”.

La “resolución” del conflicto con la reconversión de la “guardia ambiental” proyecta imaginarios occidentales y románticos sobre los indígenas como “guardianes de la naturaleza”, al mismo tiempo que “desmarca” a la guardia de una alteridad “amenazante”: devuelve lo “autóctono”, lo “primitivo”, la relación con la naturaleza como lo “permitido”.

Referencias Bibliográficas

Albó, X. (2009). Del indio negado al permitido y protagónico en América Latina. En I. Sichra (ed.). *Atlas sociolingüístico de pue-*

- blos indígenas en América Latina*. II, (pp. 981-1003). Unicef/Funproeib Andes.
- Barrios, C. y Giordano, M. (2018). Violencia, memoria y mito. Espectacularización de la muerte en la fotografía de Isidro Velázquez. *Estudos Ibero- Americanos*, (pp. 64-75), 44 (1).
- Bourdieu, P. (2012). Bosquejo de una teoría de la práctica. Prometeo.
- Cebrelli, A. y Arancibia, V. (2005). *Representaciones sociales. Modos de mirar y de hacer*. CEPIHA-CIUNSa.
- (2007) Sobre el espesor temporal de las representaciones sociales en el discurso periodístico. Los aborígenes en la prensa local: 2006-2007 y 1859. En *Actas de las XII Jornadas Interescuelas de Historia*. UNT.
- Fairclough, N. (1989). *Language and power*. Longman.
- Foucault, M. (1984). *L'Archéologie du savoir*. Gallimard.
- Gasulla, L. (2020). Qué es la guardia Washek. *Periodismo & Punto* (27 de abril de 2020). . Recuperado el 21/22/2021 de <https://periodismoypunto.com/2020/04/que-es-la-guardia-washek-el-grupo-paramilitar-que-controla-pueblos-y-campos-del-impenetrable-chaqueno>
- Giordano, M. (2004). *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. Al Margen.
- Gómez, S. (2013). Pueblos originarios y turismo en la provincia del Chaco: construcción de “lo indígena” y mercantilización de la cultura. *Cuadernos de Antropología*, (pp.105-125), 9,.
- González, R. E. (2019). (De)construcción del lenguaje sobre la alteridad indígena en dos leyes pertenecientes a la política cultural de la provincia de Chaco (Argentina). *De Prácticas y Discursos*, (pp.33-61), 8 (12).
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Prometeo.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envió Editores.

- Lazzari, A. y Lenton, D. (2018) Domesticar, conquistar, reparar: ensayo sobre las memorias argentinas del olvido del indígena. *Etnografías Contemporáneas*, 4, Edición Especial, (pp. 63-80).
- Leone, M. (2019). “Por la liberación del indígena”. Trabajo pastoral y procesos de organización política indígena en la región del Chaco argentino (1965-1984). *Sociedad y Religión*, (pp.112-141), 51, XXIX.
- Mitchell, W. T. J. (2005). “No existen medios visuales”. En J. L. Brea (Ed.). *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Akal. (pp.17-25).
- Mitchell, W. T. J. (2019). *La ciencia de la imagen. Iconología, cultura visual y estética de los medios*. Akal.
- Penagos-Carreño, J. (2015). 1984 Representaciones de las Farc en la prensa: guerrilla comunista o narcoguerrilla. *Palabra Clave*, (pp.12-40), 18(1). Recuperado de: <https://bit.ly/3cZXoBm>
- Quevedo, C. y Giordano, M. (2021). La producción turística del Impenetrable chaqueño: avanzadas capitalistas, naturaleza y territorio. *Revista Colombiana de Sociología*, 44 (2). Recuperado de: <https://bit.ly/3BJYYBE>
- Romero, J. y Quevedo, C. (2015). Alteridad indígena y noticiabilidad: el camino al Récord Guinness. *Question* 1, 47. Recuperado de: <https://bit.ly/3Q6ZbU3>
- Santander, P. y Aimone, E. (2006). The palace of La Moneda: From the trauma of the hawker hunters to the therapy of the signs. *Semiotica*, 158, (pp.365- 382).
- Tagg, J. (2005). *El peso de la representación*. Gustavo Gilli.

Fuentes Periódicas

- Canal abierto* (25 de marzo de 2019). *Autodefensa wichí en el Chaco*. Recuperado el 30/11/2021 de <https://bit.ly/3vFkaFm>

- Chacodiapordia* (31 de agosto de 2020). *Reglamentaron la ley y presentaron el Programa de Voluntariado Ambiental*. Recuperado el 10/11/2021 de <https://bit.ly/3bBIgdd>
- Chacoonline* (s.f.) *Organización paramilitar pasa a ser guardia ambiental*. Recuperado el 10/11/2021 de <https://bit.ly/3Qm4H4L>
- Chacoonline* (s.f.). *Nikisch: “A la Guardia Comunitaria Ambiental Whasek sólo se le ha cambiado la fachada”*. Recuperado el 22/11/2021 de <https://bit.ly/3oZL3Ql>
- Chaco en línea (s.f.). Darío Rojas: “El problema no es con el pueblo indígena sino con este grupo que, a través del atropello y la provocación, va tomando terrenos”. Recuperado el 10/11/2021 de <https://bit.ly/3zUmM3x>
- Huerquen* (10 de abril de 2019). “*Nuestro territorio nos necesita*”- *Guardia Comunitaria Whasek Wichí del Chaco. Entrevista a Ariel Fabian*. Recuperado el 3/11/2021 de <https://bit.ly/3Ph75Jn>
- Indymedia* (2 de marzo de 2019). *Chaco: Abusaron, golpearon y tiraron en un club a una nena wichí*. Recuperado el 20/11/2021 de <https://bit.ly/3JB2MY8>.
- La Voz del Chaco* (26 de febrero de 2019). *Pueblos originarios habrían formado una fuerza paramilitar*. Recuperado el 20/11/2021 de <https://bit.ly/3QoY1Tz>
- La Voz del Chaco* (7 de marzo de 2019). *El Estado mandó tropas al norte por el caso de los wichís armados*. Recuperado el 20/11/2021 de <https://bit.ly/3P28mnk>
- La Voz del Chaco* (30 de marzo de 2019). *El Zauzalito al borde de una guerra entre vecinos y la guardia wichi*. Recuperado el 29/11/2021 de <https://bit.ly/3oWN2oH>
- La Voz del Chaco* (16 de mayo de 2020). *La protesta whasek incluye presunta amenaza de secuestros*. Recuperado el 5/10/2021 de <https://bit.ly/3P0uGNZ>
- Norte* (9 de marzo de 2019). *Denunciaron que un integrante de la Guardia Comunitaria Washek fue atacado*. Recuperado el 5/11/2021 de <https://bit.ly/3bufvPH>

- Norte (28 de abril de 2020). *Capitanich llega a El Sauzalito por el conflicto con la guardia wichí*. Recuperado el 30/11/21 de <https://bit.ly/3Svy1HM>
- Norte (2 de mayo de 2020). *El gobernador frenó a la guardia wichi cuanto las tres étnicas cuentan con una transferencia de tierras sin precedentes*. Recuperado el 30/11/2021 de <https://bit.ly/3cWL6tt>
- Norte (19 de mayo de 2020). *Alertan sobre la creación de una réplica de la guardia comunitaria en Miraflores*. Recuperado el 4/11/2021 de <https://bit.ly/3zYRp8T>
- Norte (12 de junio de 2020). *La guardia ambiental Whasek está logrando la unificación que faltaba*. Recuperado el 30/11/2021 de <https://bit.ly/3vNy5cj>
- Norte (21 de julio de 2020). *Acuerdo histórico: la guardia washek se constituyó en agente ambiental*. Recuperado el 23/9/2021 de <https://bit.ly/3P5u0XU>
- Norte (16 de agosto de 2020). *Integrantes de la guardia whasek lamentan que sigan intentando criminalizarlos*. Recuperado el 23/10/2021 de <https://bit.ly/3QtxgNT>

III. POLÍTICAS DE INCLUSIÓN/EXCLUSIÓN

CULTURAS EN DISOLUCIÓN:

La exclusión de los pueblos originarios en Brasil

Renato Dias Baptista¹

Resumen

En Brasil, los pueblos originarios actualmente suman 896,917 personas y representan cerca de 0,47% de la población total (IBGE). Ese número, sensiblemente inferior al de la época colonial, es uno de los indicadores sombríos que compone la historia de estos pueblos. Sin embargo, hoy la muerte tiene múltiples caras que, entre tantos espacios, también se encuentra mimetizada en los discursos políticos llevados en dirección a superficialidad. Poco se habla cuando muchos prefieren que ellos no existan. Así, los pueblos indígenas son eliminados, ignorados, caricaturizados y reprimidos. En los periódicos la información es, cuando ocupa las portadas, una narradora de la muerte, y esa muerte tiene diferentes expresiones. Delante de esa complejidad, el objetivo es presentar una reflexión crítica sobre la exclusión de los pueblos originarios en Brasil.

1 Universidade Estadual Paulista, UNESP. rd.baptista@unesp.br

Introducción

La disolución de las culturas de los pueblos originarios es concebida aquí como la acción de una cultura dominante en utilizar mecanismos para una integración forzada. Esta integración o ruptura puede ocurrir al limitar la capacidad de sobrevivencia, al ignorar sus derechos, al manipular la información y al construir la idea de que los valores de una cultura dominante representan los ‘deseos’ más profundos de una cultura dominada.

Con el tiempo, los miembros de las culturas debilitadas “permiten”, ante la asfixia, ingresar los valores dominantes. La alimentación sintética y cargada de toxinas, la educación gubernamental que ignora la cultura y la lengua de los pueblos originarios, la religiosidad corrosiva, la caricaturización, entre otros.

En Brasil, es posible observar estas acciones en la historia de los pueblos indígenas que fueron rehenes de los colonizadores. También es probable que, si fuera posible establecer una escala numérica, encontraremos los niveles más diferentes de esta disolución cultural indígena en Brasil. Cada grupo étnico está sufriendo actualmente una variedad de impactos según el lugar donde viven, la riqueza natural de su territorio o la proximidad de las ciudades. Si las acciones de destrucción son evidentes en los tiempos actuales, no es aceptable olvidar el camino histórico, la aniquilación silenciosa o silenciada y la muerte proclamada.

Uno de los signos más representativos de la exclusión es la imposición de un sometimiento cultural que, verbal o no verbalmente, obliga que los indígenas “deseen” ingresar al espacio “deseable” de la cultura no indígena. Cuando ingresan, son forzados en hacerlo a través de la parte inferior de la pirámide social brasileña, es decir, la base degradada, excluida y olvidada. Esta disolución cultural también es mediáticamente callada a pesar de la ocasional y ruidosa aparición en algunos de los medios de comunicación.

El dolor de los pueblos originarios a menudo se trata como un personaje, la encarnación de una idea que debe ser contada a todos. No obstante, toda esta narración en los medios de comunicación frecuentemente parece tener un elemento ficticio, algo que está ahí, pero poco se hace para solucionarlo.

Así, los pueblos originarios son representados como actores invitados que aparecen de vez en cuando para contar el mismo problema, es como una piedra de Sísifo con más de 500 años. Además, un mismo problema se cuenta como algo nuevo y, lamentablemente, también se escucha como algo nuevo. La forma de narrar se coloca en un grado mayor de importancia que el hecho narrado.

De este modo, una gran parte de la población brasileña, luego después de recibir una información, sea de un periódico tradicional o de la televisión, sobre la destrucción de las culturas indígenas, sencillamente cierra el periódico o apaga la televisión y cambia su realidad al disolverse en las redes sociales. Solo quedan restos de que “todo lo que pasa no es tan grave”, es una ficción que desaparece a la misma velocidad que surge. Los grandes medios de comunicación son volátiles e desean volatizar los sentimientos en hipervelocidad.

Presentar justificaciones injustificables por la muerte de los pueblos originarios fue, muy probablemente, una de las lecciones más oscuras de los colonizadores y que aún persiste en la mente colectiva. El colonizador siempre deja una huella profunda que puede ser observada en los artefactos y en la memoria. En este país continental llamado Brasil son más que un rol de la memoria, son traumas preservados, una represión que, al buscar la superficie, respira la masacre.

En ese escenario de muchos actores, el Gobierno y los medios de comunicación son a menudo protagonistas. El primero tiene fallas en el cumplimiento de la constitución de 1988, él segundo es el narrador de la muerte.

Dentro de la ideología política, las matanzas de indígenas son contadas como algo que ocurrió en otros tiempos y que, si continúan, representa algo para hablar solamente en el futuro.

Cuando Freud construyó la hipótesis que en la psique humana hay una zona inconsciente, también buscó demostrar que los factores que permanecen fuera de la consciencia de un individuo pueden ser operantes sobre el comportamiento. Aquí, como una provocación intelectual, puedo decir que ese individuo/sociedad de tiempo en tiempo rescata los monstruos que anhelan el fin de los pueblos originarios.

En Brasil existen imágenes estandarizadas que desde temprano son enseñadas. Son imágenes que contienen la negación de los indígenas, algo muy observable en narraciones que cargan el concepto de muerte - *de los indígenas* - como algo “necesario para el desarrollo brasileño”. Cuando la herida se abre o cuando representantes de los pueblos originarios protestan en Brasilia, ellos son considerados fantasmas que deben ser ignorados. Así, la muerte es reconfigurada *semánticamente* para que los indígenas y sus defensores miren la puerta de los cementerios mientras una gran parte de la población pueda continuar a ver las telenovelas o el próximo partido de fútbol.

Tan presente y tan olvidado

Desde 1500 hasta la década de 1970, la población indígena brasileña disminuyó drásticamente y muchos pueblos se extinguieron. La desaparición de los pueblos indígenas pasó a ser vista como una contingencia histórica, algo lamentable pero inevitable (PIBSocioambiental, 2021a). En datos oficiales, en Brasil los pueblos indígenas hoy suman 896,917 personas (IBGE, 2021) y representan cerca de 0,47% de la población total. Ese número es significativamente menor comparado con el periodo colonial, es uno de los indicadores del genocidio que compone la historia de estos pueblos originarios.

Sin embargo, en Brasil se muere, aunque se permanezca vivo, ya que la muerte tiene sus múltiples significados. Según Ribeiro (2006), es de todo probable que la población indígena tenga alcanzado 5 millones en 1500 y que fueran reducidos para 4 millones un siglo

después, con las muertes por las epidemias y las pestes traídas por los europeos y por la guerra. No según siglo, de 1600 a 1700, prosigue la reducción de la población provocada por las epidemias y por el trabajo esclavo, bien como el exterminio en la guerra, reduciendo la población indígena de 4 para 2 millones.

De 1700 a 1800 otro millón, pues los indígenas luchaban contra los franceses en Guanabara y Maranhão y contra los holandeses en la Paraíba, reduciéndose de 2 para 1 millón. Ese último millón fue menguando, desde entonces, con la ocupación de vastas áreas forestales en Minas Gerais, São Paulo, Paraná y Santa Catarina con la abertura de amplias frentes de expansión en Brasil central y en la Amazonia (Ribeiro, 2006).

En Brasil, a pesar de haber un intento en eliminar los pueblos originarios, hay millones que son poseedores de un ADN indígena. Según Pena (*Revista Fapesp*, 2000), tres en cada cinco brasileños, o equivalente a cerca de 95 millones de personas, cargan en cada célula del cuerpo una herencia genética que proviene de los indígenas o de los africanos y se preserva por medio de las madres a lo largo de las generaciones. Aunque desde 1500 el número de nativos en Brasil tenga reducido del original, el número de personas con ADN mitocondrial amerindio tuvo una ampliación en cerca de 10 veces.

Ese ADN es muchos más que una herencia genética, él engendra nuestra sociedad. No obstante, cualquier reconocimiento de esa realidad puede generar obstáculos al encantamiento con un neoliberalismo sin pesadumbres.

Hoy la muerte es mimetizada en los discursos políticos, en la superficialidad temática en las escuelas, en la inclusión forzada al medio urbano, en la destrucción de las florestas y en los estilos nebulosos de comunicación utilizados por los principales medios de comunicación del país. Poco se habla de las masacres ya que “la muerte no existe a los que no están vivos”.

En el mito de la etnia *paresi*, Maisö representa a madre primaria, es la mujer de piedra. De ella nacen los ríos y los seres humanos. Estos, sin embargo, en ese parto singular, nacieran de piedra. Solamente

más tarde ganan la condición carnal (Donato, 1989, p. 159). Metafóricamente, la evolución al humano no aparenta una simetría, muchos todavía están empedernidos. Esa parte de la humanidad que se quedó en la primera etapa evolutiva y que queda sumisa al neoliberalismo está incapacitada de sentir el dolor de las masacres, son masacres amplias de lo que escriben en los periódicos de noticias. El término de autodenominación de Paresi es Haliti, que puede traducirse como “personas” en una referencia explícita a la humanidad en oposición a los animales, o como “personas” para indicar una identidad de grupo más inclusiva (PIB.socioambiental.org, 2021b).

La narración de la masacre

La mitad de la población no conoce nada que no tenga salido de un tubo – *la televisión*. Esa frase de Beale, uno de los personajes de la película ‘Network (1976)’, hace en ficción un análisis de la realidad. Es una idea que vincula con la hipótesis de que la vida, antes de ser absorbida por las personas, pasa por un filtro, representando algo como: ‘si no está en la televisión no existe’.

Décadas después de esa película es posible afirmar que, cuando hablamos en ‘conocimiento socializado’ por los medios de comunicación más populares, hubo una extensión de los filtros y estos se convirtieron en pantallas rediseñadas. Si en otros tiempos, el control estaba concentrado en la televisión, hoy ella comparte ese espacio con otros ‘tubos’ que son más rápidos e interactivos.

Después de los filtros mediáticos los mensajes son direccionadas a los nuestros sistemas mentales que, en la opinión de Morin (1986) filtran la información, así ignoramos lo que *no* queremos saber y el núcleo de nuestra ideología está sometida al control de la información. Tenemos una cadena de filtros donde muchas temáticas son olvidadas u ocupan espacios reducidos en determinados periodos.

Los pueblos originarios no son destaques frecuentes a pesar de toda la historia que ellos tienen en nuestra cultura. Los intereses que no son de los indígenas o la manipulación de las informaciones sobre los intereses indígenas están en los discursos de los grupos que sueñan con el neoliberalismo.

El presidente brasileño Jair Bolsonaro, por ejemplo, en transmisión en las redes sociales en 2020 dice que “Cada vez más, el indio es un ser humano igual a nosotros” [sic]. En otra ocasión afirmó “Nosotros estamos liberando los indios” algo como un proyecto en que “el indio cada vez más produciendo, como los *paresis*, un orgullo para nosotros” (Soares, 2021).

Hace cerca de 15 años, el pueblo Haliti Paresi aprendió las técnicas sobre el cultivo de granos. Hoy, las cuatro principales cooperativas de la etnia siembran cerca de 20 mil hectáreas con la utilización de la mecanización agrícola que representan 1,7% del área total de dos Tierras Indígenas – Utiariti e Paresi – ubicada entre las ciudades de Campo Novo do Parecis, Tangará da Serra e Sapezal, en el Estado de Mato Grosso. La producción total de granos de esas asociaciones debe llegar a 76 mil toneladas de granos en las dos cosechas (FUNAI, 2021b).

Es necesario decir que palabras como esas son recurrentes en el discurso del presidente Bolsonaro y que, lamentablemente, representan el pensamiento de muchos en Brasil. También no son apenas actuales, ellas reverberan siglos.

Los intereses son típicamente direccionados a las riquezas de los territorios indígenas, cuando son los metales y piedras preciosas, es la propia tierra que recibe atención de los grandes agricultores. El mejor camino de la manipulación es direccionar los pueblos originarios a los intereses neoliberales. Algunos son “convencidos a prosperar” en las ciudades o en hacer parte de los intereses urbanos. Comúnmente, son manipulados por el sistema, llamados para un juego que ellos no están acostumbrados.

Sin embargo, la estrategia está en las palabras del presidente brasileño: ¿Por qué el campo está feliz con nosotros? Nosotros no marca-

mos más tierra indígena. Usted queda pensando cómo es posible que 10 mil indígenas tengan un área equivalente en dos veces al Estado de Río de Janeiro, como los yanomamis. Llega, no es posible más porque la intensión de eso es inviable para la agricultura y el agronegocio en Brasil (*Jornal de Brasília*, 2021).

Esas palabras, sin ninguna reflexión, desafortunadamente son capaces de convencer una gran parte de la población. Esa caracterización es como una síntesis de la ideología política o, como dice Orwell (2020), el discurso y los textos políticos representan la defensa del indefendible.

Hechos como este no son una situación episódica, aunque el Gobierno hoy ignore los derechos de los pueblos indígenas, la historia de la crueldad nunca cesó. Si observamos un calendario que mira hacia atrás, tendremos un hecho de destrucción de los pueblos originarios en cada pequeño lapso de tiempo. Cuando miramos hacia el futuro, no hay suficientes acciones para un cambio de esa realidad y el pasado siempre es presente.

Hambury Tenison, hace más de 50 años, cuestionaba que las autoridades brasileñas quieren acelerar los procesos de integración de los indígenas y que de hecho no hace más que generar aceleración de su desaparición. Otra alternativa es condenarlos a que se unan a las miserables hordas que se aglomeran en las cercanías de las grandes ciudades para morir, privados de todo, en un mundo que es totalmente lejano de ellos (*Jornal do Brasil*, 1971).

Entre tantos hechos, en el día de conmemoración al 'Día del Indio', en 19 de abril de 1997, mientras el cacique de la tribu Pataxó Hã-hã-Hãe Galdino Jesus dos Santos, 44 años, dormía en una parada de autobús en Brasilia, cinco personas utilizaron alcohol para quemar vivo al indígena (Peres, 2018).

A propósito, en Brasil la fecha del 19 de abril fue establecida para conmemorar el Día del Indio. Históricamente, esta fecha resultó de un hecho ocurrido en 1940, entre el 14 y el 24 de abril, cuando se llevó a cabo el I Congreso Indígena Interamericano, que se llevó a cabo en Pátzcuaro, México. En Brasil, esta conmemoración se oficia-

lizó a través del Decreto Ley No. 5.540, de 2 de junio de 1943, con el objetivo de mostrar a la población brasileña cuánto contribuyeron los pueblos indígenas a su formación y también a las diferentes prácticas culturales de las etnias indígenas (Justiça de São Paulo, 2022).

Es uno de muchos acontecimientos que identifican un país donde la brutalidad está abierta y hacen eco a los representantes de los organismos institucionales como el Teniente del ejército brasileño que es coordinador de la FUNAI y que dice que podría ‘meter fuego’ en indios aislados en el Amazonas. Esa declaración ocurrió durante una reunión en un pueblo indígena en el ‘Vale del Javari’ (Folha de São Paulo, 2021a). Otro aspecto importante, según la consejera especial de la ONU, Alice Nderitu, es que hay riesgos para los indígenas en Brasil y que la Comunidad internacional no lleva en serio las alertas de genocidio (Folha de São Paulo, 2021b).

El CIMI (2021a) también destaca la situación de los pueblos indígenas en Brasil y una serie de ataques contra los pueblos Guaraní y Kaiowá, en Mato Grosso del Sur, y la falta de providencias para garantizar la seguridad de los pueblos Yanomami y Ye’kuana, en Roraima. Aún según el CIMI existe una “falta de voluntad y/o una incapacidad de promover reparación” a los pueblos indígenas víctimas de la violencia sistemática en Brasil.

Sin embargo, la muerte llega de muchas formas. Datos oficiales de la Secretaria Especial de Salud Indígena (SESAI) y secretarías estatales de salud informan que ocurrieron 113 asesinatos de indígenas en 2019 (CIMI, 2021b). Según el CIMI (*Ibid.*), de forma sistemática, las diferentes violencias contra los pueblos indígenas y sus comunidades están relacionadas con la disputa por la tierra. Fue registrado los siguientes datos en 2019: abuso de poder (13); amenazas de muerte (33); racismo y discriminación étnico-cultural (16); intento de asesinato (25); y violencia sexual (10); llegando al total de 277 casos de violencia practicadas con la persona indígena en 2019. Este número es más que el doble del total registrado en 2018 que fue de 110 casos.

El suicidio entre los indígenas también tuvo un crecimiento y, según los datos del Ministerio de Salud/Brasil (2020) a pesar del reducido número de óbitos en comparación con la población blanca y negra, la población indígena presentó un riesgo más grande de muerte por suicidio, con una tasa de 17,5 óbitos por 100 mil habitantes. Ese riesgo fue 2,9 veces superior al observado para blancos y 3,1 veces superior al observado para negros. Fue verificado que, también, un riesgo más grande de muertes entre adolescentes y adultos jóvenes, en los grupos de edad de 15 a 19 (41,1 muertes por 100 mil hab.) y 20 a 29 años de edad (37,5 muertes por 100 mil hab.) que concentró 62% del total de óbitos por suicidio en ese grupo racial.

Sobre la evolución de la mortalidad de los indígenas por suicidio, hubo un crecimiento de las tasas entre 2010 y 2018, variando de 12,2 para 18,4 óbitos por 100 mil hab., un aumento de 50,9%. Ese aumento fue sustancialmente más grande que el observado para la población general, donde las tasas variaron, en el mismo período, de 5,2 para 6,3 óbitos por 100 mil habitantes, un crecimiento de 20% (Ministerio de Salud/Brasil, 2020).

Desde otro punto de vista, está también la muerte de la cultura en manos de aquellos que demuestran tener la concepción que su cultura es superior. Un ejemplo de esto es destacado por Mori (2021), él resalta que muchos misionarios que buscan la “conversión” de los indígenas critican las costumbres y modos de vida tradicional, como ocurrió con los Paiter Suruí.

Como muy bien dice Vargas Llosa (2013), nadie puede negar la presencia que el tema religioso tiene en vida social, política y cultural contemporánea, probablemente igual o superior a la que tenía en el siglo XIX, cuando las luchas intelectuales y cívicas favorables o contrarias al laicismo eran preocupación central en gran número de países de ambos los lados del Atlántico.

En Brasil hubo un crecimiento de las iglesias que buscan suprimir la cultura indígena con el propósito de llevar la evangelización. Ese mecanismo no genera interferencia solamente en los pueblos in-

dígenas que están más cercas de las ciudades. En tierras del pueblo Kumenê, ubicada en Oiapoque, a 590 Kilómetros de Macapá, una de las más aisladas comunidades indígenas en el extremo Norte del país. No obstante estar ubicada en medio de la floresta amazónica, ellos sufrieran la influencia de la cultura del hombre blanco. Una de las influencias fue la incorporación del protestantismo (Santiago, 2014).

La destrucción también es generada al fomentar el miedo de la propia cultura que, según Eagleton (2011), una cultura es aquél que vivimos, el afecto, relaciones humanas, memoria, parentesco, lugar, comunidad, satisfacción emocional y un sentido de significado.

De tan amplios significados se matan de diferentes formas. En 2019 un Xamã² de una etnia ubicada en el departamento de São Paulo, al ser preguntado³ sobre los rituales de espiritualidad, él pareció ser tomado por un dolor, era una pregunta que preferiría no escuchar. Pero ¿cómo dejar de hablar de algo que vivió? Algo que está en las entrañas de la cultura de los pueblos originarios. No era algo que solamente hace parte de la historia de su pueblo, pero algo que está en la historia de su propio cuerpo ya que en otros momentos él conducía rituales de espiritualidad. Entonces, después de un gran silencio que metafóricamente representaba al mismo tiempo para detenerse en un abismo que fue lanzado, él mira una iglesia construida muy cerca, baja su cabeza y dijo que la espiritualidad hoy tiene que ser de otra forma. No debemos revolver con “cosas oscuras” como antes, dijo.

Una de las caras de la cultura había cambiado para algo que debe ser olvidado, es como un instante que densifica la influencia de los procesos de evangelización en tierras indígenas.

Hay también otra asimetría en Brasil, una vez que en la Constitución brasileña está señalada que, “Son reconocidos a los indígenas su organización social, costumbres, idiomas, creencias y tradiciones, y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocu-

2 En Brasil el término Pajé es más frecuente en la denominación del líder espiritual en las comunidades indígenas.

3 Datos de investigación del autor.

pan, compitiéndole a la Unión demarcarlas, protegerlas y hacer respetar todos sus bienes” (Art. 231).

Los pueblos indígenas brasileños sufren una opresión secular, no es solamente una historia, pero una narración diaria que es acentuada delante de factores recientes como, por ejemplo, la pandemia del coronavirus. El avance del nuevo coronavirus, que ya provocó la muerte de más de cuatro millones y medio de vidas en el mundo (WHO, 2021), tiene un gran impacto en las poblaciones indígenas.

Actualmente el Proyecto de Ley (PL) 490/2007 se encuentra en trámite en la Cámara de Diputados. El PL busca cambiar el proceso de demarcación de tierras indígenas, limitando este reconocimiento a aquellas tierras que ya estaban en posesión de estos pueblos en 1988, cuando se promulgó la Constitución. El proyecto también aporta mayor flexibilidad y elimina el usufructo exclusivo de los pueblos indígenas de sus tierras, abriéndolos a la exploración minera y otras actividades económicas por parte de otros actores. En este sentido, confluye con otros proyectos, por ejemplo, con la PL 191/2020 y el Proyecto de Decreto Legislativo 177/2021, que buscan “un mejor uso económico” de los territorios indígenas (Waisbich & Szabó, 2021). Mismo que los resultados sean favorables a los indígenas, no será la última tentativa de que los pueblos indígenas tengan riesgos sobre su tierra, cultura y la propia, existencia.

Las tasas de incidencia y mortalidad fueron 136 y 110% más altas entre los pueblos indígenas en comparación con el promedio nacional, además de estos problemas crónicos, el puntaje del Gobierno fue claramente subestimado y también el número de los casos de coronavirus no incluyen a los Pueblos Indígenas residentes en ciudades en el registro de Pueblos Indígenas infectados, ni a los que terminan muriendo en sus territorios sin recibir asistencia médica. El escenario actual entre los pueblos indígenas de Brasil es severo y preocupante (Fellows, *et al.*, 2021).

No hay duda que los intereses de grandes agricultores, ganaderos, madereros y mineros de oro están relacionados en la violencia que

sufren los indígenas. Muchas palabras en los medios de comunicación están cargadas de intereses financieros disfrazados de intereses sociales. Por ejemplo, el discurso de que el país es un gran granero del mundo también oculta las miradas en las tierras indígenas que hoy representan casi, según FUNAI (2021a), 14% del territorio brasileño.

Las decisiones incipientes matan lentamente. Dejar la situación tal cual está es actuar de manera contraria a los intereses de los indígenas como ocurrió en la reciente compra de productos alimenticios que, según Valente (2021) fueron adquiridos por el Gobierno para distribución a 233 mil familias indígenas durante seis meses. Fueron cestas de comidas ultra procesadas, con gran cantidad de azúcares, grasa, conservantes y otras sustancias sintetizadas en laboratorio.

Tampoco es sorpresa que, en un estudio reciente, una de las poblaciones indígenas más vulnerables al SARS-CoV-2 en Brasil, los 'xavantes' viven una epidemia de otra enfermedad considerado factor de riesgo para el agravamiento del COVID-19: la diabetes (Alisson, 2021).

Esta complejidad no es una historia terminada. Mientras se concluye este capítulo panorámico, hay un camino de lucha que depende del apoyo de muchos para que los derechos y valores de los pueblos originarios de Brasil no sea una ficción.

Consideraciones finales

Hay una lucha desigual entre los pueblos originarios y los intereses oriundos de grupos neoliberales y decisiones gubernamentales que siembran dudas sobre las necesidades de esos pueblos. De igual manera, cuando los discursos de liderazgos políticos insisten en la tesis de que los indígenas no pueden vivir de modo segregado, más parecen una invitación a la muerte. Esa invitación, además de no oír los pueblos originarios, también está cargada de trampas.

Las ciudades no solamente matan la riqueza de las simbologías culturales, también generan una muerte que camina de modo furtivo y

ocupan las actividades donde están los más excluidos. El denominado “proceso civilizatorio” fue responsable de la muerte física y de valores.

La población no indígena recibe en las escuelas informaciones cargadas de estereotipos o de modelos que los caricaturizan. Esos aspectos representan un gran calabozo de separación. Sin embargo, la ciudad está entre ellos, cuando el Estado brasileño no consigue o no ‘quiere’ solucionar el problema de los invasores que buscan madera y metales preciosos. Ese juego también se observa en la fragilidad de presión de muchas organizaciones o países que importan productos brasileños. Hacen críticas en relación con la preservación del medio ambiente, pero ellos son los principales compradores. Esto también es observable en los discursos de responsabilidad social de grandes empresas del sector minorista que dicen que no comprarán la carne de ganados criados en tierras amazónicas, pero no hacen la misma presión en muchos otros productos. Debemos tener cuidado con un simple marketing de protección indígena y ambiental.

Esa realidad genera violencia, principalmente cuando el Gobierno discursa de manera no favorable a los indígenas, cuando la sacralidad de la tierra es contestada o cuando las informaciones manipuladas conducen a una parte de la población a contestar los derechos indígenas, además son esas voces sin escrúpulos que influyen el parlamento brasileño.

La presentación de algunos rostros de esa disolución de culturas debe ser reverberada, entre muchos espacios, en los medios de comunicación que son éticos, en las universidades, en las escuelas, ONGs y entre los que, aún pensantes, representan el pueblo en el parlamento. Por fin, es necesario afirmar que, el artificio que más genera la corrosión en las sociedades latinoamericanas es narrar el presente como se fuera un acontecimiento del pasado.

Referencias bibliográficas

- Alisson, E. (14 de octubre de 2021). Índios xavantes vivem epidemia de diabetes, aponta estudo. Recuperado de: <https://agencia.fapesp.br/ndios-xavantes-vivem-epidemia-de-diabetes-apon-ta-estudo/34372/>.
- CIMI. (09 de noviembre de 2021a). *Mais uma casa de reza Guarani e Kaiowá é alvo de ataques em Mato Grosso do Sul*. Recuperado de: <https://cimi.org.br/2021/10/mais-uma-casa-de-reza-guarani-e-kaiowa-e-alvo-de-ataques-em-mato-grosso-do-sul/>
- CIMI. (27 de septiembre de 2021b). *Violencia contra los Pueblos Indígenas de Brasil*. Recuperado de: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/Resumen-Ejecutivo-2019-cimi_espanhol.pdf.
- Donato, H. (1989). Dicionário de mitologia. São Paulo: Cultrix.
- Eagleton, T. (2011). *A ideia de cultura*. São Paulo: Editora Unesp.
- FAPESP Ciência e Demografia. (abril de 2020). Marcas genéticas da miscigenação (Vol. 13). (2013). Revista Fapesp. Recuperado de: <https://revistapesquisa.fapesp.br/marcas-geneticas-da-miscigenacao>
- Fellows, M., Paye, V., Alencar A., Nicácio, M., Castro, I., Coelho, M. E., Silva C. V. J., Bandeira, M., Lourival, R., Basta, P. C. (2021). *Under-Reporting of COVID-19 Cases Among Indigenous Peoples in Brazil: A New Expression of Old Inequalities*. *Frontiers in Psychiatry*, 12.
- Folha de São Paulo. (12 de agosto de 2021a). *Tenente do Exército, coordenador da Funai fala em 'meter fogo' em índios isolados no AM*. Recuperado de: <https://www1.folha.uol.com.br/autores/fabiano-maisonave.shtml>.
- Folha de São Paulo. (12 de agosto de 2021b). *A Comunidade internacional não leva a sério alertas de genocídio, diz conselheira especial da ONU*. Recuperado de: <https://www1.folha.uol.com.br/autores/fabio-zanini.shtml>.

- FUNAI. (14 de octubre de 2021a). *Demarcação*. <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcacao-de-terras-indigenas>.
- FUNAI. (08 de octubre de 2021b). *Abril Indígena: Com apoio da Funai, povo Haliti Paresi consolida produção sustentável de grãos no MTA*. Recuperado de: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2021/abril-indigena-com-apoio-da-funai-povo-haliti-paresi-consolida-producao-sustentavel-de-graos-no-mt>.
- FUNAI. (9 de agosto de 2021). *Povos indígenas*. Recuperado de: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/quem-sao>.
- Gottfried, H. & Caruso, F. C. (Produtores) & Lumet, S. (Director). (1976). *Network*. Los Angeles: MGM.
- IBGE. (08 de julho de 2021). *Indígenas*. <https://indigenas.ibge.gov.br/>.
- Jornal de Brasília. (08 de octubre de 2021). *Grande parte dos índios não sabe o que é dinheiro, diz Bolsonaro*. Recuperado de: <https://jornaldebrasil.com.br/noticias/grande-parte-dos-indios-nao-sabe-o-que-e-dinheiro-diz-bolsonaro/>.
- Jornal do Brasil. (08 de julho de 1971). *Hambury Tenison as autoridades brasileiras que querem acelerar os processos de integração dos índios e que de fato não faz mais do que acelerar o seu desaparecimento*. Recuperado de: <https://www.bn.gov.br/>.
- Justiça de São Paulo. (2022). *Dia do Índio e Direitos Indígenas*. Recuperado de: <https://justica.sp.gov.br/index.php/dia-do-indio-e-direitos-indigenas/>
- Ministério da Saúde. *Boletim Epidemiológico*. (2020). Recuperado de: <https://antigo.saude.gov.br/images/pdf/2020/September/16/Boletim-epidemiologico-SVS-37.pdf>
- Mori, L. (09 de septiembre de 2021). *Demonizaram o pajé: fotógrafa indígena relata como evangelização transformou povo Paiter Suruí*. Recuperado de: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57148248>.

- Morin, E. (1986). *Para sair do século XX*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira.
- Orwell, G. (2020). *Sobre a verdade*. Companhia das letras.
- Peres, S. (20 de abril 2018) *Morte do índio Galdino, em Brasília, completa 21 anos hoje*. Recuperado de: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2018/04/20/interna_cidadesdf,675182/morte-do-indio-galdino-em-brasilia-completa-21-anos-hoje.shtml
- PIB.Socioambiental. (12 de agosto de 2021a). ¿Quiénes son? Recuperado de: https://pib.socioambiental.org/es/%C2%BFQui%C3%A9nes_son%3F.
- PIB.Socioambiental. (08 de octubre de 2021b). *Kami Yamaki Urihipë, Nuestra Tierra-Selva*. <https://pib.socioambiental.org/es/Povo:Yanomami>
- Ribeiro, D. (2006). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das letras.
- Santiago, A. (09 de junio de 2014). *Índios deixam costumes tradicionais e viram evangélicos em aldeia, no AP*. Recuperado de: <http://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2014/06/indios-deixam-costumes-tradicionais-e-viram-evangelicos-em-aldeia-no-ap.html>
- Soares, I. (5 de agosto de 2021). *Bolsonaro sobre indígenas: Grande parte não sabe nem o que é dinheiro*. Recuperado de: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2021/08/4941733-bolsonaro-sobre-indigenas-grande-parte-nao-sabe-nem-o-que-e-dinheiro.html>
- Valente, R. (14 octubre de 2021). *Governo compra 1 milhão de cestas com biscoito e açúcar sem ouvir indígenas*. Recuperado de: <https://noticias.uol.com.br/colunas/rubens-valente/2021/09/28/cestas-basicas-indigenas-governo-bolsonaro.htm>
- Vargas, L. M. (2013). *A civilização do espetáculo: uma radiografia de nosso tempo e da nossa cultura*. Rio de Janeiro: Objetiva.

Waisbich, L. T. & Szabó, I|. (02 de julho de 2021). *Passar a boiada não é uma opção*. Recuperado de: <https://brasil.elpais.com/opinion/2021-07-02/passar-a-boiada-nao-e-uma-opcao.html>.

WHO Coronavirus. (COVID-19). (01 de septiembre de 2021). Recuperado de: *Dashboard*. <https://covid19.who.int/> .

POLITICIDAD INDÍGENA Y LA VIVIENDA COMO SIGNO EN EL BARRIO TOBA DE LA CIUDAD DE RESISTENCIA (ARGENTINA)

*Cecilia Quevedo*¹

Resumen

El trabajo analiza la disputa por la vivienda para pueblos indígenas en la ciudad de Resistencia, provincia de Chaco, a partir del desarrollo de una obra de renovación habitacional y urbanística en el Barrio Toba que implicó, entre otros procesos, la relocalización temporal y permanente de familias indígenas. La problematización focaliza en el periodo de interrupción de las intervenciones a partir de los cambios de Gobierno a nivel nacional y provincial entre 2016 y 2019. La estructura del capítulo se compone de varias escenas etnográficas protagonizadas por referentes indígenas del Barrio Toba. El argumento del capítulo comprende la práctica política como categoría nativa en relación a las demandas habitacionales de la población indígena. En cuanto a lo metodológico, se recuperan instancias de trabajo de campo en la ciudad de Resistencia entre los años 2016 y 2019, fundamentalmente entrevistas y observaciones etnográficas.

1 Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
quevedoceci@gmail.com

Introducción

El trabajo analiza la disputa por la vivienda para pueblos indígenas en la ciudad de Resistencia, provincia de Chaco, a partir del desarrollo de una obra de renovación habitacional y urbanística en el Barrio Toba que implicó, entre otros procesos, la relocalización temporal y permanente de familias indígenas. En la provincia de Chaco habitan tres pueblos indígenas (Wichí, Qom y Moqoit) que han sido beneficiados con la expansión de la política social. Desde el año 2008, el discurso político chaqueño tuvo en el acceso a la vivienda una de las expresiones más representativas de “la reparación histórica a los pueblos originarios” que orientó también el reconocimiento de un conjunto amplio de derechos. Pero desde el año 2016, con el cambio de Gobierno a fines del año anterior, la discontinuidad del financiamiento público generó conflictos recurrentes porque muchas viviendas prometidas quedaron sin ser entregadas. En ese marco, se identifican tensiones y negociaciones entre referentes barriales y políticos provinciales que impactaron en los reacomodamientos político-partidarios (fundamentalmente dentro de la facción peronista) y la disputa por los recursos disponibles.

La problematización que aquí presentamos se focaliza en el periodo de interrupción a partir de los cambios de Gobierno a nivel nacional y provincial entre 2016 y 2019. Esta estrategia analítica aborda las maneras en que ciertas coyunturas políticas contribuyen a la comprensión de procesos históricos en su singularidad donde la vivienda es un emblema en el modo de hacer política barrial. El argumento del capítulo comprende la práctica política como categoría nativa en relación a las demandas habitacionales de la población indígena. Lo que algunos políticos y la prensa provincial definieron como “la paralización de las obras” ha sido un momento importante de renovación de lealtades y generación de nuevos compromisos. En la política barrial del Barrio Toba, por el contrario, nada se paralizó.

La estructura del capítulo se compone de varias escenas etnográficas protagonizadas por referentes indígenas del Barrio Toba. En cuanto a lo metodológico, recuperamos instancias de trabajo de campo en la ciudad de Resistencia entre los años 2016 y 2019, fundamentalmente entrevistas y observaciones etnográficas.

La política indígena y la vivienda como signo

Nuestro trabajo recupera la perspectiva de la antropología brasilera que, en base a la etnografía de prácticas políticas, busca comprender la imbricación de la política en la vida de los habitantes de la ciudad. Según Borges (2017), los denominados lugares-eventos constituyen tropos específicos que permiten reconstruir sentidos espaciales o peculiares sobre la forma de vida de los habitantes y su compromiso con las formas locales de la política institucional. Para la autora, esta idea espacio-temporal constituye un conjunto de acciones y manifestaciones conformadas por modos de vida acontecidas en la convergencia con la política.

Ferraudi Curto (2014) retoma la perspectiva de Borges en su etnografía sobre la urbanización de una villa en el conurbano bonaerense. En este caso, la antropóloga parte de poner el acento en los sentidos etnográficos de política barrial, que no se reducen necesariamente a los partidos, las elecciones, el parlamento o los políticos profesionales aunque, de algún modo, se vincule y articule a todos esos espacios o sujetos. Para ella es necesario apartarse de las concepciones académicas o normativas de la política ya que “no se trata ni de partir de una definición de política recortada como esfera ni de universalizarla como relación de poder” (*Ibid.*, p. 33). En efecto, desde su punto de vista, el análisis al involucramiento constante de los sujetos en la política (no sólo de la política partidaria) nos debe hacer cuestionar los compromisos normativos de las categorías occidentales con las que interpretamos. Y este punto es especialmente importante cuando

abordamos poblaciones indígenas que generalmente han sido reducidos a actores pasivos y oprimidos dentro de una estructura de dominación que se les impone.

En pocas ocasiones nos hemos centrado en indagar las simbolizaciones en torno a los reclamos habitacionales por parte de las comunidades. En este punto, las interacciones, consensos o discrepancias entre líderes políticos locales y vecinos “politizados” nos abre una propuesta etnográfica para entender los sentidos heterogéneos que adquieren las demandas indígenas desde los propios actores. En este marco situamos nuestro análisis jerarquizando las formas de la política cuando están permeadas por identificaciones étnicas específicas donde las pertenencias indígenas, esto es, los “pueblos originarios” (Balardi, 2018) a menudo construyen actores legítimos para reclamar, recibir determinados beneficios sociales o erigirse en sujetos de derechos particulares.

La entrada al Barrio Toba

En julio de 2016, realizamos la primera entrada a “campo” a partir de la permanencia de varias semanas en la ciudad de Resistencia. Mientras se preparaba el ingreso al Barrio Toba, al Noreste de la ciudad, las conversaciones con varias personas no indígenas hacían referencia a lo peligroso del lugar. Muchos de los interlocutores con quienes nos íbamos cruzando hacían referencia a que sabían cómo llegar porque conocían la línea de colectivos urbanos que pasaba por el frente pero que no recomendaban su ingreso, menos para una mujer. Otra de las apreciaciones era que el barrio había cambiado mucho porque se habían derrumbado las casas viejas (a las que llamaban “casas corpiños” por la forma semicircular del techo) y habían construido unas nuevas.

Cuando entramos al barrio, desde la ruta se veían las casas de ladrillos visto y las impactantes letras corpóreas que dicen “TOBA” (tridimensionales y en mayúsculas como son frecuentes en lugares

turísticos) emplazadas al culminar la obra pública. Nos referimos a la primera etapa de implementación, entre el 2013 y el 2015, del Proyecto de intervención urbanística integral del Área Gran Toba en el Barrio Toba y asentamientos aledaños. El Estado provincial desde el Instituto de Desarrollo Urbano y Vivienda (IPDUV) coordinó la participación de otras reparticiones estatales y las acciones generales de la política urbanística: consultas a las familias beneficiarias, demolición de viviendas preexistentes y relocalización de familias indígenas.

En el Barrio Toba, el planeamiento general subdividió el espacio urbano del ahora denominado “Gran Área Toba” en cuatro partes que eran tramos consecutivos de relocalizaciones de las familias, demoliciones de las viviendas antiguas y construcción de las 340 nuevas unidades habitacionales: sector 1, sector 2, sector 3 y sector 4. Luego nos daríamos cuenta que todos los vecinos utilizaban cotidianamente esta categorización espacial para referir al área donde tenían construida su vivienda o la de los demás. Cuando entramos al barrio, no hacía mucho que las primeras familias del denominado “primer sector” habían podido acceder a sus viviendas nuevas. Esta área se había realizado con apuro por parte de las empresas. La urgencia era que los candidatos de la coalición vinculada al peronismo cerrarán su campaña en el Barrio Toba, en el marco de las elecciones presidenciales del 2015 que luego perderían.

Durante nuestro ingreso al barrio, algunos vecinos estaban viviendo en casas de familiares porque no habían logrado finalizar las obras en otros sectores al discontinuarse el financiamiento a partir del cambio de Gobierno nacional. Las viviendas antiguas en el “cuarto sector” continuaban intactas dado que ni siquiera las habían comenzado a demoler.

En el recorrido por el pasaje Cruz Roja, la primera conversación fue con Sandra, pastora que vivía a la entrada al barrio. Su iglesia fue totalmente renovada con el proyecto de intervención. Era un espacio amplio, con parlantes y sillas blancas de plástico donadas por el Gobierno provincial. Es una de las pocas construcciones en altura:

arriba se erige la casa familiar y abajo el templo evangelista. Nos contó que siempre recibe mucha gente y algunos vienen de otras localidades. Esas personas suelen alojarse varias semanas y que por eso nunca le alcanzan los colchones ni menos la comida (de hecho, nos pide donaciones para el futuro). También mencionó que Andrea, la mujer gom y peronista que en ese momento lideraba la institución indígena provincial (IDACH), le daba algo de mercadería de vez en cuando para sostener esa red de familiares y fieles.

Pero el trabajo social que ellos hacen no se reduce al culto y a lo religioso. Como se identifican como “peronistas”, Sandra manifiesta que con su familia salen a la calle durante “la campaña”, es decir, el proceso electoral que en el barrio se vive muy intensamente. Agradece muchos favores, no sólo su vivienda nueva, a “Coqui” (apodo de Jorge Capitanich, referente peronista que en ese momento había dejado de ser Gobernador de la provincia de Chaco y había ganado las elecciones como Intendente de la ciudad de Resistencia). Ella reconoce que en su casa anterior tenía filtraciones de humedad, no se podía ampliar porque el terreno era insuficiente ni poner rejas. También notaríamos luego que para muchos en el barrio Coqui fue el ideólogo de la transformación del barrio porque “dio su palabra” de hacer las viviendas nuevas. Sandra percibía que el barrio estaba más peligroso a causa del consumo de droga y los robos, pero en gran medida por culpa de los vecinos del Chellyí: “vienen de otro barrio, se paran en la entrada, roban y después se van por la calle esta” (Entrevista a Sandra, pastora del Barrio Toba, 2016).

El diálogo con Sandra nos resultó significativo por tres situaciones. La primera, en relación al hecho de haber estado casi un año afuera de su casa para que los equipos técnicos derrumbaran su vivienda anterior y todo el sector donde vivía. Ella lo valora a Coqui porque también le pagó el alquiler en una vivienda en otro barrio lejano durante unos meses. De allí su decisión de seguir apoyándolos en las campañas. La segunda, dado que la vivencia a la que Sandra no alude es su paso por el predio de la relocalización temporal: un sitio

en el cual se instalaron contenedores refaccionados que el Gobierno dispuso para alojar a los pobladores hasta que se terminen sus viviendas nuevas. Ella solo menciona que estuvo en una casa alquilada el último tiempo, pero nada sobre aquella experiencia. Antes de relocalizarse en ese lugar, las familias debieron guardar sus pertenencias (muebles, electrodomésticos, colchones, etc.) en un galpón dispuesto por el IPDUV y en gran parte se perdieron, robaron o amohosaron. La tercera, es que ella mandaba sus hijos a otra escuela “criolla” afuera del barrio porque no tiene buena relación con el Consejo Indígena que hoy está llevando a cabo la gestión educativa, luego de que en el 2011 se alejó la Cruz Roja de la institución (que la gestionaba desde la década de 1960).

Este primer contacto con Sandra nos abrió un amplio panorama de las situaciones que atravesaban las poblaciones del barrio en un momento en que se percibía la retirada del Estado y de la política social en un sitio donde la mayoría de las familias dependen de ingresos estatales. Pero fue más bien significativa porque en el diálogo se suscitaban referencias a los tres acontecimientos, que luego objetivaríamos como lugares-eventos, permitiéndonos interpretar qué es la política en el Barrio Toba y cuál es el lugar de la vivienda como signo. Nos referimos a la escuela, las elecciones y los contenedores. En ellos focalizamos a continuación.

La escuela: el acuerdo entre nosotros

Desde 1962, la escuela primaria que creó la Cruz Roja cuando llegó al asentamiento (que con el tiempo se denominaría Barrio Toba) siempre fue un lugar lleno de actores preocupados por el mejoramiento del barrio. En esta década, el proyecto integracionista referenciado en Inés García de Marqués procuró fomentar el compromiso de los vecinos qom con la organización barrial, pero también con su apariencia estética e higiénica. La Cruz Roja desplegó una órbita amplia de in-

tervenciones sociales y tutela que buscaba el ordenamiento familiar y socioeconómico de los *qom* así como apaciguar sus marginalidades. Los vecinos más ancianos recuerdan aquellos momentos porque es esta institución la que también se encargó de que el Estado realice las primeras viviendas con materiales industriales en el barrio. Una de nuestras entrevistadas, Lorena, que se desempeña como docente en la escuela nos menciona sobre la historia del barrio el siguiente relato:

Entonces, ella [María Inés García de Marqués] cuando bajó con la Cruz Roja hizo una estadística más o menos de cuántos eran, qué problemas tenían, o sea ella para abocarse a solucionar la situación que estaba en esos años, creo que en los '60 que ella bajó. Y de ahí '62 ya hizo la primera escuela; gestionó las viviendas, fundó esa escuela, fundó lo que es el coro *Chelaalapi*, pero ya el coro ya estaba establecido, o sea, ella lo hizo reconocer aún más; pero sí, había ciertos eventos que ella tomó de la comunidad y los pudo hacer más públicos, como esto del coro *Chelaalapi* (Entrevista a Lorena, dirigente *qom* del Barrio Toba, 2018).

Para Lorena, la acción que realizó la Cruz Roja fue “bajar” al barrio nos conduce a los modos de entender la política institucional como algo que está arriba, mientras que la vida barrial está abajo. Para decidir cómo serían las viviendas y regularizar las tenencias dominiales de las primeras casas, el IPDUV también “bajó” y era muy evidente porque podían verse los trabajadores y sus gazebos en el barrio durante la mañana. La escuela era lugar de referencia para todos aquellos foráneos del barrio que “bajan”, incluyéndonos a nosotros que visitamos la escuela en la segunda visita.

Además de ser constantemente asociada a la historia del barrio, en las reuniones entre los vecinos y el IPDUV antes de la gran intervención la escuela también tuvo un lugar central. Por una parte, el Estado necesitaba consensuar el alcance y características de la in-

tervención urbana y habitacional, pues no era tan sencillo convencer a los ancianos de que le iban a demoler la casa que habían habitado durante gran parte de su vida. Por otra parte, porque propició como espacio de encuentro de las múltiples posiciones de los líderes locales. En este sentido, ciertas rispideces y desencuentros puntuales entre los referentes barriales tuvieron un nuevo escenario para escenificar esas posturas.

En la escuela, el tema que suscitó acaloradas discusiones fue el tipo de materiales industriales con los que se construirían las viviendas. Los técnicos del Gobierno provincial proponían en aquellas reuniones debatir sobre la calidad de los materiales con que se realizarían, proyectaba filmaciones sobre cómo quedarían las obras y mostraba las maquetas con los prototipos de las nuevas viviendas que cada familia había “personalizado” según sus necesidades. Las reuniones podían extenderse por varias horas, incluso el director de la escuela nos comentó que él se iba a su casa pero que las personas continuaban discutiendo hasta cerca de las 21 horas.

En esos momentos la polarización estaba entre Carlos, uno de los líderes con militancia en el radicalismo (Unión Cívica Radical) que consideraba que el sistema homologado de “Cassaforma” (tipo de construcción en seco) era la mejor opción; y José, otro de los líderes afiliado al peronismo (Partido Justicialista), que por el contrario bregaba por la vivienda de ladrillos y fue la que finalmente se impuso. Varios recuerdan aquellos debates como posiciones muy antagónicas. Por el contrario, en una conversación que tuvimos con José, minimiza aquellos desencuentros con Carlos y nos comenta que las diferencias pueden limarse en pos del mejoramiento barrial.

José: Yo fui parte de la comisión vecinal, y tengo una organización civil, ya tiene más de veinte años así que ya somos vitalicios de esa organización que se llama *Natagalapi*, quiere decir grupo de líderes. Si tenés en cuenta que Natagala es, digamos, en singular la palabra significa

líder y *natagalapí* es el plural. Entonces elegimos esa palabra que es, que involucra a varios dirigentes que estamos juntos en una organización. Por eso, somos un grupo de líderes.

Cecilia: ¿Recién usted nombró a Carlos, él no está con Coqui?

José: No, él es radical.

Cecilia: ¿Es radical?

José: Pero él habló con Coqui, dijo que en esta oportunidad como indígena y que ha visto lo que hizo Coqui por el barrio, por los aborígenes. Él va a colaborar digamos, apoyándole a él. (...) Porque él es un simple votante, ¿no? Y así es que se acordó, actualmente estamos juntos en la campaña política (Entrevista a José, dirigente qom del Barrio Toba, 2019).

La consecución de la intervención estatal motivó los acuerdos entre ambos referentes así como entre éstos y los líderes peronistas no indígenas. La situación nos permitió analizar cómo se vuelven ambiguas las identificaciones etnicidad (identificarse como qom) y las adscripciones políticas (generalmente como peronista o radical). En una primera instancia, nos dio la impresión de que el comentario de José desacreditaba políticamente a Carlos. Al reconocerlo como un “simple votante” pasaba por alto que Carlos sea, en ese momento, el presidente del Comisión Vecinal del barrio o que lidere su propia red de parentesco.

Por el contrario, en la relación política entre Carlos y José primó la identificación étnica que no suele ser frecuente en las agencias indígenas. Pero “estar juntos” es un valor no tanto en relación a la pertenencia al mismo grupo étnico (qom) sino que tiene que ver con la construcción de una trayectoria en el barrio y en la organización indígena que aparece como una propia construcción de ancestralidad relativa (Elias y Scotson, 2016) ya que “somos vitalicios”. En este punto, la política barrial opera como la creencia en el liderazgo en la medida que subsume distintos roles, como jefes de redes de parentesco

comunidad indígena y delegados vecinales, que a su vez les permite disputar recursos.

Pero luego advertimos que, como sustenta el análisis de Gordillo (2009), no siempre prima la identidad étnica en las lealtades políticas. La activa participación e inmersión de ambos “aborígenes” en los asuntos barriales es relativamente independiente de las estructuras partidarias, sino que más bien está en función con la lectura del pasado común asociado a la pobreza, es decir, a un componente de clase social. Allí donde la identidad étnica es una construcción histórica-política, la escuela es un eslabón dentro del esquema de dominación en una época donde la Cruz Roja proyectó la importancia en el compromiso en el mejoramiento barrial y la disputa por recursos económicos en la ciudad. Así, en la medida en que la lucha política por la vivienda se convierte en símbolo de las familias del barrio, su compromiso con esa lucha es una práctica de clase puesta en juego en la negociación con los otros políticos. Este punto nos conduce a otro lugar-evento esencial para comprender la política indígena en el Barrio Toba.

Las elecciones: el acuerdo con los otros

Desde el 2016, unas 60 familias indígenas de Resistencia quedaron con su vivienda social destruida. Continuaban a la espera de las obras, como ya dijimos, alojadas generalmente en hogares de familias extensas en otros barrios de la ciudad. En este tiempo, emergieron diversos tipos de antagonismos, muchos de los cuales fuimos registrando desde su visibilización en la prensa local y en el trabajo de campo. Estos tópicos también demuestran la impugnación desde las propias comunidades de las prácticas que los académicos definen como “clientelares” o que revelan formas de la corrupción estatal. Nos referimos a las ventas de las viviendas otorgadas en la primera etapa de la renovación urbanística. La comisión vecinal del Barrio Toba calculó que un 10% de las viviendas fueron vendidas a forá-

neos. Además, esta organización barrial denunció que las autoridades provinciales en este proyecto otorgaron viviendas destinadas a indígenas a población criolla (o no indígena), una crítica permanente hacia el Estado provincial en otros periodos y zonas del interior provincial. Carlos, como presidente de la comisión vecinal del Barrio Toba, dio detalles de esta denuncia en declaraciones a la prensa, con quien mantiene un frecuente contacto, en actitud confrontativa hacia el Gobierno provincial:

Cuando se firmó el proyecto teníamos que hacer una coordinación entre la comunidad y el gobierno. Jamás se cumplió ese método de trabajo. Lamentablemente el Gobierno provincial manejó a su manera y no nos dimos cuenta. Pasó el tiempo, cambió el Gobierno y resulta que hoy nos estamos dando cuenta que lo que era el proyecto Gran Toba, el Ejecutivo introdujo entre el 25 y 30 por ciento de criollos en viviendas que le correspondía a la comunidad indígenas (*Chaco día por día*, 23/03/2019).

Como la responsabilidad de la discontinuidad de las obras quedaron en manos del Gobierno nacional, la gestión municipal de Coqui mantuvo políticas específicas en el barrio (de infraestructura, por ejemplo) y continuó con las habituales visitas a los vecinos. Además, se fueron renovando las estrategias de negociación política desde espacios de autoridad municipal, tal como también advertíamos en el “origen” del proyecto de la restructuración del barrio. Si entre las entrevistas a los vecinos qom estaba presente la referencia a que “Coqui dio su palabra” para encaminar un proyecto de demolición y restructurar completamente el barrio, en esta etapa también registramos la centralidad del líder político y la mutación de los acuerdos. Por ejemplo, en noviembre de 2018, Coqui realizó una nueva promesa: la construcción de un nuevo “cementerio intercultural” para la población del Barrio Toba. La renovación constantemente del contenido de

los pactos y la construcción de ciertos merecimientos para los sujetos indígenas en uno de los barrios más intervenidos estatalmente en la ciudad de Resistencia daba cuenta de la necesidad de reacomodar la hegemonía partidaria en el contexto de su crisis.

Durante el trabajo de campo identificamos dinámicas barriales en las entrevistas realizadas a beneficiarios qom que tienen que ver con el contexto electoral. Las elecciones de 2019 fueron significativas en el Barrio Toba porque Coqui era nuevamente candidato a Gobernador. Todo el mes de octubre fue muy activo para los vecinos que estuvieron involucrados, al menos, en dos facciones políticas dominantes, peronismo y radicalismo, y sus divisiones internas. Era frecuente que los vecinos más politizados estuvieran ocupados en reuniones o que recorrieran el barrio repartiendo votos por el pasaje Cruz Roja. El trabajo barrial requiere tiempo, la mayor dedicación posible para destinarla a conversar con otros. Además, los resultados del mes de octubre (donde coincidía la elección de gobernador de la provincia y presidente de la nación) serían un termómetro para noviembre donde se elegiría intendente de la ciudad. Este contexto fue muy significativo para pensar la política indígena cuando el objetivo era lograr que se retomaran las obras del “cuarto sector” del Gran Área Toba.

Mientras entrevistábamos a José en su casa, ocurre la siguiente situación, que describe los posicionamientos políticos estratégicos de la dirigencia barrial dentro de una ciudadanía mercantilizada:

Mujer que pasa por la calle y le grita a José: Boletas [risas] llegaron los cobradores! [risas, le entrega boleta de Coqui a José]

José: Otra vez! [risas cómplice con la mujer que reparte boletas]

Mujer: Para todos lados, vamos afanando de todos lados [risas]

Cecilia: ¡Cómo se siente la campaña! ¿Y el barrio? ¿La mayoría apoya a Coqui? [pregunta a José]

José: Sí, la mayoría. Hay alguno de otra línea, pero siempre el mismo peronismo. Acá hay dos líderes, dos escuelas. Dos líderes bien identificados. Uno que trabaja a nivel local, digamos, y viene haciendo una buena campaña se llama Gustavo Martínez. Con Gustavo nosotros, con Gustavo, nosotros hemos trabajado cuando él era jovencito. Y está el Coqui. Según el Coqui, acá [risas] dijo que va a cumplir en terminar. Eso es un acto político que se hizo hace poco en estos lugares, se comprometió a terminar (Entrevista a José, dirigente qom del Barrio Toba, 2019).

La política barrial, en gran medida, se asienta en la posibilidad de acordar con otros. Para Carlos, los grupos indígenas como votantes constituyen hábiles actores políticos que participan activamente en la reproducción de la hegemonía peronista provincial incluso desde la ironía sobre lo corrupto del proceso electoral: “vamos afanando para todos lados”. En ese marco, las pugnas político-partidarias entre diversas facciones son un componente central tanto de la identidad política como de la identidad étnica de los qom.

En el Barrio Toba, como en tantos otros lugares del Norte argentino, lo político-partidario y lo étnico están asociados bajo la creencia que la lealtad electoral sólo se consigue en el cumplimiento de ciertos pactos y compromisos que favorecen a la población indígena. Nuevamente, el acceso a la vivienda como el mejoramiento de la infraestructura barrial es signo que permite dimensionar el acuerdo con otros y el tiempo destinado a construir demandas, presiones y amenazas de romper las alianzas. De allí que la espera tenga un sentido especial para José, quien nunca tuvo una actitud confrontativa como la de Carlos, en el convencimiento de que Coqui “se comprometió a terminar”.

Los contenedores: los conflictos entre nosotros y con el Estado

Desde el verano de 2015, las familias del Barrio Toba que tenían derrumbada su casa fueron relocalizadas en el predio que dispuso el IPDUV hasta la finalización de la nueva unidad habitacional. Al igual que nuestra conversación con la pastora Sandra, cuando consultábamos cómo fue el periodo en el que vivieron en “contenedores adaptados”, advertimos cierta reticencia en el asunto. Si bien José no había vivido allí porque en el momento de la entrevista aún no estaba el financiamiento para retomar las obras, conocía a todas las familias que sí habían experimentado esa residencia en el predio de la relocalización. Para José, sólo se trató de algunas “irregularidades” y “problemas” pero que se terminó cuando el IPDUV comenzó a pagar alquileres.

Cecilia: Otra consultita, sobre la etapa esa del campamento. Eh, hubo, ¿la gente se quejaba, ¿qué pasó ahí?

José: Ya te comenté.

Cecilia: Sí, ¿pero qué hacía la gente?

José: Ya te comenté esto.

Cecilia: ¿Pero cómo la pasó la gente que vivió ahí?

José: Y hubo irregularidades digamos, de convivencia porque simple la comunidad de este lugarcito empezaron a tener problemas. La lluvia cuando llovía goteaba, no había baño.

Cecilia: ¿No había baño?

José: No había baño, había baño de estos que se ponen.

Cecilia: Químicos.

José: Baños químicos y eso no alcanzaba a cubrir la necesidad.

Cecilia: ¿Y no se podía llevar otra gente tampoco?

José: Y no, ahí tuvimos problemas y tal es así que después se adoptó otra medida, darle para el alquiler y ahí se terminó (Entrevista a José, dirigente com del Barrio Toba, 2019).

Parecería que el logro de conseguir las nuevas viviendas obliteraba cualquier otra demanda al Gobierno. En los meses habitando los contenedores, la convivencia entre diferentes familias indígenas fue sumamente dificultosa tanto como extendida en tiempo porque se demoraban en el cumplimiento de los plazos. Esa estaba en la que José no tenía interés en puntualizar se caracterizó por el padecimiento de incomodidades de todo tipo.

Dadas las críticas condiciones de vida, la protesta de las familias alojadas obligó a repensar las estrategias estatales de relocalización mediante el pago de alquileres. Para nosotros, la experiencia en el predio de relocalización es un interesante escenario analítico tanto sobre la reconstrucción de las lógicas improvisadas de la intervención estatal como así también de construcción de una otredad subordinada en la sociedad imaginada como “blanca” y de descendencia europea. Para los vecinos significó más bien un espacio-tiempo del que mejor es prudente no hablar. Tanto Sandra, la pastora, como José, el puntero peronista, pasaron por alto el asunto. Así, advertimos a partir de este lugar-evento algunas de las formas que adoptan los mecanismos de soportabilidad, asociados a la espera (Scribano, 2010), cuya eficacia de basa en que le permiten a los sujetos evitar el conflicto social, optar por la negociación antes que la confrontación abierta que -como saben los líderes peronistas- es menos riesgosa.

Conclusiones

A lo largo del trabajo, nos propusimos explorar nuestra experiencia durante el trabajo de campo en el Barrio Toba de la ciudad de Resistencia indagando por la política barrial y el sentido sobre la vivienda en múltiples espacios, relaciones y tiempos. En este punto, el carácter significativo de la relación de líderes qom con la escuela, las elecciones y los contenedores nos abrió una propuesta etnográfica para indagar en el sentido que adquieren las demandas indígenas en

momentos de “crisis” o “paralización de las obras”. En esas tramas de sentidos y puntos de vistas, los grupos étnicos actualizan los propios modos de obtención de recursos, generando marcos de autonomía (como punteros, pastores, jefes de familias extensas o vecinalistas) y sosteniendo o impugnando las maneras de hacer de las hegemonías políticas. En la construcción de la demanda habitacional, el conocimiento de la política institucional y las disputas electorales les ofrecen a los vecinos más politizados un lenguaje y un conjunto de categorías que le permiten a los involucrados desempeñar identificaciones políticas, étnicas o religiosas en la vida barrial.

Concluimos que la lucha por la vivienda constituye un símbolo que revela siempre contextualmente la posición política de los sujetos y e incluso el grado de compromiso con el mejoramiento barrial y con la propia historia del Barrio Toba desde su “origen”. La vivienda atraviesa las tramas de sentido que generan condiciones de posibilidad de lo comunitario y simetrías respecto a otros políticos profesionales. Allí las formas de politicidad organizan las estrategias de los líderes indígenas entre sí, con otros líderes no indígenas y con las formas en que el Estado, en todos sus niveles, “bajan” al Barrio Toba.

Referencias bibliográficas

- Balardi, S. (2018). *Construyendo el reclamo: Etnografía de un conflicto por hábitat en La Plata 2013-2017*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Borges, A. (2017). *Tiempos de Brasilia. Etnografiando lugares-evento de la política*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Elias, N. y Scotson, J. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Ferraudi Curto, M. C. (2014). *Ni punteros ni piqueteros. Urbanización y política en una villa del conurbano*. Buenos Aires: Gorla.
- Gordillo, G. (2009). “La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas”. *Revista Española de Antropología Americana*, (pp. 247-262), 39(2).
- S/A. (23 de marzo de 2019). Aseguran que más de 60 familias indígenas aún esperan sus viviendas en el Gran Toba. *Chaco día por día*. <https://www.chacodiapordia.com/2019/03/23/aseguran-que-mas-de-60-familias-indigenas-aun-esperan-sus-viviendas-en-el-gran-toba/>
- Scribano, A. (2010). “Primero hay que saber sufrir...!!! Hacia una sociología de la espera como mecanismo de soportabilidad social”. En: A. Scribano y P. Lisdero (comp.) *Sensibilidades en juego: Miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y emociones*. Córdoba: CEA-CONICET. (pp. 169-192).

SUBALTERNIDADES INDÍGENAS Y ESTADOS COLONIZADORES EN PERÚ Y CHILE. MAPUCHES Y BAGÜEÑOS FRENTE A LA EXPROPIACIÓN DE SUS TIERRAS¹

Carlos del Valle Rojas²
Jerjes Loayza Javier³

Resumen

Este trabajo presenta una discusión teórico-conceptual sobre el rol histórico del Estado y las políticas públicas en los escenarios chileno y peruano. La discusión se realiza en dos momentos. Uno, asociado al Estado y sus estrategias de exclusión y el segundo, vinculado a las políticas públicas y sus estrategias de inclusión. Se desarrolla un análisis histórico para entender las continuidades y supuestas rupturas

1 El trabajo forma parte de una investigación más amplia, financiada por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo, ANID-Chile, específicamente por el Programa de Investigación Asociativa, a través del Proyecto Anillo, titulada: *“Converging Horizons: Production, Mediation, Reception and Effects of Representations of Marginality”* (PIA-ANID/ANILLOS SOC180045). Este proyecto contempla dos enfoques de análisis. El primero, corresponde a un estudio hemerográfico sobre las representaciones mediáticas de la marginalidad, y el segundo corresponde a un estudio etnográfico sobre las autorepresentaciones de los propios actores; considerando cuatro colectivos: (1) etnias, (2) inmigrantes, (3) disidencias sexuales, y (4) reos. La investigación se desarrolla en tres países y cuatro ciudades.

2 Universidad de La Frontera, Chile. carlos.delvalle@ufrontera.cl

3 Universidad Nacional Mayor de San Marcos. mloayzaj@unmsm.edu.pe

entre un pasado colonial y un presente caracterizado por derechos de protección y validación de lo indígena. La realidad chilena y peruana encontrarían aspectos semejantes a partir de dos fenómenos muy cercanos: la enemización y empresarización como argumentos para el control y dominación sobre los Mapuches y sobre la población en Bagua en contextos de apropiación estatal de las comunidades originarias.

Introducción

La historia de las relaciones entre el Estado chileno y el pueblo mapuche, que es el principal pueblo indígena de Chile, está cruzada transversalmente por las conflictividades, que siguen un patrón común y se presentan con diferentes matices. Por su parte el caso peruano no ha sido diferente, aunque sí con particularidades que han llevado a excluir desde los albores de su fundación republicana a un país compuesto, principalmente, por una pluralidad de culturas originarias, prohibiéndoles, hasta el año 1985, el derecho al voto por su condición analfabeta al no haber tenido acceso a la educación. Los conflictos reflejarían, entonces, una relación entre lo indígena y el pensamiento colonizador de Estados que derivan más que en gobiernos independientes, en resignificaciones de la dominación externa que propiciaría la destrucción de múltiples cosmovisiones milenarias.

La discusión aquí, sin embargo, no se centra en los matices de las relaciones conflictivas, sino que pretende sintetizarlas, para identificar las estrategias biopolíticas mediante las cuales el Estado chileno y el Estado peruano ha obrado sobre las comunidades mapuche y bagüeña, respectivamente, a la luz de dos fases identificadas. La primera, asociada al Estado y sus estrategias de exclusión. La segunda, vinculada a las políticas públicas y sus estrategias de inclusión al modelo de producción capitalista. La enemización del otro indígena y la empresarización de las comunidades mapuches y bagüeñas a fin de ser funcionales al sistema capitalista imperante son el aspecto central del artículo.

Se plantea un análisis comprensivo del movimiento mapuche actual y de la discriminación contra la población indígena en el Perú, estudiando el caso del conflicto en Bagua en el año 2009 que tuvo como consecuencia la muerte de 10 civiles y 23 policías. Partimos de una base histórica que incluya una perspectiva de los desafíos existentes; especialmente en el sentido de evidenciar el rol central del Estado, en tanto responsable histórico del conflicto, mediante el ejercicio político de la violencia y la discriminación y la inserción del pueblo mapuche y del pueblo bagueño al capitalismo. Por otro lado, se evidencia el itinerario del Estado, a partir del siglo XIX. En esta trayectoria, observamos un juego de roles hegemónicos y contrahegemónicos, que explican las tensas relaciones entre el Estado chileno y el pueblo mapuche, así como entre el Estado peruano y los pueblos indígenas; considerando especialmente las dinámicas de represión y mercantilización estatal, y las resistencias y estrategias ofensivas de los pueblos originarios. A lo anterior, como hemos visto también, debemos agregar una serie de categorías y relaciones que permiten entender cómo se transita desde el proyecto civilizatorio del Estado en el siglo XIX a las estrategias mercantilistas del siglo XX y XXI.

El proceso de enemización y control: del bárbaro al terrorista

Sin duda que uno de los principales ejes que articulan la discusión es el rol del Estado Nación y su carácter hegemónico, en el sentido de imponer tempranamente una estrategia institucional y sistemática de enemización del pueblo mapuche para lograr su exclusión, en cuyo caso el Estado se apoya en la naciente industria cultural de la época, la cual tendrá un rol de co-producción del enemigo, exacerbando la violencia. En el caso peruano esta enemización encontró caldo de cultivo en los medios de comunicación y en el discurso político desde inicios de la República. Los pueblos indígenas amazónicos han sido

constantemente *olvidados* por la sociedad y las autoridades peruanas, a pesar de ser el espacio geográfico más grande del país (61%) y en donde se ubican en la actualidad alrededor de 51 pueblos indígenas u originarios -siendo 55 pueblos indígenas el total en el Perú-. Los problemas entre los pueblos indígenas y el Estado peruano es una constante en su historia hasta la actualidad, por ello no es casualidad que, según la Defensoría del Pueblo (2022), Loreto sea el departamento que concentre el mayor número de conflictos sociales en el país con 31 casos.

Este rol hegemónico se mantendrá prácticamente inalterable durante los siglos XIX y XX, modificando levemente el *modus operandi* y, en mayor medida, la configuración semántico-pragmática del enemigo. Así, durante la segunda mitad del siglo XIX será la figura del bárbaro y salvaje que es necesario enfrentar sin vacilación y de forma radical. Éste es el momento de la necropolítica. El caso de la población indígena en la selva peruana demuestra este procedimiento: durante el siglo XIX eran vistos como salvajes, ajenos a cualquier impronta educativa, provocando un genocidio que legó a desaparecer más de 50 mil personas entre fines del siglo XIX e inicios del XX a manos de empresarios recolectores de caucho. Así, durante la primera mitad del siglo XX, en cambio, la estrategia será la invisibilización moral, es decir, el ocultamiento del genocidio. Aun en la actualidad, esta figura del salvaje permanece, recibiendo estigmatizaciones diversas. Como prueba de ello, los sucesos ocurridos en Bagua ocurridos en Perú en el año 2009 suscitaron en el ex presidente Alan García comentarios discriminatorios: “Han ido a buscar en el fondo de las selvas la barbarie para oponerla al Estado. Vergüenza caiga sobre los politiqueros que (...) juntan grupos de irracionalidad para hacer con ellos lo que se ha hecho” (*Diario Correo*, 2009).

Por otra parte, en la segunda mitad del siglo XX en Chile aparecerá fuertemente la figura del flojo e improductivo, a quien es “necesario” despojar del territorio para reemplazarlo por mano de obra. Esto es lo que llamaremos despojopolítica. En Perú se identifican

escenarios en donde el despojo se realiza a toda costa. Así, tenemos la matanza a la población *matse* en Loreto cuando, en 1965, y ante la resistencia a una tala indiscriminada que venía ocurriendo, serían bombardeados con napalm por el Gobierno de Fernando Belaunde. Finalmente, a fines del siglo XX e inicios del siglo XXI se irá configurando una nueva producción representacional, la del terrorista. En el Perú, durante la década de 1980 esta dinámica se agrava con el conflicto armado interno, en donde el 75% de 70 mil víctimas tenían un idioma distinto al castellano como lengua materna, evidenciando su condición indígena. Como consecuencia se obligaría al desplazamiento de miles de pobladores principalmente del Sur andino. A la actualidad se resalta este aspecto en el conflicto más representativo entre el Estado peruano y la población indígena para inicios del siglo XXI denominado el “Baguazo” ocurrido en el año 2009 en el departamento de Amazonas: en el contexto del TLC con Estados Unidos, se aprobaron Decretos legislativos que agravaron el conflicto en donde, luego de 11 días de bloqueo de la carretera Fernando Belaunde Terry, el 5 de junio de 2009 hubo enfrentamientos en la población y los policías en la Curva del Diablo (Loayza, 2010).

El discurso de estas autoridades partiría de una representación negativa de la población amazónica, la cual se reproducirá en los medios, siendo asumidos y naturalizados (Lovón, 2019), entendiéndose así como una población que está en contra del crecimiento económico y las necesidades de Lima. El caso del “Baguazo” tiene su antecedente en una enemización amparada en medios de gran difusión nacional. Aquí destaca una alianza con la industria cultural, incluso ya desde la segunda mitad del siglo XIX, para excluir al mapuche y al indígena peruano, utilizando diferentes estrategias. Como ejemplo para el caso peruano, en mayo del año 2009 una reportera en una entrevista a un líder indígena de Bagua reclamaría: “Bueno, yo no me voy a quedar sin luz porque ustedes tienen un problema que no quieren dialogar, como comprenderá, ni nadie que vive acá en la ciudad” (Balbi, 2009).

Con todo lo anterior, es importante considerar el carácter intrínseco del Estado, que permite explicar el comportamiento histórico frente a sus conflictividades internas, y el modo cómo gestiona sus tensiones y divergencias. El Estado, entonces, existe para sí, un orden de las cosas que posee un saber político propio de su naturaleza de gobernar (Foucault, 2013). Y en un sentido más específico, el pueblo mapuche ha sido construido por el Estado, invariablemente, como un grupo que actúa -potencial o efectivamente- en su contra, de tal manera que sus estrategias han apuntado a su exclusión, especialmente porque excluir al mapuche permite ocupar sus tierras para su distribución entre los colonos que eran enviados desde el Valle Central y Europa (Pinto, 2003).

El pueblo indígena peruano, por su parte, ha sido construido bajo la lógica paternalista de lo que concebimos como el racismo religioso, es decir la consideración subalterna colonial que se impone para regir la vida del indígena, dirigiendo su existencia a través de determinados personajes, siendo el más letal el gamonal, hacendado ubicado en la sierra peruana que nació con la República. Actuaba autoritariamente a costa de un accionar violento y regulador. El indígena sirvió de mano de obra para fines egoístas de determinados hacendados hasta el año 1968, año en el cual se llevó a cabo la reforma agraria al Perú.

Por otra parte, como hemos dicho, el rol de la industria cultural, específicamente de la prensa hegemónica y la literatura de élite, es fundamental en la implementación de las estrategias de enemización del pueblo mapuche, desde diversas perspectivas, ya sea histórica, periodística, jurídico-judicial o económico-política (Del Valle, 2022a, 2022b, 2022c, 2022d, 2022e, 2021a, 2021b, 2020a, 2020b, 2019, 2018a, 2018b, 2017 y 2016). Actualmente medios de comunicación indígenas rebatirán con sus propias autorrepresentaciones dichos agravios simbólicos que le han adjudicado los Estados nacionales y las hegemónías para reproducir la subalternización y exclusión de tales actores marginados y pauperizados (Villagrán, 2016).

Por su parte, en el Perú, en el siglo XIX, la literatura indigenista, en efecto, representaba a los indios inspirándose en posiciones políticas surgidas en los debates de la época (Kristal, 1991). Estos grupos fundacionales de la literatura indigenista provenían del heterogéneo sector oligarca que competía por el poder político y, a la vez, debatía los problemas en torno a la población indígena (*Ibid.*). Además, en el Perú la prensa fue dirigida exclusivamente para quienes sí votaban, aquellos que sabían leer y escribir, un aproximado de 200 mil personas en un país de tres millones al año 1897.

Estas alianzas y estrategias, siguiendo a Foucault (2013), se explicarían nuevamente por una condición propia del Estado, para el cual el valor del individuo existe en la medida que contribuya a reforzar su poder o, en cualquier caso, que no constituya una amenaza para él, bajo pena de eliminación. Las exigencias, continúa el autor, implican que sea productivo, que consuma o -de ser necesario- que muera. Por último, frente a las posibilidades de un cambio en el rol del Estado nacional y la industria cultural, prevalece el escepticismo, tanto por el calado histórico y estructural de este proceso como por la relación doble vincular que el Estado ha mantenido con el pueblo mapuche y el pueblo indígena peruano, al menos durante las últimas dos décadas, es decir, la coexistencia de un paternalismo propio de las políticas públicas a partir de los 90 y una fuerte represión frente a la protesta social y política.

Así, para el ex presidente García, los pobladores de Bagua no eran ciudadanos de primera clase “qué puedan decir 400 000 nativos a 28 millones de peruanos: tú no tienes derecho de venir por aquí, de ninguna manera, eso es un error gravísimo y quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo, en el pasado” (SPDA Actualidad ambiental, 2016). Todas estas son estrategias del Estado que se describen como prácticas de gubernamentalidad (Foucault, 2007).

En definitiva, las múltiples estrategias para lograr la enemización del pueblo mapuche e indígena peruano en su relación con el Estado

no serán sino manifestaciones para legitimar y consolidar el poder estatal, donde prevalece -siguiendo a Foucault (2012)- un pretendido “pacto de seguridad” basado en una fuerte política de gestión y distribución del territorio con base en las garantías de lograr “vivir en paz dentro de sus fronteras”. La enemización de la relación con el pueblo indígena es, de esta forma, una estrategia para controlar el territorio, distribuir las tierras y asegurar la “paz dentro de las fronteras”. Por ello, la vocación del Estado será totalitaria “es decir, tener en definitiva un control exhaustivo de todo (...) en una especie de unidad que se controla de arriba abajo, sin fisuras, sin lagunas y sin desviaciones posibles” (Foucault: 2012, p. 51); de tal manera que encontramos un sistema organizado aparentemente para actuar sobre los cambios de los individuos, pero que, en realidad, su verdadero objetivo será el de criminalizar una esfera específica que al ser aislada de la mayoría de la población, servirá de ejemplo para instaurar el miedo a fin de controlar y sabotear todo movimiento revolucionario (Foucault, 2012). Así, en el Perú, habiendo transcurrido siete años desde la tragedia de Bagua, García insistiría en que el enemigo era la población indígena: “la verdad es que, si hubo un error allí, fue extender demasiado el diálogo” (2016).

Para profundizar este tópico, y según los resultados de un proyecto multipaís⁴, las representaciones mediáticas de los pueblos

4 Proyecto PIA-ANID/ANILLOS SOC180045 <<http://converginghorizons.ufro.cl/>>, cuyo registro de prensa corresponde al período entre el 1 noviembre de 2018 y el 31 de octubre de 2019 e incluye 779 notas de 14 periódicos de Argentina, Brasil y Chile. El estudio abordó las representaciones mediáticas de diferentes grupos socialmente excluidos, a saber, a) pueblos originarios, b) población en contexto de reclusión y ex reos, c) inmigrantes, d) colectivos LGTBIQIA+ y e) colectivos étnicos o raciales. Los datos globales, que incluyen a los cuatro grupos, indican una clara tendencia a la criminalización, al situar las noticias especialmente en el tópico de delito e inseguridad (29%), seguido de la protesta (9,7%) y la seguridad social (9,4%). En el mismo sentido, las noticias hacen una representación negativa (53%). Otra característica es la tendencia a la judicialización, con un predominio del uso de fuentes del poder judicial (11%), seguido del uso de fuentes del poder ejecutivo nacional (7,8%) y de fuentes de las fuerzas de seguridad (7%). Por otra parte, en los contenidos de las noticias no existe un encuadre humano (51%), de modo que lo que observamos es una evidente deshumanización de estos actores; por ejemplo, no hay una aprobación de sus acciones (75%) y no hay sentimientos de empatía (75%).

originarios y colectivos étnicos, específicamente en la prensa -tanto hegemónica como contrahegemónica, regional y nacional-, en el caso de Argentina, Brasil y Chile, muestran una clara tendencia a la criminalización, al destacar como tópicos el delito e inseguridad, la protesta y la seguridad social (41%), así como a la judicialización, con un predominio del uso de fuentes del poder judicial (13%), fuentes del poder ejecutivo nacional y local (12%) y fuentes de las fuerzas armadas y de seguridad (6,8%). Al mismo tiempo, las noticias están redactadas en un tono negativo (51%). Por otra parte, en los contenidos de las noticias no existe un encuadre humano (52%), de modo que lo que observamos es una evidente deshumanización de estos actores, porque tampoco se expresan sentimientos de empatía (77%).

El proceso de empresarización: del improductivo al emprendedor

Ahora bien, la anterior descripción del Estado tendrá sus transformaciones, especialmente a partir del último tercio del siglo XX y el siglo XXI, configurándose un Estado capitalista, donde adquirirán un rol relevante los distintos regímenes de políticas económicas y sociales; sustentados en la separación institucionalizada, en este nuevo tipo de Estado, entre lo económico y lo no-económico. Esta escisión, por cierto, permite ejercer una mercantilización generalizada de la fuerza de trabajo y, al mismo tiempo, gestionar las desigualdades sociales que deja en el camino esta mercantilización radical. De hecho, a juicio de Jessop (2008), en este nuevo escenario el Estado imputará los fallos del mercado a la familia, así como a las instituciones, redes y solidaridades de la sociedad civil.

Del mismo modo como durante los siglos XIX y XX el Estado chileno y la industria cultural llevaron a cabo un intenso proceso his-

Asimismo, las noticias no remiten a “dos caras” del problema o conflicto (59%), reforzando la idea que los conflictos están asociados a los propios actores.

tórico y sistemático de exclusión; será el propio Estado el cual impulsará una serie de políticas de inclusión, especialmente mediante la creación de algunas instituciones públicas a partir de los 90. Para el Estado peruano, específicamente en el conflicto acaecido en Bagua, a decir del ex presidente peruano García, la inversión privada, aun a costa de los derechos de las comunidades indígenas, representaría un auxilio a la población: “La única forma de hacer menos pobre a un ser humano es dándole un trabajo honesto, bien pagado, seguro y con los derechos fundamentales que el mundo reconoce y eso solo se logra a través de la inversión. Y la inversión es el mejor instrumento de hoy para terminar con la pobreza” (García, 2007).

Entre las principales políticas en Chile, encontramos la promulgación de una Ley Indígena (N° 19.253, de 1993), la cual no sólo establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, sino que también crea una de las estructuras centrales, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). La Ley Indígena es un esfuerzo por normar la existencia mapuche y regular su actividad, imponiendo los términos de las relaciones entre el Estado y el pueblo mapuche, en cuyo caso “se ha puesto énfasis en la reforma del ordenamiento jurídico como mecanismo para enfrentar los conflictos surgidos en el territorio mapuche” (Aylwin, 2000: 299). Asimismo, se promueven políticas de fomento cultural, como es el caso del Programa Orígenes (2000), que es financiado por el Gobierno de Chile (58.87%) y un cofinanciamiento del 41.1% del Banco Interamericano de Desarrollo (BID); cuyo objetivo principal es “contribuir al desarrollo integral con identidad de los pueblos Aymara, Atacameño y Mapuche en el área rural” y se orientó inicialmente a:

Fortalecer la capacidad de los organismos públicos para atender de manera articulada la problemática de las comunidades indígenas con pertinencia cultural; (ii) fortalecer a las comunidades para que participen en la planificación y ejecución de las intervenciones y para que se

“apropien” de los proyectos; y (iii) ejecutar proyectos de educación, salud y desarrollo productivo con pertinencia cultural. (Programa Orígenes: 2004, p. 3).

En el Perú se viviría una situación dramática al pasar de un 15% a un 72% de las hectáreas cedidas a modo de concesión en la amazonía peruana. A ello se le suman 11 leyes promulgadas en junio del año 2008 que afectaban directamente a la Amazonía y, con ello, a su población originaria. Por ejemplo, los decretos 1015 y el 1073 permitían que los territorios indígenas de la selva y sierra puedan ser vendidos con la aprobación de, apenas, el 50% más uno de la asamblea comunitaria. Otro decreto, el 1090, atropellaba el patrimonio ecológico forestal, permitiendo la ampliación de la frontera agrícola para el cultivo de biocombustibles, conllevando a que un 60% de los bosques peruanos pierdan la denominación de patrimonio forestal. A su vez el decreto 994 se apropiaba de las tierras sin dueño, atropellando los derechos de las comunidades nativas que no poseen títulos de propiedad, debido a que eran tierras en donde cultivan sus alimentos. En suma, abusos que no solo trocaban un sentido de vida cultural y político de las comunidades nativas, sino de la propia sobrevivencia de las especies y de la naturaleza misma, debido al afán extractivista. Estas iniciativas, tanto peruanas como chilenas, comparten en común su énfasis en los aspectos económicos y las funciones específicas del Estado en un marco capitalista, como señala Jessop:

1. Asegurar las condiciones generales externas para la acumulación de capital como, por ejemplo, un orden legal formalmente racional y la protección de los derechos de propiedad;
2. Asegurar la mercantilización ficticia de la tierra, el dinero, la fuerza de trabajo y el conocimiento;
3. Asegurar los derechos y capacidades del capital de controlar la fuerza de trabajo en el proceso producti-

vo y de regular los términos y condiciones de la relación capital-trabajo en el mercado de trabajo y en el proceso laboral;

4. Definir los límites entre lo económico y lo extraeconómico, y modificar los vínculos entre las precondiciones económicas y extraeconómicas de la acumulación de capital. Esto debe hacerse a la luz de las formas cambiantes de la competencia -que se constituyen de manera material y discursiva-, y a la luz de la resistencia a la colonización de lo extraeconómico por parte de la lógica del capital;
5. Promover la creación de las condiciones generales de producción;
6. Gestionar la contradicción fundamental entre la naturaleza crecientemente social de las fuerzas productivas y la continuada naturaleza privada y competitiva de las relaciones sociales de producción y de la apropiación de la plusvalía del trabajo;
7. Articular los procesos entrelazados de desterritorialización y reterritorialización y de destemporalización y retemporalización;
8. Hacer frente al conjunto de repercusiones sociales y políticas producidas por los cambios de forma en que se muestran las contradicciones y dilemas capitalistas, mediadas por y a través de formas específicas de organización política y movilización social (2008, p. 51 y 52)

Efectivamente, las políticas públicas señaladas en el caso chileno pretenden garantizar la inserción del pueblo mapuche al capitalismo, al sistema del mercado, a la racionalidad de la mercantilización y a la producción en general, como se venía intentando, al menos, desde mediados del siglo XIX. Es así como, por ejemplo, la Ley Indígena y el Programa Orígenes han recibido tres críticas principales, a saber, (1)

priorizar principalmente una “política económica de desarrollo productivo”, (2) no alcanzar, pese a sus objetivos, una articulación “entre las demandas de los pueblos indígenas”, y (3) derivar, contrariamente, a una “criminalización del movimiento Mapuche en particular, y de las demandas multiculturales más sustantivas y profundas” (Poblete, 2019). A decir de la criminalización impuesta en Perú, García (2007) tildaría el rechazo a sus decretos invasivos y etnocidas como “animismo panteísta que todavía inspira las viejas ideologías del siglo XIX que superamos hace rato”. De esta manera el ex mandatario se preguntaría, desde la orilla del capitalismo salvaje, “¿son tierras sagradas? ¿Algún dios las habita para que no hagamos nada?” (*Ibid.*)

Un ejemplo concreto para el caso chileno es el caso de la racionalidad del “capital semilla”, una iniciativa a través de Centros de Negocios -promovida tanto por organizaciones gubernamentales como no gubernamentales-, que pretende “el fortalecimiento de capacidades emprendedoras del Pueblo Mapuche” (Bases Concurso Público: 2019, p. 5). Otro ejemplo es el caso de las diferentes acciones del Programa Orígenes, orientadas principalmente al “desarrollo de sus comunidades”, “el patrimonio cultural y natural de las comunidades” y “las actividades económico productivas de las familias y de las comunidades” (Programa Orígenes: 2010, p. 5 y 6).

Tenemos, entonces, que el Estado chileno a través de estas políticas, pretende, por una parte “controlar la fuerza de trabajo en el proceso productivo” y “regular los términos y condiciones de la relación capital-trabajo”, por ejemplo mediante el incentivo del capital semilla y el fortalecimiento de “capacidades emprendedoras” busca una reconversión y afirmación del sujeto a la lógica del mercado, transformándolo en un “empresario de sí”, en una nueva fase de la “gubernamentalidad liberal avanzada”, donde el Estado ya no intervendría los procesos directamente, “sino sobre los mecanismos que los gobierna, esto es, sobre los mercados artificialmente contruidos, garantizando su buen funcionamiento” (Vázquez: 2005, p. 95). Sin embargo, las relaciones de producción generarán el empobrecimiento estructural del

pueblo mapuche y, en particular, de las mujeres y su afectación material en relación con sus pares hombres, promoviendo desplazamientos de por despojo territorial (Blanco, Rain y Vejar, 2022, p. 360).

Otra señal del carácter de las políticas está en el marco otorgado por el Banco Mundial, el cual analiza las diferentes relaciones de la etnicidad; destacando, por ejemplo, cómo promueve la inversión privada y medios para movilizar recursos privados para la generación de bienes públicos. Asimismo, establece las relaciones entre la etnicidad y la violencia, para señalar cómo la “captura política” y el temor a la exclusión política generan en los grupos étnicos una estrategia donde la protesta es reemplazada por la violencia (Bates, 1999). En este nuevo escenario, las estrategias y operaciones del Estado y sus políticas públicas -para alcanzar sus propósitos-, apelan a disposiciones a nivel socioemocional; ya sea para lograr en las comunidades una “construcción o reconstrucción intencional del capital social” (Durstont, 2002, p. 144), o bien para crear nuevas expectativas, identidades o comportamientos “*in tune with the región’s transnationalized, export-oriented regime of accumulation*” (Leiva, 2008, p. 8).

Consideraciones finales

La apropiación de tierras, cosmovisiones y ecosistemas por parte de los Estados estudiados se basarían en estructuras históricas que no solo pertenecen a una lógica de la dominación de clase y racista, sino a la propia producción del Estado a través de la gobernabilidad y sus políticas públicas, las cuales definen su naturaleza y su propia dinámica totalitaria para con las comunidades indígenas peruanas y chilenas. La enemización y empresarización son dos fases que se complementan y adecúan exitosamente al modelo del capitalismo salvaje cuya naturaleza extractivista invisibiliza los derechos de las poblaciones originarias.

No son políticas de Estado que se desvían de sus objetivos originales, fueron y siguen siendo funcionales al sistema dominante, segrega-

torio y tutelar. La necropolítica del siglo XIX y la despojopolítica del siglo XX serán bases históricas que permanecen vivas a la actualidad, siendo fundamental, por ello, el estudio de la respuesta de las poblaciones indígenas en ambos países a fin de construir espacios deliberativos en torno a la ciudadanía, a la inclusión y al reconocimiento del otro. La población mapuche y la población en Bagua, junto a muchas otras que atraviesan a la actualidad diversos conflictos socio ambientales, merecen un estudio acucioso, preocupado y comprometido, en la medida que la protesta y el movimiento social étnico no cesa y sigue creciendo pese a las segregaciones que vienen sufriendo desde los albores de la fundación de los Estados peruano y chileno.

Referencias bibliográficas

- Aylwin, J. (2000). Los conflictos en el territorio mapuche: antecedentes y perspectivas. *Revista Perspectivas*, (pp. 277-300), 3(2).
- Servicio de Cooperación Técnica. (2019). *Bases concurso público operadores de centro de negocios especializado en pueblos originarios: pueblo mapuche*. Servicio de Cooperación Técnica.
- Balbi, M. (2009). *Mariella Balbi entrevista a Alberto Pizango*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=1l-4MiXsszDo>
- Bates, R. (1999). *Ethnicity, Capital Formation, and Conflict*. The World Bank.
- Blanco Sepúlveda, O., Rain Rain, A. y Julián Vejar, D. (2022). Precariedades, racialización e interseccionalidad. Segmentos y perfiles laborales de mujeres mapuche residentes en La Araucanía, Chile. *Nueva Época. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (pp.331-369), 62(245). Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2022.245.78829>
- Defensoría del Pueblo. (2022). *Reporte de conflictos sociales N° 215*. Recuperado de. <https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/>

uploads/2022/02/Reporte-Mensual-de-Conflictos-Sociales-N%-C2%B0-215-Enero-2022-1.pdf

- Del Valle, C. (2016). Genealogía crítica del conflicto entre el Estado de Chile y el Pueblo Mapuche a partir de las producciones discursivas de la prensa, las sentencias penales en los tribunales de la región de La Araucanía y otros relatos. Hacia una historiografía de la exclusión mediática y jurídico social. En J. Pinto (ed.), *Conflictos étnicos, sociales y económicos en la Araucanía, 1900-2014*, Pehuén. (pp. 247-282).
- Del Valle, C. (2017). La producción del «enemigo interno» en la industria cultural en Chile: De la discriminación a la «sujeción criminal». En M. García, y F. Maniglio (ed.), *Los territorios discursivos de América Latina. Interculturalidad, comunicación e identidad* Ediciones CIESPAL. (pp. 8-26).
- Del Valle, C. (2018a). La producción del enemigo íntimo en la industria cultural chilena: Crítica a la certeza moral, la razón neoliberal y la sujeción criminal. En D. Caldevilla (ed.), *Perfiles actuales en la información y en los informadores*. Serie Ediciones Universitarias Editorial TECNOS. (pp. 51-68).
- Del Valle, C. (2018b). La crisis de la interculturalidad en la administración de la justicia en los tribunales del sur de Chile y el rol de la producción del enemigo íntimo- interno en la industria cultural. En M. Ledesma (coord.), *Justicia e Interculturalidad. Análisis y pensamiento plural en América y Europa*. Tribunal Constitucional del Perú. (pp. 221-248).
- Del Valle, C. (2019). La criminalización radical del enemigo como estrategia del Estado nacional y las élites en la lucha por las tierras indígenas. En A. Arévalo, G. Vilar y M. García (ed.), *Comunicación y cambio social*. Tirant lo Blanch. (pp. 155-165).
- Del Valle, C. (2020a). El rol de la industria cultural en el proyecto civilizatorio: Hacia una matriz de análisis del discurso del enemigo íntimo y el sujeto criminal. En S. Poliszuk y A. Barbieri (ed.),

- Medios, agendas y periodismo en la construcción de la realidad.* Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro. (pp. 191-198).
- Del Valle, C. (2020b). “No estamos en tierra ajena”. El movimiento mapuche en Chile: De la resistencia a la ofensiva. *Revcom. Revista científica de la red de carreras de Comunicación Social*, (10). Recuperado de: <https://doi.org/10.24215/24517836e029>
- Del Valle, C. (2021a). *La construcción mediática del enemigo. Cultura indígena y guerra informativa en Chile.* Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- Del Valle, C. (2021b). Estrategias comunicacionales en el movimiento mapuche en Chile: intervención de agenda, medios propios y uso de redes sociales. En F. Sierra (ed.), *Ciberactivismo y nuevos movimientos urbanos. La producción de la nueva ciudadanía digital.* ACCI ediciones. (pp.145-167).
- Del Valle, C. (2022a). Making enemies. The cultural industry and the new enemisation modes. En F. Sierra & C. del Valle (Coord.), *Communicology of the South. A Critical Interpretation from Latin America.* Palgrave Macmillan.
- Del Valle, C. (2022b). Genealogy of the indigenous as an enemy: Criticism of moral, criminal and neoliberal reason. En F. Subervi & S. Roy (Co-Editors-in-Chief) & J. Retis (Associate Editor), *Oxford Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Communication.* Oxford University Press.
- Del Valle, C. (2022c). *Ennemi. Production, médiations et mondialisation.* Ediciones L’Harmattan.
- Del Valle, C. (2022d). *Crítica de la certeza moral. Justicia, cultura y comunicación.* Ediciones de Periodismo y Comunicación.
- Del Valle, C. (2022e). La industria cultural cinematográfica en Chile. Del cine experimental universitario al cine indígena descolonizador. En J. Nieto y M. Martínez (eds.), *Las Film Commissions en Europa y América Latina. Influencias de los espacios y territorios cinematográficos en la cultura y el desarrollo económico y social.* Editorial Razón y Palabra.

- Diario Correo. (2009). Policías fueron víctimas de barbarie. *Diario Correo*. Recuperado de: <https://diariocorreo.pe/politica/policias-fueron-victimas-de-barbarie-276994/>
- Durston, J. (2002). *El capital social campesino en la gestión del desarrollo rural Díadas, equipos, puentes y escaleras*. Naciones Unidas.
- Elías, N. y Scotson, J. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Siglo Veintiuno Editores.
- García, A. (2007). Discurso de clausura. II Foro Perú-Unión Europea. Una perspectiva del Perú, América Latina y Europa. *Fundación EuroAmérica*. Recuperado de: <https://www.euroamerica.org/conferencia/ii-foro-peru-union-europea07>
- García, A. (2016). Alan García negó haber dicho que poblaciones indígenas “no son ciudadanos de primera clase”. *SPDA Actualidad ambiental*. Recuperado de: <https://www.actualidadambiental.pe/alan-garcia-nego-haber-dicho-que-poblaciones-indigenas-no-son-ciudadanos-de-primera-clase/>
- Jessop, R. (2008). *El futuro del Estado capitalista*. Los Libros de la Catarata.
- Kristal, E. (1991). *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930*. Instituto de Apoyo Agrario.
- Leiva, F. (2008). Toward a Critique of Latin American Neoliberalism. *Latin American Politics and Society*, (pp.1-25), 50(4).
- Loayza, J. (2010). Entre el progreso y el abuso: problemática social en torno a las tierras protegidas de las comunidades nativas en el Perú. *Astrolabio Nueva Época*, (pp.79-114), (7).
- Lovón, M. (2019). El “ciudadano” amazónico en el discurso político oficial. *Lingüística y Literatura*, (pp.38-61), 40 (75).

- Pinto, J. (2003). *La formación del Estado y la Nación y el Pueblo Mapuche*. Dibam.
- Poblete, M. (2019). *Política Indígena en Chile Descripción general desde el término de la Dictadura cívico-militar hasta el Programa Orígenes*. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.
- Programa Orígenes. (2004). *Síntesis Ejecutiva*, N° 10. Ministerio de Hacienda.
- Programa Orígenes. (2010). *Informe Final de Evaluación Programa de Desarrollo Indígena MIDEPLAN-BID – Orígenes Fase II*. Ministerio de Planificación y Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.
- SPDA Actualidad ambiental. (19 de enero del 2016). *No son ciudadanos de primera clase* [Archivo de video]. Youtube. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=m67Tkfh7oj4&ab_channel=SPDAActualidadAmbiental
- Vázquez, F. (2005). 'Empresarios de nosotros mismos'. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal. En J. Ugarte Pérez (comp.), *La Administración de la Vida. Estudios Biopolíticos*. Anthropos. (pp. 73-103).
- Villagrán Muñoz, C. (2016). De la subalternidad a la autorrepresentación: Las voces indígenas latinoamericanas y el caso de la radiodifusión mapuche. *Versión. Estudios de comunicación y política*, (pp. 183-200), (37).

IV. MATRICES IDENTITARIAS

“INDIO-INDIA”, UNA CATEGORÍA MUDA, SILENCIADA Y ESTANCADA EN EL PASADO

El archivo como estrategia epistemicida

Carolina Rojas-Flores¹

Rodrigo Browne²

Resumen

La categoría “indio-india” fue creada, inventada, secuestrada por el discurso colonial-occidental y se encuentra estancada en el pasado, moribunda, sin presente, sin voz y sin lugar, gracias a la producción de archivos-documentos que la han definido, limitadamente, bajo una y única concepción, a modo de construcción, teórica-política-ideológica. Bajo esta primera premisa, este texto se detendrá en dichas ausencias de lugar, ausencias de voces y de presentes, constituyéndose en estrategias epistemicidas y encerrando al indio en la otredad, en los márgenes, en los espacios que se han entendido como subalternos, como una especie de “indios-indias” subalternos, de “indios-indias” de la subalternidad.

1 Centro de Perfeccionamiento, Experimentación e Investigaciones Pedagógicas del Ministerio de Educación (CPEIP), Chile. crojasflores@gmail.com

2 Universidad Austral de Chile. rodrigobrowne@uach.cl

*“Nada es,
pues, más turbio y más perturbador hoy en día
que el concepto archivado en la palabra archivo”.*

J. Derrida (1997)

*“Los estudios poscoloniales y el giro decolonial abrieron
preguntas concretas al trabajo con el archivo a través de
su revisión de la colonialidad como marca que persiste en
la construcción de las modernidades locales”.*

M. Rufer (2016)

La categoría “indio-india” fue creada, inventada, secuestrada y se encuentra estancada en el pasado, moribunda, sin presente, sin voz y sin lugar, gracias -en un principio y como lo veremos- a los archivos-documentos:

La tautología salta a la vista: el archivo son los documentos, y los documentos conforman archivo. Sin una definición de “documento”, esta noción oculta la producción de su autoridad (como si fuera una obviedad qué cosa constituye un documento). Pero sabemos tácitamente que un documento no es la experiencia, no es cualquier relato, no es el cuerpo (Rufer, 2016, p.163).

El documento es una construcción teórica-política-ideológica. Por ello, este texto se detendrá en dichas ausencias de lugar, ausencias de voces y de presentes que -entendemos- se constituyen en estrategias epistemicidas que mantienen y retienen al indio en la otredad, en los márgenes, en los espacios que claramente Gayatri Spivak (2011) define como subalternos, como una especie de “indios-indias” subalternos, de “indios-indias” de la subalternidad.

Resulta ineludible considerar, como punto de partida y para explicar esta categorización del “indio-india”, lo que se mal llamó descubrimiento de América. En este contexto es posible visibilizar las formas de dominación de la empresa política europea, antecedente relevante para comprender la creación de una identidad impuesta en beneficio de un sistema de explotación sostenido sobre la creación de un inferior explotable para ello, porque “lo que llegó a América fue una imbricada estructura de poder más extensa y profunda de la que pueda darse cuenta desde una perspectiva económica reduccionista del sistema mundo” (Grosfoguel, 2006, p.25).

Aníbal Quijano (2000), por su parte, también afirma que el poder capitalista se hace mundial en el mismo momento de la construcción de América Latina, porque desde el punto de vista de Quijano y de otros autores -como Tzvetan Todorov (2005)- América es una construcción, tal como lo es la noción de “indio-india”. Según Quijano, las nuevas relaciones intersubjetivas aparecidas con la creación de América configuraron nuevas identidades sobre las cuales se fundaron las experiencias del colonialismo: la explotación y subordinación de las y los no blancos (2000). Otredades de “otro color” que -según Alejandro Castillejo Cuéllar (2016)- los van confinando al ámbito de lo doméstico y guardándolos en una suerte de silencio epistemológico, endémico y naturalizado bajo formas estructurales y definidas de violencia, domesticando hasta la misma violencia y asumiéndola desde dos puntos de vistas: “evoca la idea de algo que se “somete”, se “reduce”, o se “controla” (...) sino también al hecho de “acostumbrarse”, de “adaptarse” a un medio ambiente particular, humano, incluso racionalizado” (*Ibid.*, p.130).

En esta misma línea, pero ahora y nuevamente desde una mirada decolonial, Enrique Dussel (1994) propone que la modernidad se ha sustentado sobre un mito que hay que desmitificar: la subjetividad moderna se construye sobre la idea de “otro” dominado por un conquistador; “otro” que es parte de una periferia que contrasta y que se aleja del centro dominante y hegemónico que es Europa. Que Europa

sea el centro, eje y determinante de la historia de aquellos que están fuera de sus fronteras, es la base fundacional del mito de la modernidad y, para este trabajo, constituirá una premisa de base para entender la creación del “indio-india” como soporte para la instalación de un sistema económico capitalista, un sistema político ideológico colonial y un sistema epistemológico cuyo poder afectó el saber y el ser de todo un continente, trascendiendo las fronteras geográficas y desbordando sus límites. Frantz Fanon desarrolla este asunto, asegurando lo siguiente:

La violencia con la cual se ha afirmado la supremacía de los valores blancos, la agresividad que ha impregnado la confrontación victoriosa de esos valores con los modos de vida o de pensamiento de los colonizados hacen que, por una justa inversión de las cosas, el colonizado se burle cuando se evocan frente a él esos valores. En el contexto colonial, el colono no se detiene en su labor de crítica violenta del colonizado, sino cuando este último ha reconocido en voz alta e inteligible la supremacía de los valores blancos (2013, p.38).

Fanon precisa, además, que el “colono” no solo deshumaniza al colonizado, sino que también lo animaliza, siendo esta una de las formas violentas con las que se asienta la colonización y que -para nosotros- son muestras de lo que hemos llamado colonialidad.

El antecesor del “*ego cogito*”, el yo de la modernidad, es el conquistador, la identidad del europeo que sale a la “Conquista”, que como lo explica Dussel (1994), es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al “otro” como “lo Mismo”; mientras que la identidad del conquistador se construía lentamente y en la práctica de la conquista, la del “otro” ya estaba determinada por la “falacia desarrollista”, por el cristianismo, por la idea de sí mismo que tenía el conquistador (que preconcebía, dice Dussel, la del “otro”) por la

razón eurocéntrica, por la misma modernidad. El “otro”, no solo fue negado, sino que también fue obligado a perder su identidad para asumir otra inferior: del “indio-india”, esclavo, negro, encomendado o animal. En palabras de Dussel:

La “colonización” de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso “europeo” de “modernización”, de civilización, de “subsumir” (o alienar) al Otro como “lo Mismo”; pero ahora no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura (...) sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, del dominio de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., dominación del Otro. Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del “modo” como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana (*Ibid.*, p.49).

En ese orden, podemos afirmar que el eurocentrismo y la colonialidad del ser, de una u otra forma y cada uno a través de diversos mecanismos, alteraron no sólo la existencia de los “otros”, sino que también su relación intersubjetiva y la auto-comprensión de sí mismos.

Es decir, se fue moldeando según las necesidades de la empresa de la conquista y posterior mantención de la colonia. Boaventura de Sousa Santos, al respecto, lo asegura con claridad: “la naturaleza en esos tiempos iniciales era concebida como una noción mucho más amplia, que incluía partes que hoy día podríamos entender insertas dentro de lo que llamamos “ser humano”: los esclavos, los indígenas, las mujeres, los niños” (2007, p.28). Y como tal, quedaban relegados a lo que se entendía como naturaleza y, por ende, como caos y cuya definición permitía justificar la imposición de un orden, de una conveniente estructura que marcaba claramente las binarias distancias entre quienes están por el camino del “bien” y quienes están por el

camino del “mal”. La simplista distribución y diferenciación occidental entre el “mismo” y el “otro”: mismidad versus otredad.

Retomando esta idea del “otro-otra”, del “indio-india” como objeto de estudio de la episteme eurocéntrica, es posible afirmar que este fue ubicado en el espacio de las especies desconocidas de la naturaleza que debían ser estudiadas, domesticadas y civilizadas.

La razón fue una estrategia que permitía estudiar al “indio-india” como un objeto de la naturaleza e inferiorizarlo en relación con los conquistadores. Otra, fue la religión, la que ubicaba al “indio-india” en el espacio del incivilizado que debía ser evangelizado para ser bien cultivado.

El “indio-india” es, en consecuencia, una creación colonial. Según Dussel (1994), no se creó una nueva identidad, sino más bien, se acomodó a los habitantes del “Nuevo Mundo”, lo que los conquistadores tenían preconcebido acerca de ese “otro-otra”.

Para Fanon (2013), la experiencia racial marca la experiencia de la colonialidad al destacar las diferencias entre el color de piel de unos y otros ¿Qué otros aspectos constituyen la creación de subjetividades en este encuentro con el otro?

El “indio-india”, será visto como “otro” inferior y asimilable a los recursos explotables de la naturaleza, una forma de inferiorizar fue la de partir por esta denominación, la que consideró, sin distinción alguna, a todos quienes habitaban las tierras “descubiertas”, homogeneizando la diferencia. Sin distinción alguna se consideró así a todo aquel que no fuese cristiano, que no hablase la lengua española, que no tuviese las mismas costumbres, que no vistiera semejantemente; o sea, el salvaje y sobre el cual había que imponer el yugo de la civilización que ellos “mismos” definían como tal.

Para Josefina Saldaña-Portillo, los “indios” adquieren valor en cuanto “mano de obra”, creando la corona española instituciones que pudieran resguardar dicha posesión. Por lo tanto, la construcción de identidad del “indio-india” se vincula “con los procesos de explotación económica que el colonialismo ideó y puso en práctica” (2004, p.54).

En esta misma línea, Guillermo Bonfil Batalla, por su parte, sostiene que la categoría de indio no denota más que la relación social entre estos y otros, “la categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial” (1972, p.04). Para este autor la importancia que dicha categoría tiene está en la necesidad de diferenciar y marcar al colonizado dentro de la estructura colonial de dominio. “Esta categoría colonial (los indios) se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborigen, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes” (*Ibid.*, p.5). Es decir, la necesidad de homogeneizar al diferente bajo la imagen del “indio-india” resultó ser la estrategia colonial que permitió crear la subalternidad sobre la que se justificó la imposición cultural, la dominación y explotación de los recursos y de las personas.

En consecuencia, el “indio-india” no tenía voz, no había causa de expresión y, por lo mismo, comenzaron a inventarse mecanismos para que ellos pudiesen -de acuerdo con las intenciones propias de la empresa colonial- tener la palabra. Así fue como nacieron los documentos-archivos escritos y referenciados por los “mismos”, los que hablaban por ellos, impostando y tornándose en una perfecta máquina para un “ventriloquismo indígena”, como “*una condena doble al ostracismo del derecho a hablar, y a la ventriloquia de los que hablarán por él*” (Rufer, 2016, p.175).

Con todo lo anterior, podemos decir que la construcción del “indio-india” no responde a las características culturales que estos individuos poseían, sino a aquellas que no poseían y que los hacían diferentes. Esta diferencia, amparada en la idea de salvaje y no cristiano, sirvió para justificar la apropiación de tierras; la apropiación de riquezas, cuyo valor entendemos como económico, es decir, el valor impuesto por los europeos; la esclavitud y la obtención de mano de obra.

Una forma que -desde una perspectiva poscolonial- nos puede ayudar a entender la construcción de la identidad “indio-india” puede ser a partir de la idea de orientalismo, tal cual como lo sostuvo,

en la década de los setenta, Edward Said. En un comienzo -expone este autor- se puede indicar que Occidente -durante los siglos XIX y XX- dio por entendido que Oriente no era, necesariamente, menos trascendente que Occidente, pero que requería, eventualmente, ser estudiado y rectificado por él.

Oriente se examinaba enmarcado en un aula, un tribunal, una prisión o un manual ilustrado, y el orientalismo era, por tanto, una ciencia sobre Oriente que situaba los asuntos orientales en una clase, un tribunal, una prisión o un manual para analizarlos, estudiarlos, juzgarlos, corregirlos y gobernarlos (Said, 1990, p.64).

El orientalismo -como lo definió Said- se impone como un poder intelectual, “en un archivo que reunía las informaciones para Occidente en torno a Oriente, definiendo a los habitantes del otro lado del planeta de acuerdo con sus tradiciones, comportamientos y mentalidades” (Browne, 2013, p. 80). Estas acciones impulsaron algunas definiciones que codificaron lo oriental y a todo lo que ello significa bajo un paquete de características estereotipadas y prototípicas que no les permitían verse de otra manera, diferente a la impuesta por Occidente: “El razonamiento reducido a su forma más simple era claro, preciso y fácil de comprender: hay occidentales y orientales. Los primeros dominan, los segundos deben ser dominados” (Said, 1990, p.58).

En este sentido, podemos decir, siguiendo a Mario Rufer, que el archivo cumple una labor fundamental para quienes quieren conservar y cautelar su pasado -como es el caso de Occidente- y para los que, según éstos, recuperan un pasado donde se confunden los tiempos y sus dinámicas, ya que no tienen archivo, no saben archivar, no producen reserva, léase, rápidamente, los “otros”, el “resto”, “Oriente”: “Los nativos viven en el pasado, en el atraso de la línea proceso-progreso”, tan bien definidas por las lógicas de la euroccidentalización (2016, p.171).

Si el orientalismo organiza el mundo dividido en Oriente y Occidente, al mismo tiempo lo define en virtud a sus intereses e intenciones; y es indudable que la conciencia geopolítica impuesta desde la llegada de los europeos divide al mundo en Norte y Sur, siendo el Sur (ubicado arbitrariamente debajo del Norte) el lugar que ocupa el “indio-india”, el de la inferioridad. El poder que gobierna esta denominación ha creado saberes que explicarían la necesidad de modificar este nuevo espacio y transformar, a través de la imposición de subjetividades, a los individuos que lo habitan por ser diferentes, a los -para efectos de este trabajo- “indios-indias”.

El indio nace cuando Colón toma posesión de la isla Hispaniola a nombre de los Reyes Católicos. Antes del descubrimiento europeo la población del Continente Americano estaba formada por una gran cantidad de sociedades diferentes, cada una con su propia identidad, que se hallaban en grados distintos de desarrollo evolutivo: desde las altas civilizaciones de Mesoamérica y Los Andes, hasta las bandas recolectoras de la floresta amazónica. Aunque había procesos de expansión de los pueblos más avanzados (incas y mexicas, por ejemplo) y se habían consolidado ya vastos dominios políticamente unificados (Bonfil Batalla, 1972, p.4).

En un principio fueron llamados “naturales”, luego “indios-indias”, haciendo que esta nueva identidad creada e impuesta a sujetos que son vistos como objeto de dominación y sobre los cuales es posible todo tipo de imposiciones, se constituya en una categoría colonial y una experiencia de la colonialidad para la dominación.

En el orden colonial el indio es el vencido, el colonizado. Todos los dominados, real o potencialmente, son indios (...) De una sola vez, al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un

mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial (*Ibid.*, p.5).

Continuando con este tema, Bonfil Batalla plantea que el mundo jerárquico colonial es “bipolar”, no hay más que colonizador y colonizado y que lo que realmente importa no es la diferencia o diversidad de culturas de los colonizados, lo que se debe ver es que, a pesar de esas diferencias, son el opuesto inferior del colonizador, por lo que solo una categoría (“indio-india”) basta para instalar esa inferioridad.

Dentro de ella, el indio es el colonizado y, como tal, sólo puede entenderse por la relación de dominio a que lo somete el colonizador. En el proceso de producción, en el orden jurídico, en el contacto social cotidiano, en las representaciones colectivas y en los estereotipos de los dos grupos se expresa siempre la diferenciación y la posición jerarquizada de ambos: el amo y el esclavo, el dominador y el dominado (*Ibid.*, p.4).

A su vez, agrega que esta identidad impuesta permite marcar y designar una diferencia que ordena jerárquicamente el proceso de dominación, favoreciendo a modo de estrategia, la colonización. Se puede comprender, en consecuencia, que el concepto “indio-india” es una categoría colonial que marca la distancia y la diferencia con el colonizador:

Esta categoría no representa diferencias étnicas, sino que sociales del mundo colonial. La categoría indio o indígena es una categoría analítica que nos permite entender la posición que ocupa el sector de la población así designado dentro del sistema social mayor del que forma parte: define al grupo sometido a una relación de dominio colonial y, en consecuencia, es una categoría capaz de dar cuenta

de un proceso (el proceso colonial) y no sólo de una situación estática (*Ibíd.*, p.8).

La dicotomía que representa el “indio-india” es contradictoria en tanto el “indio”, al liberarse de su estado de colonizado, no desaparece. La historia ha mostrado que la categoría ha sobrevivido al tiempo y a los intentos de liberación de los propios “indios-indias”. Queda claro que, a su vez, es una categoría histórica que, a diferencia de lo que plantea Bonfil Batalla, no está determinada por la prevalencia del orden colonial, sino más bien a la permanencia de la colonialidad heredada.

La justificación basada en el salvajismo y en la incivilización, sirvieron como saber dominante para la conquista y apropiación y, en particular, para la construcción del “indio-india”. Así, la “orientalista” construcción de la identidad del “indio-india” incorporaba también la construcción de la identidad del colonizador. “Indio-india” es la creación de un espacio identitario de inferioridad que incorpora a un superior que tiene poder sobre éste y que, además, permite ordenar el nuevo espacio dominado. “En otras palabras, es una forma de delinear un mapa cognitivo del mundo” (Mendieta, 2006, p.23).

Homi K. Bhabha (2002), al respecto, permite entender, a través de su teoría del discurso colonial y en miras a una perspectiva poscolonial, que esta expresión depende de la fijeza del estereotipo ideológico de la otredad, la que de un modo paradójico de representación de la diferencia cultural/histórica/racial, construye una ideología del “otro” ambivalente. Esta ambivalencia del poder discriminatorio debe ser más especificada, en tanto que, reconocer el estereotipo como un modo ambivalente de conocimiento y poder, requiere preguntas teóricas y políticas que cuestionen el determinismo y la funcionalidad de la relación entre el discurso y la política. Analizar esta ambivalencia permite cuestionar el sentido dogmático y moralista de la opresión y la discriminación. La lectura sugerida consiste en la comprensión de los “procesos de subjetivación” plausibles mediante el discurso estereotípico. Juzgar al estereotipo desde un prejuicio político anterior

está descartado, hay que comprometerse con su efectividad: variadas posiciones de poder y resistencia, dominación y dependencia que construye a los “sujetos coloniales” (Spivak, 2011).

Para comprender la productividad del poder colonial se debe reconstruir el conjunto de normas que lo rigen, no someter sus representaciones a un juicio normalizador, solo así es posible aproximarse a la ambivalencia productiva del discurso colonial: la “otredad”, lo que revela esta lectura son los límites del discurso colonial y permite que la otredad pueda transgredir esos límites.

Para contrarrestar estos postulados de la oficialidad, Ramón Grosfoguel (2006), por ejemplo, propone descolonizar los paradigmas de la teoría crítica de la economía política y del sistema mundo. Propone también una conceptualización decolonial alternativa que se ubica desde lo subalterno racial y étnico señalando la necesidad de descolonizar los conceptos a través de una epistemología decolonial que entiende la colonialidad del poder como una interseccionalidad (utilizando la propuesta feminista de Kimberly Crenshaw) “de jerarquías globales múltiples y heterogéneas (“heterarquías”) de formas de dominación y explotación sexuales, políticas, económicas, espirituales, lingüísticas y raciales donde la jerarquía racial/étnica de la división europeo/no europeo, reconfigura de manera transversal todas las demás estructuras globales de poder” (*Ibid.*, p. 26). Este autor propone que lo nuevo en esta definición, sería lo afirmado por Aníbal Quijano para precisar que “la “colonialidad del poder” es cómo la idea de raza y racismo se convierte en el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema mundial” y que define como:

Uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones,

materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América (Quijano, 1996, p.285).

En esta misma línea, Silvia Rivera Cusicanqui (2010), por su parte, coincide con Boaventura de Sousa Santos (2007), en la necesidad de rescatar el pasado, amparándose -ambos- en la idea de redimir a quienes quedaron atrapados en él. Este pasado es importante porque, al traerlo al presente, podremos entender las tensiones culturales de la construcción del “indio-india”, liberaremos de la rigidez identitaria a la que sometemos a nuestros antepasados, la que se traduce en encasillarlos en la historia y no acercarlos a la contemporaneidad por el riesgo que significa darles un espacio actualizado de reconocimiento. El pasado mantiene las diferencias y la historia las reproduce y justifica. Entender al “indio-india” hoy requiere, sin duda alguna, entender el problema desde su origen.

En los términos de Rivera Cusicanqui (2010), la noción de origen remite a un pasado quieto, así se niega la contemporaneidad de ellos y se los excluye de la modernidad, encasillándolos en minorías, en estereotipos indigenistas del “buen salvaje”, destinados a cuidar la naturaleza. Al rescatar el pasado, podremos terminar con las estructuras coloniales opresivas y su reproducción.

El archivo, por tanto y en este contexto, pareciera ser cómplice perfecto de esta noción y acción de colonialidad que nos plantea Quijano y compañía y que hemos revisado parcialmente a lo largo de estas páginas, con el fin -sin perder de vista a Rivera Cusicanqui- de rescatar el pasado de otra manera, fuera de las estructuras coloniales propias de modelos de represión y abuso.

Así lo desprendemos de lo sostenido por Mario Rufer y Frida Gorbach (2016) cuando nos invitan a reflexionar sobre lo que habitualmente no se escribe, lo que se concreta en los márgenes, fuera de los periplos que los discursos de autoridad han estipulado como lo que debe quedar archivado. En este sentido, los autores contraponen

e imponen Francia por sobre Samoa: “Samoa digamos, nombre que conjuntaría a todos los pueblos que originariamente, se supone, carecen de historia y de archivo” (*Ibid.*, p.13), vale decir, Francia como el epicentro del archivo y Samoa, como “indio-india”, como la ausencia absoluta a través de lo que habitualmente no se escribe. Una suerte de archivo del mal –“mal de archivo”, le llamaría Derrida - como un síntoma, como un sufrimiento:

entre el acto de memoria o archivación por una parte y la represión por otra, la contradicción permanece irreducible. Como si precisamente no se pudiera recordar y archivar lo mismo que se reprime, archivarlo reprimiéndolo (ya que la represión es una archivación), es decir, archivar *de otro modo*, reprimir el archivo archivando la represión; de otro modo, por supuesto, y éste es todo el problema (1997, p.73).

Desde dicha perspectiva, podemos comprender estos radicales archivos del mal como prohibidos, desviados, destruidos o, como ya se precisó en un par de momentos, reprimidos y represores. Como consecuencia de lo anterior, Rufer sigue invitando a analizar el archivo como una acción ritual que incorpore simbolización, drama y trama y que no sólo se reduzca a un “espacio metafórico de extracción inagotable” (2016, p.19).

Cuando grupos de víctimas plantean públicamente que las “entrevistas” son otra forma de extirpación de recursos -lo que he llamado la *lógica de la extracción*, que tiene que ver con el sistema colonial, en la medida que se conecta con sistemas económicos de producción y reproducción de oportunidades, de riquezas, de una serie de mercancías-de inmediato empieza a ser evidente que un tema tan aparentemente abstracto, es observado en el terreno propiamente

te de la investigación histórica, adquiere una profundidad mayor (Castillejo Cuéllar, 2016, p.134).

También en un enclave que recupera las ideas de Jacques Derrida, Alejandro Castillejo Cuéllar (2016) considera que la noción de archivo hay que dejar de pensarla como un “lugar” y propone desnaturalizarla, logrando, con esto, sacar todos aquellos tapujos que se han archivado como naturales y que han sido, a la larga, víctimas de la *operación archivística*, presentándose como “la *archivabilidad* de lo que podría parecer ininteligible, ilocalizable, lo que está en cuestión” (Ibíd., p.122) y entendiendo que en medio de estas cuestiones se encuentra un acto de violencia -como experiencia del dolor- que conlleva un alto grado de negación del otro en su mismidad y alteridad, “y los rastros que deja esta negación sobre el paisaje existencial de las personas, en tanto momentos del archivar” (Ibíd.), personas como tal, personas como “indios-indias” que han sido parte de esa metáfora de extracción inagotable como es una archivada colonialidad.

El autor no lo considera como un lugar geográfico o arquitectónico, si no que como un “lugar de origen”, basal e inicial y donde, desde ese comienzo, se vislumbra una línea directa con la autoridad, la autoría del origen: este texto “plantea desdoblarse el término ‘archivo’ a través de la noción de ‘localización’, en sus múltiples registros y entendidas como formas sociales de aproximarse al pasado, para hacer referencia a ese ámbito de la experiencia” (Ibíd., p.128), logrando “localizar” la violencia y el dolor en comunidades del afuera que se encarnan en múltiples lugares no geográficos, no espaciales, no arquitectónicos.

localizar” implica “identificar” y “autorizar” los rastros del pasado como pasado: requiere de una matriz interpretativa, una mirada y un oído *calibrados*, en una serie de conceptos y presupuestos que permitan *aprehender* una inmen-

sa variedad de experiencias y articularlas en un corpus *que les dé cuerpo*, forma e integridad (*Ibíd.*, p.128-129).

En este sentido el archivo es un espacio de poder, donde no se transparentan las selecciones de fuentes y que se torna como una suerte de “fetichismo de autoridad”, como le diría Mario Rufer (2016). Por ello, Derrida (1997) precisó que, etimológicamente, el archivo se vincula con el comienzo, el origen, la autoridad y la custodia, a modo de reserva: “No sólo se trata de algo que *es* (objeto, texto, imagen), sino de lo que es por *investidura previa*: quien lo guarda, lo constituye en original y le infunde la capacidad de hablar por el acontecimiento” (*Ibíd.*, p. 39).

Por ello, es importante, si continuamos con las potenciales estrategias descoloniales y poscoloniales, aceptar el archivo como “guardián de la memoria” pero, a su vez, podemos volcar su posición y sacar a luz una postura más traicionera, “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” (*Ibíd.*, p.160), tal cual como ya lo hemos anunciado con las categorizaciones de la noción de “indio-india”, pero también con los mismos sujetos que fueron víctimas de estos discursos de autoridad.

Si seguimos bajo esta lógica, podríamos proyectar que las muertes de los “indios-indias” que nos pertenecen y que han estado permanentemente reprimidas, tienen la vital alternativa de retornar, reaparecer como espectros, como parte de esos archivos malos que, en su deconstrucción, ordenan a los fantasmas con la minuciosidad de la taxonomía, “la nomenclatura, el montaje de los fragmentos y la clasificación” (Rufer, 2016, p. 167), dando un giro a los archivos de la institucionalidad y destapando nuevas opciones para re-ordenar las canonizaciones fundadas por archivos que crean silencios, como si actuasen a la luz de instrumentos de domesticación epistémica, social y política.

Por lo general escapan a “la fuente” y el proceder que nos queda es desnaturalizarlos preguntando por 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, p.168).

Lo que se pretende evidenciar en este texto es que la mirada del “indio-india” se ha instalado como una única fuente de observación “archivada” que se ha delimitado a las cuatro paredes que los circuitos de autoridad han decidido definir, como parte de un discurso que estructura a las sociedades occidentales desde las reducciones binarias que ya conocemos y hemos mencionado. Bipolaridades que, gracias a los aportes de los autores acá indicados, nos estimulan a abrir otras opciones -distantes, dispares, desprolijas, no lineales- que hacen ver a esa figura categorizada desde una ladera externa a estas tradiciones, sacándolas de sus “archivadores” y “obligándonos” -diría Rufer- a recurrir a una estrategia deconstructiva que desarticule estas estructuras de saber-poder y nos permita develar “unas-otras” diferencias de las que Occidente le endilgó, por ejemplo y a través de sus categorizaciones, al “indio-india”: antes de los españoles, las sociedades presentaban “un abigarrado mosaico de diversidades, contrastes y conflictos en todos los órdenes. No había «indios» ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda la población del Continente” (Bonfil Batalla, 1972, p.4).

Referencias bibliográficas

- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la Cultura*. Buenos Aires. Manantial.
- Bonfil Batalla, G. (1972). El Concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9: 105-124. <http://www.journals.unam.mx/index.php/antropologia/issue/view/1942>
- Browne, R. (2013). *No al canibalismo. Anatomía del poder eurooccidental*. Temuco. UFRO.
- Castillejo Cuéllar, A. (2016). Violencia, inasibilidad y la legibilidad del pasado: una crítica a la operación archivística. En F. Gorbach y M. Rufer (Coords.), México: *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (p.114-139). Siglo XXI.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid. Trotta.
- De Sousa Santos, B. (2007). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Bolivia. Plural.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El Encubrimiento del otro, hacia el origen del mito de la modernidad*. Bolivia. Plural.
- Fanon, F. (2013). *Los Condenados de la Tierra*. Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- Gorbach, F. y Rufer, M. (Coords.). (2016). *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*. México. Siglo XXI.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Revista Tabula Rasa*, 4, 17-46. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600402>
- Mendieta, E. (2006). Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward W. Said y el Latinoamericanismo. *Revista Tabula Rasa*, 5, 67-83. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600504>
- Quijano, A. (8 de diciembre de 1996). ¿El fin de cuál Historia? *La República*. Pp. 23-25, (Lima). [También publicado como *La Historia recién comienza*].

- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*. Buenos Aires. CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Rufer, M. (2016). El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. En F. Gorbach, F. y M. Rufer (Coords.), México: *(In) disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (p.160-186). Siglo XXI.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid. Libertarias.
- Saldaña-Portillo, M. J. (2004). Lectura de un silencio: El “indio” en la era del Zapatismo. En S. Dube, México: *Modernidades Coloniales*. El Colegio de México.
- Spivak, G. (2011). ¿Puede hablar el subalterno? Buenos Aires. El cuenco de plata.
- Todorov, T. (2005). *La Conquista de América. El problema del Otro*. Buenos Aires. Siglo XXI.

LAS MÚLTIPLES IDENTIDADES ÉTNICAS EN LA FRONTERA COLONIAL DEL ÚLTIMO SUR HISPANOAMERICANO

Margarita Gascón¹

Resumen

Los análisis de las relaciones interétnicas pueden ser homogeneizantes cuando la variable principal es relevar la identidad étnica en sus momentos de surgimiento, pervivencia, decadencia o desaparición. Los estudios sobre la etnogénesis en nuestros países abarcan desde los momentos del múltiple contacto (conflictivo, bélico, pandémico, integrador) y han sido una línea potente de investigación en los últimos veinte años, con Barth en general y con Boccara para Suramérica, entre otros.

Sin negar que la etnogénesis es un proceso articular de las sociedades nativas, contiene sin embargo un velo sobre las diferencias de género, los disensos y traiciones, y los brutales conflictos tribales que, al no considerarse, han brindado una imagen pueril de las sociedades indígenas. Reconstruirlas desde miradas alternativas (el género, por ejemplo o la distendida alianza de tribus con sus conquistadores) permite poner de relieve que tales sociedades ya tenían identidad étnica.

1 Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. gascon@mendoza-conicet.gob.ar

nica (de la misma manera en que había una identidad de género) desde mucho antes de que llegasen los europeos, o sea, desde siempre.

Nuestra propuesta de análisis supone claras dificultades con las fuentes, ya que son las fuentes dejadas por los españoles sobre los nativos. No obstante, en ocasiones esa mirada europea colonial que podemos criticar por sus simplismos e incorrecciones nos coloca precisamente en un lugar de privilegio para poder cuestionar nuestra propia mirada –la investigativa, pero sobre todo, la social – sobre los indígenas.

Introducción

Los análisis sobre las identidades forjadas dentro de las relaciones interétnicas refieren una multiplicidad de experiencias debido a las fragmentaciones de clase, género, edad, orientación sexual, raza o grupo étnico y actividades cotidianas (Grimson, 2011). Cuando el análisis es histórico y la variable principal es la identidad étnica en su surgimiento, pervivencia, decadencia o desaparición, la tendencia a realizar generalizaciones es casi siempre inevitable. A esto se suma la dificultad de responder a la pregunta de qué constituía la identidad étnica de un grupo en el pasado. Frederick Barth en su obra pionera de 1969 sostuvo que la identidad étnica debe considerarse como proceso y no como inventario de vestidos, hábitos alimenticios, música y tradiciones similares. Aceptando esta propuesta teórica, igual enfrentamos obstáculos metodológicos si ese proceso ocurre en el periodo colonial, porque las fuentes pueden ser escasas y sesgadas, brindando escaso material para referir la fluidez temporal junto con variaciones como género o edad.

Por lo general, los estudios en el periodo colonial hispanoamericano giran en torno a la categoría de etnogénesis, que refiere los procesos de mestizaje biológico, social y cultural que afectaron a los nativos en contacto con los europeos (Boccarda 1998, 1999). Las for-

mas del “contacto”, sin embargo, tuvieron impactos dispares en los diferentes segmentos de un mismo grupo étnico. Así, algunos pasaron por las peores consecuencias de los conflictos bélicos mientras que otros vivieron hechos pandémicos que transformaron su base demográfica, desarrollaron diferentes actividades cotidianas y productivas que los relacionó con los europeos o fueron afectados por las consecuencias locales de políticas imperiales (Guy y Sheridan, 1998; Weber, 2007; Daniels y Kennedy, 2002). Asimismo, situaciones similares generaron diferentes experiencias en torno a las identidades.

Igual de importante es considerar los efectos de la perspectiva teórica o ideológica de una investigación que dé cuenta de las identidades pasadas porque es posible interpretar en forma dispar a los efectos de los mismos hechos que dejaron consecuencias en la identidad étnica. Pensemos en los fuertes debates historiográficos en torno a la historia del colectivo Mapuche que han sostenido, entre otros, investigadores del pasado chileno como Villalobos (1982), Foerster y Vergara (1996) y Pinto Rodríguez (1996). En este capítulo proponemos una exploración de casos y circunstancias que permiten apreciar la fragmentación de las identidades étnicas de la extensa frontera colonial del sur de Hispanoamérica.

El factor demográfico en la identidad

El componente del colonial temprano que afectó a la identidad étnica de la manera más colectiva posible fue el demográfico. La conquista y colonización del siglo XVI modificó irremediablemente la base misma de la sociedad, y no se trata solamente del mestizaje. Nos referimos a las consecuencias inmediatas que tuvieron las enfermedades virulentas introducidas por los europeos y frente a las cuales los nativos carecían de inmunidad. La rápida mortandad denominada “catástrofe demográfica” del siglo XVI explica la velocidad vertiginosa que tuvo la ocupación europea de un continente poblado por

robustas sociedades indígenas, algunas gobernadas por imperios como el azteca y el inca cuyo potencial bélico era considerable. Las enfermedades eruptivas (sarampión, viruela) y respiratorias (gripe) destruyeron el sustento de la identidad colectiva que es el entramado social. Solo en el caso de la variola virus (viruela), entre 1520 y 1530, el patógeno avanzó desde los Grandes Lagos en Canadá hasta las pampas argentinas, matando entre un cuarto y la mitad de quienes la padecieron. Por esta razón, el historiador británico Elliott (2009) aseguró que la principal experiencia indígena en las fronteras de nuestro continente fueron las pandemias.

Los indígenas del sur chileno llamaron a la viruela la “enfermedad española”, señalando una divisoria rotunda de la identidad del nosotros con respecto al otro. En un interesante episodio de 1611 una carga de lentejas que traía el Gobernador se abrió en un descuido y, como su apariencia les dio a los nativos la impresión de ser la causa de la viruela, se extendió el rumor de que el nuevo Gobernador venía con malas intenciones, que no iba a dar la paz, sino que iba a provocar más mortandad todavía entre los indios. Como respuesta desesperada, se sublevaron en 1612. Más de un siglo después, en 1787, los Pehuenche del Sur mendocino acusaron también de traición a las Huincas, diciendo que habían ido a sus toldos con la excusa de negociar la paz, pero que en realidad habían ido para llevarles esta enfermedad y así exterminarlos.

Las enfermedades mortales estuvieron presentes en episodios clave de las relaciones interétnicas en la frontera Sur. Después de la rebelión de 1598-1599, los araucanos insurgentes sufrieron una peste que las fuentes no especifican. Eso les impidió seguir adelante con sus ataques a españoles. De hecho, para el gobernador Alonso de Rivera, había sido un “milagro” que los rebeldes no hubiesen seguido incendiando poblados españoles y matando a sus habitantes. Igual ocurrió en 1639, cuando el gobernador Baidés informó que no tenía indios amigos en su ejército para hacer la campaña estival, porque había habido gran mortandad por enfermedades. Baidés describía a

los indios amigos como “el nervio de la guerra” pues ellos conocían las rutas, cocinaban, llevaban a pastar a los animales, vadeaban los ríos y conducían los ataques. Sin ellos, concluía, el ejército quedaba inoperativo. Esta situación demográfica contribuye a explicar que se acordara una tregua en 1641 en Quillin. A su vez, en las palabras de Baides encontramos un indicador de la fragmentación de la identidad étnica entre los diferentes grupos designados por el gentilicio “araucano” ya que los soldados operativos para contener a las parcialidades araucanas rebeladas eran otras parcialidades araucanas aliadas con el español (Gascón, 2008).

Volviendo al siglo XVI y primera parte del siglo XVII, la caída estrepitosa de la población nativa derivó en otros cambios permanentes en la base demográfica. Se trata de la introducción de la esclavitud africana como mano de obra para las plantaciones y las haciendas. El flujo de esclavos desde África facilitó la extensión de prácticas culturales ajenas al continente, de modo que cosmovisiones, ideas y elementos materiales pasarán por procesos de adopción, simbiosis o sincretismo. Tomemos como ejemplo el caso de la enfermedad fatal que se asociaba a la magia y al castigo divino. A los ojos indígenas, incluso sus viejos shamanes sanadores perecían por las extrañas enfermedades, mientras que los nuevos predicadores europeos no morían, como si ellos ahora tuvieran un poder superior. Los misioneros cristianos ofrecían el bautismo junto con la asistencia sanitaria, predicaban el catecismo mientras cuidaban a los enfermos. Con el tiempo, las prácticas sanitarias quedaron asociadas a los conocimientos, sin necesariamente requerir la aceptación de la religión como parte de la curación. En el siglo XVIII, el cacique Chuyantuya del Sur bonaerense se hizo atender por el shaman tribal hasta que murió, pero mientras tanto, hizo dar vueltas a los jesuitas Matías Strobel y Agustín Vilert que iban y venían todos los días hasta su lecho para ofrecerle el bautismo y la curación. Lejos de allí, otro contemporáneo, el cacique pehuenche Anguenao, se estaba muriendo de viruela en 1787 cuando

solamente le pidió al encargado del fuerte de San Carlos en Uco que le enviaran a los “médicos sangradores” (Gascón y Ots, 2020).

La identidad étnica. Cautivos y esclavos

Además de la enfermedad como una experiencia común en la frontera, el cautiverio y la esclavitud fueron los acontecimientos generalizados desde el siglo XVI al XIX. Ambos bandos utilizaron estas estrategias bélicas sobre sus enemigos con frecuencia y severidad. En relación con la identidad étnica, ambas situaciones han sido exploradas (Operé, 2001). Desde nuestro enfoque, las variables de género y de edad son significativas. Por ejemplo, los relatos de cautivos masculinos rescatados ilustran la supervivencia difícil, salvo excepciones como el cautiverio “feliz” entre los araucanos que refirió en sus memorias Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán. En el caso del cautiverio de las mujeres, se ha postulado que la preferencia se relacionó con el hecho de que no huyen con la misma facilidad con que podían hacerlo los hombres. La mujer blanca cautiva del relato textual y del visual (como en “La Vuelta del Malón” pintado en 1892 por Ángel Della Valle) quedó adscripto a la violencia sexual y al servicio doméstico extenuante. Es interesante que casi no hay referencias (escritas o visuales) a la esclavitud de las nativas en las sociedades españolas y criollas. Tal vez fue trata de personas el juicio de 1596 contra Valencia por sacar a “mujeres jóvenes” de Uco en Mendoza, aunque la preocupación por la baja en la población nativa y el despoblamiento eran intensos. Por eso, sacar mujeres en edad reproductiva y niños de los poblados indígenas afectaba directamente a la variable demográfica. En una visita de 1595 a nueve encomiendas de Mendoza, no había hombres prácticamente, sino que quedaban 105 mujeres y 30 menores de edad (Gascón y Ots, 2020).

Los textos sobre la violencia sexual contra mujeres indígenas son opacos. No hay denuncia explícita sobre cuáles eran las intenciones

con que se llevaban a las mujeres jóvenes a otros lugares. Una posibilidad cierta es que la edad fue (y es) un factor central para explicar la capacidad y velocidad para el trabajo. También, con la edad aumenta el riesgo de padecer enfermedades graves o crónicas. No obstante, la extensión de la práctica de la trata de personas (en particular de mujeres y niños) sugiere considerar los beneficios que se obtenían, al punto de involucrar a los propios indios en su ejercicio. Los indios mendocinos vendían a sus enemigos indígenas de otras parcialidades que habían sido capturados durante sus incursiones bélicas. Dos siglos después del juicio a Luis de Valencia, el 11 de octubre de 1790, el encargado del fuerte de San Carlos escribió que el cacique pehuenche Carilef pasaba a la ciudad de Mendoza, llevándole al comandante de frontera, Francisco de Amigorena, “dos chinitos muy preciosos para venderle, como me encargó”. Y todavía en 1804 el marqués de Sobre Monte desde Córdoba insistía enérgicamente para que los comandantes en la frontera mendocina protegieran a las indígenas “rescatadas”, exigiendo que de ninguna manera fuesen esclavizadas (Gascón y Ots, 2020). Dado lo anterior, el cautiverio adquirió la misma importancia que el robo de ganado. Eran actividades extendidas y lucrativas. Las autoridades de las pampas del sur bonaerense en el tratado de 1770 con los indios tuvieron presente estos dos ítems con particular énfasis: impedir el robo de ganado y devolverse cautivos (Nacuzzi, 2005).

Asimismo, hay que considerar que existió entre los indios una forma de pignoración que entregaba parientes a cambio de bienes, aliviando así a una familia que quedaba con un miembro menos al cual alimentar. El pignoración fue considerado como una esclavitud “de usanza” en el Chile colonial, donde coexistían los indios vendidos por sus parientes con los esclavizados por haber sido tomados en la frontera de guerra y con los indios “de servidumbre”, que eran aquellos apresados a corta edad para que sirviesen, mientras recibían instrucción hasta los 20 años; luego (supuestamente) quedaban libres. En cualquiera de sus versiones, son prácticas que vuelven a apuntar a la fragmentación de la identidad étnica colonial.

Género e identidad en la frontera Sur

En el seno de la sociedad española, la experiencia de una mayoría de las mujeres indígenas y mestizas fue el servicio doméstico entremezclado con los abusos sexuales. A principios del siglo XVII el gobernador Alonso de Rivera informó que muchos de sus soldados en la frontera araucana tenían dos o más indias para lo que él describió con el genérico rótulo de “servicio personal”. Desde el punto de vista del Gobernador, si no se les permitía ese comportamiento, los soldados desertaban y huían con los indios porque éstos tenían suficiente comida y muchas mujeres. En otro informe sugerente para esta parte de la frontera Sur se explicitó el pago de 100 patacones por indígenas esclavizados en general, pero se agregó la salvedad de que, si era una “moza de buen parecer”, ese pago se duplicaba.

En el lado indígena y hasta entrado el siglo XIX, el tener cautivas (nativas, blancas o mestizas) para el intercambio era parte de una identidad masculina, así como lo era el cruzar la cordillera y llegar hasta las pampas bonaerenses. Estas acciones conformaban un rito de pasaje para los adolescentes y los preparaba para actividades de la vida adulta donde tener cautivas era señal de prestigio y permitía privilegios. A través de matrimonios y de intercambios de mujeres, los hombres poderosos reforzaban su situación social a la vez que establecían lazos de consanguinidad y alianzas políticas, militares y económicas (Bechis, 1994).

Ciertas mujeres nativas detentaron un rol social influyente y poderoso si eran machis o mediadoras-embajadoras. Las machis derivaban tal influencia y poder del hecho de predecir, conjurar eventos negativos, interpretar sueños, advertir penalidades y curar. Las mediadoras-embajadoras, por su parte, permitían el primer contacto con extraños ya que las mujeres se veían como menos amenazantes que sus pares masculinos para iniciar negociaciones. El funcionario chileno Luis de la Cruz en 1806 vio que eran mujeres ranqueles las que llegaban a su campamento para cambiar plumas de avestruz por

añil, agujas, bizcochos y cuentas decorativas. Más adelante en su viaje, fueron nuevamente mujeres quienes le llevaron comida a cambio de añil y cuentas de vidrio o chaquiras.

Como un caso excepcional de la frontera sur tenemos a Catalina de Eraso, la monja y alférez. Tal excepcionalidad se explica en el contexto de esta frontera surgida tras la gran rebelión araucana de 1598-99. Acá los servicios militares se pagaban con un situado sobre las cajas reales de Lima por lo que algunas parcialidades tribales tuvieron una opción para acceder a recursos si se aliaban con los españoles. Como mencionamos, esta particularidad fragmentó desde comienzos del siglo XVII a la identidad étnica separando a los indígenas en amigos o enemigos. Pero incluso con la ayuda de los amigos y con el ofrecimiento de pago por los servicios, era difícil reclutar soldados, de modo que los chilenos deploraban que se les mandaran “mestizos y mulatos, muchos condenados por delitos, que es como amontonar el estiércol y la basura que se barre en todo el Perú y Nueva España”. Frente a tales condiciones de escasez de soldados, durante un reclutamiento que se hacía en Lima, se presentó Catalina de Eraso vestida de hombre. Quien la reclutó fue su propio hermano, de quien después debió huir precipitadamente porque fue testigo directo de sus intentos por seducirle a su esposa. Los compañeros de armas de Catalina sabían que era una mujer ya que ella se retiraba al monte cuando menstruaba. No han quedado registros de que fuera víctima de discriminación violenta y llegó a ser alférez, permaneciendo virgen. Esto último lo sabemos por el examen ordenado por el obispo de Huamanga cuando ella le pidió ayuda económica para regresar a España, argumentando que seguía siendo monja profesa.

Producción e identidad étnica

Otro elemento del proceso de la identidad nativa deriva de las modificaciones ocurridas durante la conquista y colonización en cuanto

a la especialización productiva y los intercambios económicos. Una especialización surgió de la explotación de la sal, que era imprescindible para la preparación de alimentos como el tasajo. El tasajo fue un importante rubro de exportación. Desde Cuyo y Santiago de Chile iba a las haciendas azucareras de la costa peruana; y desde Buenos Aires, a las haciendas brasileras y del Caribe. Además, la sal se necesitaba para el curtido de cueros, la elaboración de quesos y como mordiente de las tinturas para los tejidos. Casi todas las tribus retuvieron su acceso exclusivo a las principales salinas y defendieron consecuentemente su monopolio. En 1769, la denominada “rebelión” de los pehuenches según los mendocinos se debió a que los indígenas se apoderaron de unas 500 mulas que cruzaban los Andes desde Chile para ir a extraer la sal de sus territorios, obviando la intermediación de los nativos. Asimismo, los pehuenches usaban la sal como elemento de presión porque sabían que importar sal era una empresa cara e insegura para los españoles. Cuando se la cargaba, la sal todavía estaba con agua por lo que su volumen disminuía durante el transporte y, encima, llegaba sucia o en mal estado.

En este rubro de la explotación de las salinas, una condición excepcional fue la que tuvo Buenos Aires a partir de 1668 en que se hizo el “hallazgo” de las Salinas Grandes. También conocidas como Laguna de la Sal, los nativos conocían de antemano su existencia. Localizadas en la actual provincia de La Pampa, las salinas quedaban sin embargo dentro de la jurisdicción del cabildo porteño y, como fueron declaradas bien común, cualquier vecino podía ir a extraer sal, pagando el correspondiente tributo al cabildo. Por eso, Buenos Aires recibía la sal sin tener que recurrir a mediadores nativos. Al menos eso fue al principio, porque la situación cambió poco antes de ingresar en la segunda década del siglo XVIII. Para proteger las cargas de sal de los posibles ataques indígenas, pero, sobre todo, para controlar el volumen de la extracción para el pago del tributo y evitar la evasión, desde 1716 hasta 1810 hubo 48 expediciones a las salinas fiscalizadas por el cabildo porteño.

Los indígenas amigos cuidaban el recurso y avisaban cuando cuajaban las salinas para que se organizara su cosecha. También ayudaban como jornaleros en las tareas de extracción. Para la década de 1780 usaban las salinas como sitio del mercado. Celebrando el arribo de las caravanas en busca de la sal, los indios llegaban con sus cueros, plumas de avestruz y magníficos tejidos. Según el diario del comandante de la expedición de 1787 a las salinas, se le acercaron los caciques Antonio y Guenquene para venderle sus objetos y luego llegaron los caciques Cantupi y Currutipay con el mismo objetivo. En la expedición del año siguiente, una de las mujeres del cacique Catuen llevó para la venta a sus caballos, plumeros, cueros y pieles, riendas y lazos. En perspectiva, si bien estos nativos del Sur bonaerense no intercambiaban la sal directamente, aprovecharon las oportunidades de mercadeo que les había abierto la existencia de esa salina próxima a sus territorios.

Fueron actividades masculinas -además de la extracción de sal- la obtención de cueros y plumas y de bienes primarios útiles en la construcción. Los indígenas del Sur de Mendoza proveían de yeso, piedras volcánicas y brea para impermeabilizar. La mayor cantidad de los bienes con valor agregado (los textiles) llevados a los mercados eran producidos por las mujeres nativas. Gran parte del intercambio era para mejorar la cantidad de alimentos disponibles en sus comunidades. En Valdivia en 1766 los indios compraban añil para textiles y “manzanas, algunas peras, maíz, cebada y menos trigo y otros granos como también algo de ganado vacuno y ovejas”. Entre 1788 (un año después de una peste de viruelas -¿consecuencia del parlamento en Malargüe que habían tenido con los españoles ese mismo año?) y 1792 la presencia de los indios en el fuerte de San Carlos en Uco (Mendoza) fue para llevar sal y ponchos para cambiarlos por comestibles. En 1794 el cacique Pichintur pedía ir al fuerte para mitigar el hambre en sus toldos al cambiar sal por trigo y pasas de uva (Gascón y Ots, 2020).

El añil tuvo un rol fundamental en las relaciones interétnicas desde comienzos de estos intercambios. Al ser muy valorado por la so-

ciudad nativa, los misioneros lo ofrecían como parte de los agasajos y regalos con los que recompensaban la buena voluntad de los indios cuando iban a las celebraciones cristianas o se bautizaban. La intención de los misioneros colisionaba con la interpretación indígena de que se trataba de una forma más de realizar intercambios. Expresando su desasosiego y frustración por lo superficial que estaba siendo la conversión a raíz de los obsequios, un misionero de la Araucanía ponía de ejemplo al hecho de que una indígena le había exigido que le bautizara a su gato para así ella recibir una porción más de añil. Lo mismo señaló unas décadas más tarde el gobernador Amat. Denunció que los indios en Chile bautizaban a sus hijos dos o tres veces o pedían el hijo a otra persona para llevarlo a un bautismo y así recibir agujas y añil de regalo (Gascón, 2007).

En el marco de las actividades productivas, consideremos el impacto que tuvo la cría de ovejas como matriz de identidades. Por lo general, los indígenas del continente adoptaron casi todos los bienes traídos por los europeos porque fueron de utilidad cotidiana. Un episodio lo ilustra. El cronista de Indias Antonio de Herrera y Tordesillas (1549-1628) le preguntó a su fiel servidor indígena cuáles eran los principales aportes que había hecho España, esperando recibir respuestas relacionadas con las leyes y la religión. El indígena le respondió que el caballo porque permitía recorrer grandes distancias, las velas porque extendían la luz del día a la noche y las gallinas porque sus huevos eran un buen alimento cotidiano en cualquier edad. Muchos años después, en 1780 un misionero franciscano que vivió en el Sur chileno, Antonio Sors, describió a los indígenas conviviendo con múltiples recursos para la alimentación introducidos por los europeos: vacas, ovejas, gallinas, perros y unos pocos gatos; y todo tipo de legumbres. Aunque el principal bien que habían introducido los europeos seguía siendo el caballo (“a ninguno le faltan tres o más caballos bizarros para la guerra en que tienen particular esmero”), el tamaño de los rebaños de ovejas era proporcional al rol que adqui-

rieron los tejidos como pasaporte, junto con la sal, para acceder a los mercados coloniales.

La transferencia de ganado ovino de los españoles a los indígenas, había sido una consecuencia directa de la paz. En la frontera araucana los servicios militares de los amigos se venían pagando con elementos materiales, ganado y comida. Eran también ovejas y cabras los regalos que los españoles les daban a los indígenas cuando se trataban los parlamentos. Esto convirtió a los cazadores precolombinos de tiempo completo en pastores coloniales de tiempo parcial, con un manejo de sus ambientes y recursos diferente del precolombino. Así como las caballadas indígenas se fortalecieron con cruza que los mismos nativos fueron logrando, para comienzos del siglo XIX, los pehuenches habían logrado un híbrido de chivo y oveja con mejor pelaje, más largo y suave. El tamaño de esos rebaños es prueba de su importancia. En 1774 el Pehuenche tenía un estimado de 2.000 ovejas, solamente alrededor del cerro Campanario; para 1780 se informó que les habían tomado unas 1.114 ovejas contra unos 100 caballos, 200 cabras y 17 vacas lecheras. Siete años después, otra expedición les arrebató 4.000 caballos y más de 3.000 ovejas (Gascón y Ots, 2020).

Relacionado con las identidades, el manejo del ganado fue una práctica mayormente masculina mientras que las relativas al tejido fueron puramente femeninas. El Gobernador chileno entre 1755-1761 escribió que las mujeres “del ganado ovejuno cosechan hermosa lana. Su frecuente labor es (...) texer ponchos y mantas”, mientras que los hombres tallaban platos y bateas de madera, cuidaban las caballadas y sus crías, cosechaban la sal y los piñones donde crecían araucarias, cazaban ñandúes y hacían riendas con las pieles de guanaco y cabestros. Dado lo anterior, fue una prioridad familiar que las niñas aprendieran a hilar, teñir y tejer. Además de la utilidad para los intercambios con los españoles y criollos, prendas bien tejidas como ponchos eran muestras externas de una identidad de poder y dignidad al seno de la sociedad nativa. En 1870, un viajero europeo refería la ceremonia por rogativas para que lloviese que presidió el poderoso

cacique Catriel del Sur de Buenos Aires. Para la ocasión, Catriel vestía su poncho azul con cruces blancas, vestimenta que él reservaba para los grandes eventos (Cattáneo, 2008).

Una matriz para lo étnico: las políticas imperiales

Otra matriz de identidades fueron las políticas imperiales. Cuando Ignacio Domeyko llegó a Chile en 1838 para realizar estudios sobre minería, comentó que los indígenas no recordaban las gestas de los caciques como Lautaro, Colocolo o Caupolicán. Ese desvanecimiento de la identificación con la resistencia nativa le resultaba llamativo y con razón pues desconocía cuán laborioso por la tenaz resistencia durante medio siglo había sido el avance español en el Sur chileno. Finalmente, en 1598-99 la rebelión araucana revirtió la colonización española y en pocos meses los españoles abandonaron el área para refugiarse al norte del río Biobío. La corona decidió enviar un ejército de unas 2.000 plazas para resguardar lo que podía ser tomado por sus enemigos europeos en alianza con los rebeldes porque estos sentían “tanto odio por España que a cualquier nación extranjera que vaya para allá, recibirán de buena gana”. Algunas tribus pasaron a ser colaboradores de los españoles, lo que a su vez incrementó la resistencia de las otras tribus y fragmentó la identidad étnica. La fragmentación fue denunciada por los locales. Alonso de Rivera, por ejemplo, protestó por tener que utilizar a sus soldados para garantizar la seguridad de los amigos de los ataques de otros nativos. Alonso García Ramón (1600-1601 y 1605-1610) y Juan de la Jaraquemada (1611-1612) también informaron que esos amigos estaban en el ejército solamente porque utilizaban los recursos militares de los españoles para dirimir sus contiendas ancestrales con otros grupos tribales (Gascón, 2007).

Dentro de las políticas imperiales para el control de estos espacios estuvieron las misiones establecidas por franciscanos y jesuitas. En su rol como etnógrafos y descriptores de las sociedades nativas

se filtra el celo por evangelizarlos y así diluir una buena parte de la identidad indígena. Pero la relación interétnica en las misiones transitó en un medio artificial y tuvo una suerte dispar, de modo que su influencia en la conformación de las identidades en los diversos segmentos fue fragmentaria. Encontramos experiencias muy diferentes entre sí. Para el Sur de Buenos Aires, por ejemplo, las tres misiones fueron Nuestra Señora en el Misterio de su Concepción de los Indios Pampas (fundada por los padres Manuel Querini y Matías Strobel en 1740), Nuestra Señora del Pilar de los Serranos (1747) y Nuestra Señora de los Desamparados (1702). La que más duró fue la primera, por poco más de una década y, como en otras partes de la frontera, los misioneros enfrentaron resistencias. El ideal era que los indios se dedicasen a las actividades agrícolas y produjeran alimentos, pero ellos replicaban que “no eran esclavos para sujetarse al trabajo (...) su condición no es servil, y de esclavos, a quienes les está bien el trabajo, pues son nacidos para fatigarse”. Lo mismo en circunstancias de abandonar la misión para comprar licor. Los pampas volvían a defenderse diciendo que no eran esclavos de los padres. Pronto la imagen del indio vago y borracho se volvió frecuente como una identidad asignada (Mandrini, 2006).

En el Sur de Chile, la presencia de misioneros influyó en procesos de envergadura como el intento de guerra defensiva de la primera mitad del siglo XVII del jesuita Luis de Valdivia, la política misional extendida de atraerlos con agasajos y regalos, y la adaptación a las condiciones locales como fueron las “misiones circulares” de la isla de Chiloé. Pero en 1766, poco antes de ser expulsados, una rebelión de araucanos contra un intento de los jesuitas por reducirlos a pueblos indicó lo inestable que seguía siendo la pacificación definitiva a través de la evangelización. Sin embargo, expulsados los jesuitas, los franciscanos avanzaron con su Propaganda Fide y convencimiento de que a una auténtica conversión solamente se llegaba con la educación, lo que sostuvieron desde su colegio en Chillán fundado en 1756 (Moreno Jeria, 2013).

Otros casos emergen cuando la relación se estableció, no en las misiones, sino en las haciendas jesuíticas. En Uco, por ejemplo, la negociación entre padres y nativos fue aparentemente bastante simétrica. Desde la estancia jesuítica de La Arboleda partió el padre Luis Andrés Agrícola hacia el Sur para evangelizar y seguramente arreglar los intercambios que abastecerán de sal a las estancias. Agrícola llegó en 1616 a Buenos Aires donde castellanizó su apellido alemán de “Feldman” a “Agrícola”, evadiendo la prohibición a los extranjeros de residir en esta parte del imperio. En Mendoza, recibió su ordenación sacerdotal, dedicándose a misionar. Incluso aprendió la lengua de los negros de Angola, lo que indica la presencia de esos esclavos en las estancias de Uco. Desde nuestro enfoque, los indígenas de la frontera sur tuvieron relaciones con los blancos basadas principalmente en el comercio de la sal. Tras la expulsión de la Compañía en 1767, esos mismos indios siguieron con sus comercios y establecieron relaciones con los blancos del fuerte fundado en 1770 (Gascón y Ots, 2020). Desde el último tercio del siglo XVIII, la presencia de ranqueles en una extensa franja de la pampa central argentina agregó segmentación a las identidades nativas, pero la mayoría de los comportamientos e identidades surgidas en la matriz imperial del periodo colonial (resistencia, evangelización, comercio, pactos, violencia) se prolongaron hasta las postrimerías del siglo XIX.

Conclusión

En este capítulo hemos resaltado las identidades étnicas en sus fragmentaciones y como parte del proceso colonial. Las fragmentaciones en la identidad siguieron diferentes variables como el género o las actividades cotidianas. Como proceso, incluimos la amplia cronología de los siglos imperiales, atendiendo a las políticas que abarcaron desde las fundaciones de misiones o fuertes hasta los pactos con nativos o su conversión en aliados. Los ejemplos descriptos en este capítulo

no permiten generalizar sobre una identidad nativa uniforme, estática y carente de contradicciones. Las experiencias citadas, en cambio, ilustran sobre la fragmentación y diversidad. Son identidades que evolucionan y, en consecuencia, no son ni vividas ni atribuidas de manera uniforme en el tiempo.

La conquista y colonización en la frontera Sur de Hispanoamérica introdujo enfermedades, plantas, animales y personas. Se cambió la base demográfica para siempre, hubo mestizaje junto con adaptaciones. La primera fragmentación de la identidad étnica en dos grupos (amigos y enemigos) es un indicador de que las viejas rivalidades inter-tribales ya estaban en la base de las sociedades nativas y se catalizaron con la presencia de los europeos. El proceso de conquista, entonces, se superpone e interfiere con procesos precolombinos donde la identidad de cada parcialidad tenía componentes que las fuentes escritas por los europeos no nos permiten conocer.

La interferencia imperial afectó de modo diferente, ya que no es igual el impacto de un contacto a través de una frontera donde hay un ejército como en la Araucanía que a través de las misiones en las pampas. Pero los regalos y agasajos se verificaron por igual como política de acercamiento ejercida por los religiosos y por los civiles. Y también el comercio cumplió con el rol de nivelar los intercambios.

No obstante, la violencia en la frontera y su marca en las identidades es un factor común e ineludible. Es un factor de referencia de identidades que fueron forjadas en la realidad de haber vivido o en la amenaza de poder pasar por experiencias como la esclavitud, la servidumbre, el cautiverio, la prostitución forzada y la venta de menores de edad; todo ello sumado a las muertes de soldados, misioneros y civiles como producto de malones y malocas. Si la enfermedad letal fue la primera y devastadora experiencia nativa, la violencia que siguió en los años coloniales como matriz de identidad debe quedar igualmente resaltada en los estudios históricos y sociales.

Referencias bibliográficas

- Barth, F. (1969) *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Universitetsforlaget.
- Bechis, M. (1994) Matrimonio y política en la génesis de dos parcialidades mapuche durante el siglo XIX, *Memoria Americana. Cuadernos de etnohistoria*. (pp. 41-62), (3).
- Boccara, G. (1998). *Guerre et Ethnogenèse Mapuche dans le Chili Colonial: l'Invention du Soi*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Boccara, G. (1999) Etnogénesis mapuche. Resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglo XVI-XVII), *Hispanic American Historical Review*, (pp. 425-461), 79(3).
- Cattáneo, M. (2008) Tejedoras y plateros indígenas en la pampa (Siglos XVIII y XIX), *Historia Regional, Sección Historia* 21(26), (pp.191-211).
- Daniels, Ch. y M. Kennedy, eds. (2002) *Negotiated Empires. Centers and Peripheries in the Americas, 1500-1820*. Routledge.
- Elliott, J. (2009) *Spain, Europe and the wider world, 1500-1800*. Yale University.
- Foerster, R. y J. Vergara (1996) ¿Relaciones inter-étnicas o relaciones fronterizas? *Revista de Historia Indígena*, (pp. 9-33),1.
- Gascón, M. (2007) *Naturaleza e Imperio. Araucanía, Patagonia, Pampas (1598-1740)*. Dunken.
- Gascón, M. (2008) The Defense of the Spanish Empire and the Agency of Nature. Araucanía, Patagonia and Pampas during the Seventeenth Century, *Research Paper Series 46 Latin American and Iberian Institute*. NM. (pp. 1-39).
- Gascón, M. y M. J. Ots (2020) Pulsos ocupacionales prehispánicos y coloniales en Uco - Xaurúa (Mendoza, Argentina). *Conquista, enfermedad y adaptación. Diálogo Andino. Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*.63, (pp. 67-77). Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812020000300067>.

- Grimson, A. (2011) *Los límites de la cultura. Críticas de la teoría de la identidad*. Siglo XXI.
- Guy, D, y T. Sheridan, eds. (1998) *Contested Grounds. Comparative Frontier on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*. The University of Arizona Press.
- Mandrini, R, ed. (2006). *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII-XIX*. Taurus.
- Moreno Jeria, R. (2013) Los franciscanos de Propaganda Fide en Chiloé colonial. *Archivum Revista del Archivo Histórico Patrimonial de Viña del Mar*, (pp. 307-316), 10(11).
- Nacuzzi, L. (2005) Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia. Sociedad Argentina de Antropología.
- Operé, Fernando (2001) *Historia de las fronteras: el cautiverio en la América hispánica*. Fondo de Cultura Económica.
- Pinto Rodríguez, J. (1996) *Araucanía y Pampas: un mundo fronterizo en América del Sur*. Ediciones Universidad de la Frontera.
- Villalobos, S. (1982) *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Universidad Católica de Chile.
- Weber, D. (2007) *Bárbaros: Los Españoles y sus Salvajes en la Era de la Ilustración*. Crítica.

HUELLAS DE LO INDECIBLE EN LA LITERATURA ARGENTINA DEL SIGLO XIX:

Interpelaciones a la construcción del indígena desde la matriz colonial

Andrea Alejandra Bocco¹

Resumen

El trabajo reflexiona acerca de los modos heterodoxos en que la literatura argentina, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, construye interpelaciones a las representaciones hegemónicas del indígena y ofrece textos que se apartan de los mandatos coloniales, blancos, ciudadanos, letrados, masculinos. Para ello se detiene en la producción escrituraria de las mujeres y en el género de literatura de fronteras. Las líneas de escritura heterodoxas que se analizan ponen en interdicción las bases de construcción de un canon faccioso que alimenta y es alimentado por el discurso de la razón indígena. Sin embargo, no alcanzaron para desmontarlo, porque están producidas desde lugares de subalternidad, de invisibilidad e incluso de inaudibilidad.

1 Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. anbocco@gmail.com

Aperturas

La producción escrituraria a lo largo del siglo XIX en Argentina, en particular, y en América Latina, en general, se define desde un lugar de enunciación que remite a los sectores letrados, blancos, ciudadanos, masculinos. El grupo de intelectuales conocido en la crítica como Generación del '37 se encargará de construir una literatura nacional que busque despojarse de la matriz colonial hispánica y que entre en diálogo con la “verdadera” Europa civilizada y progresista encarnada por Inglaterra, Francia y Alemania. Abrazar esta *ratio* occidental como eje central de su programa implica la construcción de un aparato complejo que oscila entre una mirada neocolonial y una voz propia, fagocitadora (Kusch, 1986) de lo colonial (Bocco, 1999 y 2004). En esta contradicción se debate gran parte de la literatura argentina decimonónica.

Liberarse de las ataduras retrógradas de la España de la conquista, inquisitorial, monárquica se va a traducir en una operación de corte y mutilación de toda la etapa de dominio imperial. Así la Revolución de Mayo de 1810, en tanto marca del proceso independentista, se convierte en un punto cero de la historia. Esto, de varias maneras, va a dificultar reconocer los legados culturales hispano-criollos y obturará la posibilidad de advertir la persistencia de matrices coloniales actuantes en la naciente Argentina; de este modo, los intelectuales románticos operarán desde la colonialidad (Quijano, 1992).

La execración del pasado imperial español está ligada al hecho de que es identificado como una etapa que obstaculizó el proceso civilizatorio que debía llevarse adelante en tierras americanas. Existe, por tanto, un reconocimiento de que esta parte del mundo está dominada aun por la barbarie: grandes extensiones de tierras vírgenes, presencias “salvajes” que exigen planes de civilización (gauchos), confinamiento y/o exterminio (indios y negros). El *Facundo* da cuenta de este “estado de situación” consensuado por los sectores dominantes, quienes se transforman en los continuadores de los procesos de con-

quista desde la administración del nuevo Estado-nación. El “problema del indio” irá ganando centralidad en las políticas estatales hasta emerger “la solución” de la mano de la campaña roquista. El proceso de apropiación de las tierras indígenas en la frontera Sur argentina tuvo como cierre la denominada Campaña al desierto entre 1878 y 1879, comandada por el General Roca, quien llegó a ser presidente gracias al éxito de esta empresa colonizadora. La guerra ofensiva tuvo como resultado la mortandad de miles de indígenas, la reducción a la servidumbre de gran parte de los sobrevivientes, la ocupación de quince mil leguas cuadradas. En este punto, gran parte de la literatura del siglo XIX en Argentina significará el soporte de la razón indígena² encarnada en una lógica de nación racializada.

La construcción de una identidad nacional va a llevar, por un lado, a que se dictamine la clausura de un pasado que exaltará la grandeza y “la belleza del muerto” (de Certeau, 1999). Juan María Gutiérrez en “Fisonomía del saber español; cuál deba ser entre nosotros” (1837) lamenta el corte histórico que significó la conquista para las altas culturas prehispánicas. Lo indígena aparece aquí ligado a una historia gloriosa, pero que no tiene ningún correlato en su presente. La asociación entre las culturas aborígenes de América y la civilización ya no es posible, excepto como ejercicio de un gesto nostálgico, como operación de museificación. Cuando lo indígena se presentifica, solo exuda salvajismo: es la no cultura, la no humanidad. Esta contradicción se vincula al hecho de que en los albores de 1810, los territorios libres en poder de indígenas de diversas etnias son una marca particular del Virreinato del Río de la Plata (Espasande, 2010) que dista del mapa de sometimiento que se demarca en el Virreinato del Alto Perú y que transparenta la lógica colonial a seguir por nuestro Estado nación: apropiarse de las posesiones indígenas; convertir al indio en mano de obra productiva-esclava del capital; marginarlo-confinar-

2 Recuperamos aquí el eje articulador de este libro, surgido de la propuesta de Carlos del Valle Rojas que reformula y relocaliza la noción de “razón negra” de Achille Mbembé en *Crítica de la razón negra* (2016).

lo-diezmarlo-desaparecerlo cuando sus capacidades físicas muestren su “inutilidad” o cuando reclame desde la insurgencia.

A lo largo del siglo XIX (y hasta entrado el XX) el valor equivalencial entre indígena y salvaje se mantiene en la producción literaria. Al respecto, Florencia Roulet y Pedro Navarro Floria (2005) señalan que el momento histórico que operó para la imposición del término “salvaje” fue el cierre del proceso revolucionario y el malón contra Salto liderado por el rebelde chileno José Miguel Carrera en 1820. Este acontecimiento será el justificativo del gobernador de Buenos Aires, Martín Rodríguez, para su campaña contra los indios y el inicio de un proceso de violencia fronteriza.

La pretensión homogeneizante de la cultura nacional argentina insistirá sobre una única forma de designación, indios/salvajes, para borrar toda marca de diversidad étnica y cultural, y para construir una representación de lo indígena. Lo que importa y vale es plantear un colectivo unificado como bárbaro, peligroso, ocupa, invasor, ladrón, sucio, asesino, animal, vago, no funcional a la lógica del capitalismo, que nada tiene para aportar a un proyecto de nación. El texto que actualiza y entrama la *razón indígena* en la primera mitad del siglo XIX es, sin dudas, *La Cautiva* (1837) de Esteban Echeverría. Este poema va a ser instalado por los contemporáneos como modelo discursivo y estético y debe leerse atendiendo al proceso ya mencionado de violencia fronteriza, en el que la contratación del general prusiano Federico Rauch significó la marca de una campaña exterminadora durante tres años en la década del 20, que sumó gran extensión de tierras a Buenos Aires. También se deben considerar como parte del contexto de producción del poema, las incursiones a tierra adentro de Juan Manuel de Rosas en la década del 30, en las que se celebran tratados de paz y se rescatan aproximadamente mil cautivos y cautivas. El texto de Echeverría despliega una programática en concomitancia con las acciones llevadas adelante por Rodríguez, Rivadavia y Rauch de no negociación y exterminio de los indígenas. Y asume una posición crítica de las Campañas de Rosas (acorde al antirrosismo

explícito del autor), fundamentalmente en relación con la política de rescate de cautivos/as sobre lo que hay una clara sanción: María no puede retornar a la civilización.

La irrupción infernal de los indios en la tranquilidad y silencio de la pampa despliega todas las formas de desequilibrio de esta “turbia”: arrasan con lo construido, mancillan cuerpos, siembran muerte y terror. En el modelo echeverriano son cuasi vampiros, aulladores, sucios, borrachos. El relato de los padecimientos de Brián y María niega cualquier rasgo de humanidad sobre los aborígenes y demarca la zona de exclusión absoluta.

Giros

A partir de 1852, se producen dos movimientos concomitantes. Por una parte, las políticas estatales y la literatura hegemónica, en matrimonio, van a insistir sobre el molde de *La Cautiva* para justificar el diseño de un plan sistemático de acción (militar y simbólica) que significa la eliminación, sumisión e invisibilización de los indígenas en Argentina. Se produce entonces una Segunda Conquista (Roulet y Navarro Floria, 2005) que requiere de la apropiación de las tierras que aún estaban en manos indígenas, ocuparlas efectivamente, demarcar límites internacionales y someter definitivamente a los pueblos originarios. Por ello, la Generación del 80 considerará que culminó la empresa española inconclusa, para poder insertar al país en un nuevo modelo productivo al que le resultaba imprescindible la anexión de los territorios aborígenes.

Por otra parte, va empezar a despuntar una línea de pensamiento y escritura heterodoxa³ en relación con el discurso oficial, ligada a la

3 Lo heterodoxo literario está referido al carácter receptivo o expulsivo que la dinámica del propio campo opera sobre ciertos textos, por su tema, carácter o factura. Se trata de una forma de leer cruzado que intenta hacer crujir los patrones de lectura que se aplican comúnmente a partir de la herencia occidental. La heterodoxia literaria puede ser definida como un saber, una práctica, que se constituye dinámica e

presencia y a la voz del otro (sobre todo, indios y mujeres) que interpela el discurso único del Estado “blanco”.

Las mujeres escritoras logran tener mayor visibilidad y disputan los espacios del decir en la prensa decimonónica, desde la década del 50. La manera en la que van a interpelar al binomio civilización-barbarie -que la escritura de los hombres ha instaurado como principal frontera cultural, pero también como paradigma de conocimientos variada. Ponen en crisis la asimetría que está en la base de la configuración del binomio, cuestionando la civilización. Difuminan los límites que separan y binarizan los términos.

El interés por reescribir la leyenda, incorporada por Ruy Díaz de Guzmán en su *Argentina manuscrita* y fundadora del mito de la cautiva blanca, produce en 1860 dos novelas con el mismo título, *Lucía Miranda* de Rosa Guerra y de Eduarda Mansilla. ¿Qué aportan estas obras ficcionales? Evidencian que la prescripción de *La Cautiva*, que impide y niega las relaciones interétnicas, se sustenta en una ley racial que opera desde el desconocimiento y el prejuicio. La convivencia entre la mujer española (Lucía) y el jefe timbú (Mangora/Marangoré⁴) establece que el único motivo por el cual no es posible entre ambos una relación amorosa consentida es porque ella ya está unida por Dios a otro hombre; por eso, alienta el matrimonio del cacique con otra española. Si bien el desenlace de la historia es fiel al original, y se cuele el discurso de la razón indígena que no cesa, la adscripción a la novela romántica implica el despliegue de los afectos que humaniza al indio y desliza la erotización del vínculo entre Lucía y Mangora/Marangoré. La voz del aborigen se articula aquí desde lo amoroso: es un sujeto que habla (no balbucea) y expone una argumentación en clave sentimental y espiritual. La asimetría en este punto se suspende.

históricamente de manera complementaria, pero asimétrica, en relación con un otro ortodoxo. Se instituye como una categoría relacional, relativa e histórica que rehúye de todo tipo de encasillamiento e inmovilidad semántica. Al respecto consultar Corona Martínez, 2013; Bocco, Boldini y Mercado, 2020.

4 La novela de Rosa Guerra emplea el nombre de Mangora; la de Eduarda Mansilla, Marangoré.

En la línea heterodoxa de las mujeres escritoras, ubicamos también a Juana Manso. Entre enero y febrero de 1854, a su regreso del exilio en Brasil, editará en Buenos Aires el periódico *Álbum de Señoritas*. A lo largo de sus ocho números, va exponiendo de diversas maneras cómo las dificultades de ser mujer en esa sociedad dominada por el varón se agudizan cuando no se cuenta con una posición social y económica expectable. Las desventajas de las mujeres pobres y de otras razas se ponen en evidencia en sus escritos. En la novela *La familia del comendador* -que comienza publicando por entregas en el semanario- queda claramente expuesta la manera en que género, clase y etnia se intersectan. Todos los personajes de esclavas negras y de mestizas dan cuenta de ello. Se trasluce su posición en contra de la esclavitud humana, tanto de los afrodescendientes en particular, que son tratados como animales, como de las mujeres, en general, a las cuales la ley patriarcal las somete a violencias múltiples.

La voz disidente en Manso también pasa, como en varias de sus contemporáneas, por la recuperación de lo afectivo como modo de enfrentar ese mundo en el que el hombre sostiene un poder absoluto y violento; y por impugnar de diversas formas el principal programa político-cultural sostenido en la dicotomía civilización-barbarie. Por el contrario, las mujeres escritoras, y Manso en particular, buscan diluir esa frontera inextricable e irreductible. En el número cinco del *Album de Señoritas*, publica “Las misiones” donde aboga por los indígenas de una forma revulsiva para el discurso ciudadano y falogocéntrico de la época:

La experiencia nos ha demostrado que el indio tiene inteligencia, y cuando civilizado, hemos visto desenvolverse en ellos mil sentimientos nobles y generosos, mil tendencias que muestran que su corazón solo esta pervertido por la ignorancia: tendamos, pues, la mano a esos desgraciados para sacarlos de la densa noche que los envuelve. Esta patria es de ellos como nuestra. La conquista los esclavizó,

los arrojó de sus lares, los despedazó, y nosotros después de la independencia no hemos hecho más que continuar la obra que comenzó la conquista (Manso, 1854, p. 8).

Las primeras oraciones del fragmento referido definen lugares asimétricos entre la voz enunciativa identificada con la civilización y el indio, pasible de ser civilizado. Pero en el cierre de la cita, aparece la fisura de la *missão civilisatrice*. Manso reclama romper con el mandato colonial y construir un espacio fraterno: una patria común. Su propuesta es disolvente del programa exterminador que se fija ya en la Proclama del Gobernador Rodríguez en 1823:

La experiencia de todo lo hecho nos enseña el medio de manejarse con estos hombres: ella nos guía al convencimiento de que la guerra con ellos debe llevarse hasta el exterminio. Hemos oído muchas veces a genios más filantrópicos la susceptibilidad de su civilización e industria y lo fácil de su seducción a la amistad. Sería un error permanecer en un concepto de esta naturaleza y tal vez perjudicial. Era menester haber estado en contacto con sus costumbres, ver sus necesidades, su carácter y los progresos de que su genio era susceptible, para convencernos que aquello era imposible. Veríamos entonces que los esfuerzos de la razón para atraerlos a una amistad sostenida en las bases de la industria y del comercio recíproco, serían efímeros. Veríamos, también con dolor, que los pueblos civilizados no podrán jamás sacar ningún partido de ellos ni por la cultura, ni por ninguna razón favorable a su prosperidad. En la guerra se presenta el único remedio, bajo el principio de desechar toda idea de urbanidad y considerarlos como a enemigos que es preciso destruir y exterminar (Marfany, 1944, p.1061).

Se trata de un programa que se transformará, como ya señaláramos, en política de Estado y en clave literaria hegemónica. Sin embargo, desde la heterodoxia literaria que las mujeres escritoras encarnan, lo cuestionan con distintos matices. Incluso, una novela como *La chiriguana* (1877) de Josefina Pelliza que ostenta notoria ambigüedad en la valoración de los indígenas, puede ser leída en una doble y simultánea direccionalidad: como alegato a favor de la violencia hacia el indio; o como una revalorización de este grupo en algunos de sus aspectos morales y reconociendo que una identidad propia se define sobre el rescate parcial y parcializado del componente indígena (Crespo, 2016).

Fronteras

Las mujeres escritoras bucean en las fronteras culturales para construir una literatura que persigue más la dualización que el binarismo, en tanto configuración de posiciones irreductibles (Kusch, 2007). Acompaña este gesto escriturario las propias regularidades del género de literatura de fronteras que, por una parte, transparenta aquello que el proyecto liberal, capitalista, hegemónico oculta y tergiversa: que el “desierto” está lleno de gente; que en él hay enclaves poblacionales; que, a pesar de la violencia estatal, la frontera sigue siendo porosa y zona de intercambios. Más allá de que las obras que conforman el género sean producidas o no por los ideólogos de la “campana al desierto”, sus relatos experienciales y autobiográfico muestran el revés de la trama en la operación de deshumanizar a los indígenas y presentar como un vacío sus territorios, sobre los que el ojo imperial (Pratt, 1997) del Estado-nación decidió adueñarse.

Hacia el interior de esta literatura -que tiene su desarrollo central entre 1860 y 1900- se advierte la emergencia de una línea también heterodoxa. Se trata de producciones que operan centralmente sobre la base de la contradicción entre aceptar la alteridad y negarla. En esta tensión, aparecen representaciones de los indígenas que impug-

nan el discurso oficial de la segunda conquista. Dentro de esta línea, podemos ubicar los textos de Santiago Avendaño, Lucio V. Mansilla, Manuel Baigorria, Eduardo Gutiérrez, Ramón Lista.

Este último, un científico que porta una vida que cubre el arco que va de ser responsable de la matanza de indios selknam, a aquerenciarse con una tehuelche con quien tendrá una hija a la que dará su apellido. Este periplo de vida impacta en sus obras y permite apreciar un itinerario trazado desde la mirada científicista que incluye al indio como un elemento más de la naturaleza (*Memorias de Arqueología*, 1877), como un sujeto inferior, salvaje (*Viaje al país de los onas*, 1987), hasta *Los indios tehuelches, una raza que desaparece* (1894) en el que expone y critica el aniquilamiento masivo sobre esta comunidad:

Es verdaderamente inconcebible lo que sucede, diríase que pesa sobre ellos una maldición divina. Son los dueños originarios de la tierra en que habitan y esa tierra no les pertenece, ni siquiera poseen una parcela donde puedan descansar al término de la jornada. Han nacido libres y son esclavos, eran ayer robustos y de cuerpo agigantado, hoy la tisis les mata y su estatura se amengua. Todo les es contrario, el vacío les rodea, van a desaparecer. ¿Y qué hacen los gobiernos? Nada. Los ven morir con la misma impasibilidad con que el César veía morir a los gladiadores en el circo (Lista, 1998, p.128).

La experiencia de la frontera, la co-habitación con el otro le produce un quiebre en su mirada que lo lleva desesperadamente a alegar a favor de la causa tehuelche y a poner en evidencia el modo en que el Estado-nación argentino asumió el legado imperial para profundizarlo hasta sus últimas consecuencias: la desaparición de este pueblo. El reconocimiento de título de propiedad sobre las tierras (*sus tierras*), la explicitación del proceso de sometimiento y maltrato físico constante al que fueron sometidos y la consecuencia latente de exter-

minio total se transforman en los ejes de esta obra de Lista. La oración final de la cita precedente plantea la violencia como espectáculo y el disfrute sádico de ese ejercicio de brutalidad sobre otro. Otro que es abyecto y que en su abyección hostiga, que en el reconocimiento de esa extrañeza repugnante opera un principio de aniquilación (Kristeva, 2004): para que no me aniquile, debo hacerlo yo. Se produce así la justificación/necesidad del ejercicio de la violencia sobre lo abyecto que se advierte en el despliegue de las estrategias de exterminio y despojo por parte de los Estados nacionales (del Valle Rojas, 2019) que Lista reprocha.

Las fronteras siempre implican porosidad y la presencia del conflicto (Cebrelli, 2012). Por eso es relevante estudiar la literatura que se configura alrededor de ellas para ver el funcionamiento de las complejas relaciones interétnicas en un país que ha pretendido construirse como la nación blanca de América Latina. Lo que acabamos de señalar en el texto de Ramón Lista es una constante en la línea heterodoxa del género de literatura de fronteras en Argentina.

Por una parte, el atravesamiento de fronteras significa la semiotización de todo lo que cruza (Lotman, 1996). La voz del enunciador en los relatos testimoniales y autobiográficos de la literatura de fronteras permite advertir ese mecanismo de traducción, de producción de significados. La consideración de los indígenas como sujetos culturales, poseedores de saberes y productores de arte; la constatación de que tienen organización política, económica y social y su consecuente valoración, son apreciaciones positivas que textos como *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla y *Memorias de un ex cautivo*⁵ de Santiago Avendaño sustentan.

5 Se trata de documentación escrita por Avendaño que Estanislao Zeballos mantuvo bajo su posesión y censuró de diversas formas. La primera noticia que se tiene de estos papeles es por boca del propio Avendaño quien indica que había escrito un legajo de 162 páginas, con la historia de los indios, en 1854.

Las voces indígenas emergen de una manera diferente en el libro de Avendaño. Como señala Laura Pérez Gras⁶, al haber sido cautivado de niño es receptor privilegiado de la tradición oral aborígen que memorizará y volcará en su escritura. Decide ubicarse en el “entre” de dos culturas y transitarlas con críticas y valoraciones. En su relato los bandos entre “civilizados” y “bárbaros” muchas veces se reordenan y hasta se suspende momentáneamente esa división para construir otras lógicas relacionales de circunstancia. Incluso, expone -y con ello denuncia- el uso que el Estado hizo de los servicios de los indios “amigos” refugiados en los fortines y el modo en que no reconoció debidamente ese apoyo.

Entiende que su experiencia le otorga un conocimiento que, al comunicarse, ataca las representaciones hegemónicas del indio. Busca que la civilización (de la que se siente parte) comprenda la otredad. Desde una posición que entra en diálogo con los planteos de Lista, Avendaño realiza declaraciones disolventes de los intereses de explotación del Estado nacional: “Y no nos da vergüenza de tratar de bárbaros a estos, a quienes hemos despojado de sus tierras para posesionarnos de ellas sin más derecho que haberlos ocupado por la fuerza y por crímenes” (Avendaño, 2000, p. 45).

Estos textos de la literatura de fronteras que hemos mencionado centran, en parte, el problema del campo de interlocución (Grimson, 2011; Segato, 2007). Desde esta noción, la posibilidad de decir(se) está regulada por ellos, generalmente coincidentes con los límites geopolíticos. Un campo de interlocución instituye lenguajes específicos para hacer referencia a la desigualdad y a la diferencia. Regula, además, las visibilidades, las que están directamente relacionadas con la posibilidad de los agentes de auto representarse mediante la toma de la palabra. Entonces, ¿puede hablar el bárbaro? La escritura hegemónica, ortodoxa, del Estado-nación blanco responderá negativa-

6 Laura Pérez Gras ha iniciado, en 2019, el rescate de los textos de Avendaño con una edición crítico-genética de los manuscritos censurados y salvando las manipulaciones que las publicaciones de Minardo Hux habían operado sobre los originales. Al respecto consultar Laura Pérez Gras, 2019.

mente. Pero, como cada campo de interlocución se relaciona con las posibilidades de la toma de la palabra individual y colectiva, entonces de golpe en el escenario de la discursividad decimonónica irrumpe el bárbaro que habla. Incluso, hace uso del sistema de escritura del “otro” para intervenir y visibilizarse.

Emergen así las cartas indígenas que, encerradas en archivos de congregaciones religiosas, dotan de voz a ese sujeto que parece apenas balbuceante. Si la literatura del XIX habla *por* los indígenas, en este corpus textual su voz se ofrece de una manera más directa, a través de sus lenguaraces, sus traductores, sus *buffers* (Lotman, 1996). Y cuando hablan, configuran la contracara del estigma de perturbador, enemigo y guerrero. Si recorremos la recopilación que Marcela Tamagnini realiza de cartas indígenas, civiles y de misioneros (ubicadas en el Archivo Privado del Convento de San Francisco), producidas en la zona de frontera de Río Cuarto entre 1868 y 1880, se desprende de su lectura que los indígenas quieren la paz, la necesitan. Son los cristianos, es el Estado-nación quien incumple, porque ignoran la palabra empeñada o lo firmado y se desentienden de las necesidades de los pueblos a quienes exigen, luego, alianzas y pactos de no agresión. Es decir que las epístolas firmadas por jefes indígenas exponen la no reciprocidad de forma sistemática. Además, podemos ver el modo en que el discurso racializado por parte de los cristianos es expuesto en las cartas. Se puede advertir con claridad en la misiva que Mariano Rosas le escribe al Padre Donati el 15 de enero de 1875:

"Por lo que me habla ensu nota que se cuenta publicamente en barrios puntos que las yndiadas estan dejando engordar las caballadas para ceguir maloquiando como Antes del tratado es muy alcontrario Asegure Ud. con toda confianza queno es cono sedise. Mi Padre lló siempre estoyo dispuesto aconserbar la Paz y rrespetar sus condiciones pero beo que enmi No ay confianza como hadecir será por que soy Yndio estavan en la creencia que No se sostener-

me en mispalabras es una equibocación muchas veces les he ablado con mi corazón que la yntención mía es vivir en paz que cuando no puedo contener la Yndiada lló mismo daría parte pero hasta fha gracias a Dios puedo sostenerme" (Tamagnini, 1994, p. 42).

La constatación de que se acrecienta el avance de los preparativos de la Campaña del desierto lleva a manifestar la certeza de que son objeto de persecución y destrucción. La Carta de Manuel Namuncurá a Fray Marcos escrita desde Salinas Grandes el 5 de febrero de 1878, y enviada a través de Epumer, expone con crudeza esta situación y remata con la siguiente sentencia:

Parece que ha tomado la mira de seguir la guerra para concluirnos; que si eso es así, tendremos que estar nuevamente en guerra y nosotros tendremos que cautivar familias y estar atándonos unos a otros que resulta perderse este trabajo de que se está haciendo, y por tanto yo no quiero seguir la guerra ni perder mi trabajo (*Ibid.*, p. 63).

Interpelaciones finales

El indígena ha sido configurado históricamente desde el asco, en el sentido de aquello que concentra todo lo que debe ser evitado, aislado, eliminado; lo asqueroso en tanto peligroso, inmoral y obsceno (Nussbaum, 2006). Se trata de una monstruosidad que deriva en línea directa del discurso colonial.

La literatura del siglo XIX en Argentina inaugura un canon faccioso (Area, 2006) que se transforma en máquina de lectura y en clave de interpretación de la nación y su cultura, desde una memoria de rencor y odio. Ese canon opera desde la retórica de la truculencia (Bocco, 2004), es decir, un regodeo sórdido sobre el daño corporal y

condenación de la alteridad como lo inexorablemente otro. *Facundo, La Cautiva, El matadero, La refalosa* funciona claramente en estas claves y organizan el repertorio.

Estas operaciones discursivas, con sus variaciones de localización, pueden extenderse a la literatura del Cono Sur, en particular a Chile. Desde el siglo XIX, la industria cultural colaboró, en forma vertebral, en la producción de las narrativas fundacionales de la nacionalidad en las que el indígena se construye como el enemigo interno, el criminal a exterminar (del Valle Rojas, 2017).

Las líneas de escritura heterodoxas que hemos analizado en las páginas precedentes interpelan las bases de construcción de ese canon faccioso que alimenta y es alimentado por el discurso de la razón indígena. Sin embargo, no alcanzaron (y siguen sin alcanzar) para desmontarlo, porque están producidas desde lugares de subalternidad, de invisibilidad e incluso de inaudibilidad. No han podido perforar las representaciones cristalizadas porque éstas han sido/son las bases, no sólo de los discursos instituyentes de la nacionalidad blanca, citadina, masculina, sino de las prácticas, las leyes, la doxa.

Referencias Bibliográficas

- Area, L. (2006). *Una biblioteca para leer la nación. Lecturas de la figura Juan Manuel de Rosas*. Beatriz Viterbo.
- Avendaño, S. (2000). *Usos y costumbres de los indios de la pampa*. El elefante blanco.
- Bocco, A. (1999). Las tensiones de la «fisonomía» de nuestro saber. *Silabario. Revista de Estudios y Ensayos geoculturales*, (pp. 83-92), 2.
- Bocco, A. (2004). *Literatura y periodismo (1830-1861): tensiones e interpenetraciones en la conformación de la literatura argentina*. Universitas.
- Bocco, A, Boldini, M. G. y Mercado, J. (2020). Para una genealogía de la categoría de heterodoxia. Recorridos por los trazos de una

- investigación sobre literatura argentina. *Recial*, XI (18). Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/issue/view/decimo-aniversario-recial>
- Cebrelli, A. (2012). Fronteras internas y visibilidad mediática. Identidades emergentes y territorios en disputa (1994-2011) en L. Lizondo (Coord.), *Praxis, frontera y multiculturalidad. La comunidad en disputa*. U.N.Sa.
- de Certeau, M. (1999). *La cultura en plural*. Nueva Visión.
- Corona Martínez, C. (Dir.). (2013). *Mapas de la heterodoxias en la literatura argentina*. Babel.
- Crespo, Natalia. (2016). Introducción en J. Pelliza, *La Chiriguana*. Editorial Teseo. Recuperado de: <https://www.teseopress.com/chiriguana>
- Espasande, M. (2010). Los pueblos originarios y su participación en la independencia americana en G. Ibáñez (Coord.), *Son tiempos de revolución*, Editorial Madres de Plaza de Mayo.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI.
- Guerra, Rosa. (1956). *Lucía Miranda*. Biblioteca Digital Argentina. Recuperado de: http://old.clarin.com.ar/pbda/novela/luciamiranda/lucia_00indice.htm
- Kristeva, J. (2004). *Poderes de la perversión*. Siglo XXI.
- Kusch, R. (1986). *América profunda*. Bonum.
- Kusch, R. (2007). *Pensamiento indígena y popular en América en Obras Completas*, (Tomo II), Editorial Ross.
- Lista, R. (1998). *Obras completas* (Dos Tomos). Editorial Confluencia.
- Lotman, I. (1996). *Semiosfera I*. Cátedra.
- Mansilla, E. (2007). *Lucía Miranda*. Iberoamericana-Vervuert.
- Manso, J. (1854). Álbum de señoritas. Recuperado de: https://drive.google.com/file/d/0B5Xby9_ds9QYRDBiam5LUC11cGZ5X0Z-1QXhNMEljYzQzTl9V/view?resourcekey=0-gY5QrGXiDi5wV-JBxXsXTGw
- Marfany, R. (1944). La guerra con los indios nómadas en R. Levene (Dir.), *Historia de la Nación Argentina*, (vol. VI), Academia Nacional de la Historia.

- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Futura Anterior Ediciones-Nuevos Emprendimientos Editoriales.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Katz.
- Pérez Gras, L. (2019). Estudio Preliminar en S. Avendaño, *Cautiverio y prisión de Santiago Avendaño entre los ranqueles*. Edición Universidad del Salvador.
- Pratt, M. L. (1997). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad en H. Bonilla (Comp.), *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. FLACSO / Ediciones LibriMundi. (pp. 437-449).
- Roulet, F. y Navarro Floria, P. (2005). La deshumanización por la palabra, el sometimiento por la ley. Paralelismos discursivos sobre la cuestión indígena en los Estados Unidos y el cono sur, siglos XVIII-XIX. *Cuicuilco*, (pp. 153-199), 12 (34).
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo.
- Tamagnini, M. (1994). *Soberanía. Territorialidad Indígena. Cartas de Frontera*. Dpto Publicaciones e Imprenta de la UNRC.
- del Valle Rojas, C. (2017). La producción el enemigo íntimo en la industria cultural chilena: crítica a la certeza moral, la razón neoliberal y la sujeción criminal en D. Caldevilla Domínguez (Coord.), *Perfiles actuales en la información y en los informadores*. Tecnos. (pp. 51-68).
- del Valle Rojas, C. (2019). La criminalización radical del enemigo como estrategia del Estado nacional y las élites en la lucha por las tierras indígenas en A. Arévalo Salina, G. Vilar Sastre y M. García López (Eds.). *Comunicación y cambio social*. Editorial Tirant Humanidades. (pp. 155-165).

V. ENTREVISTA

ENTREVISTA A ZULEMA ENRÍQUEZ:

**“Los derechos no se piden...
se conquistan... se disputan”^{1*}**

Resumen

La entrevista concedida por Zulema Enríquez se da en el marco del proyecto Anillo: *“Converging Horizons: Production, Mediation, Reception, and Effects of Representations of Marginality”*, PIA-ANID/ANILLOS SOC180045 de la Universidad de La Frontera, Chile.

Zulema Enríquez es Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Es una destacada docente indígena, del Pueblo Quechua, en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata. Zulema es responsable de la Dirección de Pueblos Originarios “Emilia Usamayta Curi” en la misma Facultad, donde desarrolla un aporte significativo para avanzar en la justicia y equidad de los pueblos originarios y los Derechos Humanos.

1 * Entrevista realizada por Carlos del Valle, en el marco del proyecto Anillo: *“Converging Horizons: Production, Mediation, Reception, and Effects of Representations of Marginality”*, PIA-ANID/ANILLOS SOC180045 de la Universidad de La Frontera, Chile.

Es un agrado compartir esta entrevista contigo Zulema, rica en experiencias y aprendizajes. Dime, Zulema, ¿qué factores crees tú que inciden en las prácticas de discriminación de la sociedad?

Primero, la construcción histórica del Estado nación. No esta idea de quién es el ser nacional argentino, qué es la identidad nacional argentina y el modelo en el que fue construido, en el que todos provenimos de una matriz no con raíces europeas y bajada de barcos europeos. Digo esto porque es muy fuerte en la Argentina. Argentina es el producto del crisol de razas. Digo, este concepto naturalizado en sentido común es muy fuerte y que eso fue además construido, naturalizado desde el Estado, por supuesto, desde la educación, desde la política, desde la clase dirigente, desde la institucionalización y desde lo sistemático. Y eso traducido a sentido común. Por otro lado, también el exterminio de las autoridades en el sentido de lo originario de este territorio. No estoy hablando de los pueblos originarios con la campaña del desierto, que fue una política de Estado para eliminar a los pueblos originarios, sino de una historia oficial que lo que hace es ocultar las raíces africanas de Argentina. La cantidad de esclavos que fueron traídos para trabajar en el Río de la Plata y que la época de la colonia que cuenta con una provincia como Córdoba, donde se dice que el 80% de la población en Córdoba en la época de la colonia era negra. Yo no, hay un montón de rasgos que después la historia lo ha eliminado. Y cuando hablo de la historia, hablo de un Estado y de una clase dominante oligárquica. Quienes eran aquellos que justamente formaban esa institucionalidad han eliminado eso, no esa construcción de donde están esos africanos, dónde están esos pueblos originarios. La historia habla de la extinción casi natural, como los dinosaurios. En realidad, lo que ahí está no da cuenta. Es el tema de la construcción real, como que tuvimos, pero no, entonces eso ha contribuido mucho a que hoy los hermanos indígenas, por ejemplo, que no se reconocen como tal; pero que forman parte del cono-ur-

bano bonaerense, por ejemplo, o de los alrededores de los centros urbanos de las grandes ciudades, no se reconozcan como tal, no, pero sí que formen parte de esa clase excluida económicamente, socialmente, pero que no se reconoce como tal. Entonces, desde ese lugar reproducen prácticas discriminatorias porque creen que no forman parte de eso. Era porque se han eliminado los pueblos originarios, no existen los negros, y los afrodescendientes argentinos son muy poquititos, no queda como un grupo. Bueno, todo eso contribuye a esta idea de quién es el “ser nacional argentino”. Yo siempre digo que basta con mirar las calles de Buenos Aires, de Argentina, de las provincias. Y no todos somos ni rubios, ni blancos, ni tenemos ojos claros. Y basta con preguntar ¿Nuestros orígenes no vienen de apellidos colonizados? No, eso también es una realidad y yo soy indígena, pero tengo un apellido que es español. Y claro, eso es producto de la colonización, no de la colonia, que es la dominación, que ha sido la imposición de una religión, la evangelización donde se ha sacado a los pueblos sus identidades, no para bautizarlos eliminando sus apellidos originarios de pueblos originarios. Digo, hay mucho, mucho dato de eso. Y eso se traduce en prácticas de discriminación, lo que no es no, y siempre digo prácticas de discriminación, que es igual a prácticas de desigualdad social, porque en definitiva se traduce a eso. Por eso el racismo es esto, un problema estructural que tenemos como sociedad, como Estado también.

El Estado, ¿ha tenido una responsabilidad en este proceso de discriminación? ¿Cómo se ha expresado esa responsabilidad?

Bueno, primero desde esto que te decía, no la construcción de la propia historia, no quienes forman parte de ella, yo recuerdo docentes ya en el secundario, en colegios muy buenos y sobre todo los últimos dos años. Yo estuve en un colegio acá en la ciudad de La Plata, que

era un colegio muy, muy bueno, que por supuesto era financiado por el Estado. Por eso la gotera bajo y yo podía asistir, pero ese colegio daba cuenta, por ejemplo, cuando hablabas de estos temas, digo con docentes muy buenos que saben mucho y que además tenés un montón de formación; en muchas materias daban cuenta de esto, de que los pueblos originarios en realidad no existían, no que la campaña del desierto los había eliminado y que era quedaba muy rico. Por eso, Argentina era tan distinta a Latinoamérica y por eso teníamos otra “construcción identitaria”. Digo Águila y la docente lo decía convencida. Yo no creo que la docente haya sido discriminatoria o racista, ella estaba convencida de su formación, donde todos provenimos de barcos europeos, no como lo era ella, ni estaba convencida de eso, digo, y desde ese lugar es donde imparte la educación de hoy. Esto tiene que ver con programas, cuando la planificación educativa de las escuelas te invita a celebrar las fechas célebres españolas y como me pasaba y recuerdo la primaria, dónde celebraba hasta el 12 de octubre el Día de la Raza. Pero además celebraba la Hispanidad, no el día de la Hispanidad de España. Es decir, vos celebrabas como una fecha patria lo que sucedía en España. Digo, he ido y era donde más te hacían cantar. Todo eso forma parte de esa construcción, de mirar hacia el afuera, hacia una patria madre como España. No digo la construcción colonialista, no del lugar en el que tenemos como pueblo, está desde ese lugar. Por lo tanto, todo aquel que sea distinto a eso queda excluido. No es lo marginal y que con los años se ha convertido y podemos hablar de distintos periodos, se convierte en un agente interno, como un chivo expiatorio, pero también te ve como un agente de estigmatización. No solamente eso, sino de persecución. Hace muy poco tiempo, el Estado a través de un Gobierno de derecha como el de Mauricio Macri, lo que hacía era justamente estigmatizar a uno de los pueblos originarios, este con mayor organización política en Argentina, que es el “pueblo mapuche”. No, porque existen 38 pueblos originarios, hay muchos muy socavados en el ámbito de la disputa político, la organización; y hay otros mucho más organi-

zados, como es el pueblo mapuche ahora, el pueblo mapuche con la organización. Como en todo espacio y organización, la organización te permite poder disputar, poder visibilizar, hacer un corte de ruta reclamando derechos. Bueno, la muerte de un compañero, el período de restitución de tierras, la lucha con Benetton. Y ahí inmediatamente la respuesta del Estado fue la estigmatización no mapuche asociado a corte de ruta mapuche asociado a terrorismo de Estado no mapuche, asociado a financiación de las FARC y de la ETA y a una institucionalidad como lo es la RAM no creada por el propio Estado. Más allá de que, como digo, en el propio pueblo pueda haber como en toda organización y espacio, divergencias políticas. Entonces ahí hubo una persecución en la estigmatización mediática, no en complicidad con uno de los poderes importantes de la sociedad que tenemos, que son los medios de comunicación, quienes ayudan a legitimar estos imaginarios sociales que después se convierten en naturalización de esta idea de que uno ve a un mapuche e inmediatamente lo asocia a terrorismo. Hay un financiamiento raro de la nación que históricamente contribuyó a la idea de que los mapuches son chilenos y no son argentinos. La nación vio cómo el diario La Nación hoy es todo multimedial. Entonces, el Estado en este sentido con políticas muy claras en función de la seguridad nacional, esto no es un detalle menor también, ¿no? El argumento es que por la seguridad nacional y aquí volvemos y hablamos por eso de la construcción de un “enemigo interno”. No hay un “ser nacional” que debe ser respetado. Cuidado, señor, usted que vive en Buenos Aires, en Bariloche, en cualquier lugar, por su seguridad nacional, hay un agente que es un agente interno que atenta a esa seguridad y que quiere no le independización, que quiere. La autonomía está con esa confusión de discursos también cuando hablamos de la autonomía mapuche o la autodeterminación de los pueblos, además reconocido por la Constitución Nacional. No está refiriéndose a que quiero independizarme de Argentina y hacer mi propio Estado. Entonces en los mapuches es un peligro porque quieren independizarse, quieren su propio Estado,

quieren la Casa Rosada. Bueno, un montón de cuestiones que lo que hacen es generar confusión y que en definitiva dan el resultado que han dado, que es la estigmatización de uno de los pueblos más organizados en la Argentina.

Por su parte, ¿los medios de comunicación han tenido un rol importante en estos procesos de discriminación?

Si. La construcción de las noticias no es fundamentalmente la construcción de imaginarios, sino también la construcción desde ese lugar, desde todo lo contrario, no la idea de también la subalternidad, a partir de la mirada de la pobreza. No esto que yo te decía que porque la discriminación construya relaciones de desigualdad social no reflejan eso, porque justamente los medios de comunicación desde este lugar del terrorismo de Estado, también desde la oposición, desde esta otra construcción de los pueblos originarios pobres; los pueblos originarios aparecen en los medios de comunicación como sujetos o violentos que atentan a la seguridad nacional o como sujetos pobres a los cuales hay que asistir. Casi no existen o no tienen gran trascendencia en la sociedad nacional argentina, pero cuando existen es desde el lugar de la subalternidad, de la pobreza, de la marginación. Lo que quiero decir: las noticias aparecen en general desde la mirada de la pobreza con las mujeres violadas, las niñas violadas o los pueblos originarios que no tienen acceso al agua, por ejemplo, o desde el lugar de la folclorización. No, los pueblos originarios no festejan la ceremonia a la Pachamama. En los pueblos originarios le hacen ofrendas a la tierra y celebran el día del Año Nuevo Indígena. Entonces, las construcciones de los pueblos originarios en los medios de comunicación son desde el lugar de él, cuando hay un empoderamiento político desde el lugar, desde la estigmatización del reclamo y por otro lado, del lugar de la subalternidad, el de la pobreza, con una mirada bastante colonizadora, no siempre como esa gente in-

terna, pobre e inferior, casi no en condición de la construcción de la conformación de la sociedad, al que siempre hay que apoyar, hay que ayudar, no desde una mirada folclórica sirven. Lo vemos muy habitualmente en las notas, sobre todo en la gráfica, no esa nota de color que sirve para rellenar. No es un niño, como ya le cantó al presidente. ¿Qué tiene de noticioso eso? Pero son las notas de color, no es que sirvan para hablar de los pueblos originarios. Entonces, en definitiva, eso lo que hace y no se habla de los pueblos originarios organizados, de los pueblos originarios construidos en ámbitos de participación en el Estado, como son los IVA, como son los consejos de participación indígena, las disputas o las representaciones en asambleas, que hay organizaciones en defensa de la Madre Tierra y en defensa de derechos o de educación intercultural. En Chaco tenemos una educación intercultural muy avanzada, donde hay educadores bilingües, no este que ha podido generar su propio espacio de formación de escuela, donde se están exigiendo. Además, que en el ámbito de la salud hay trabajadores de la salud también bilingües, digo, estas son disputas importantes, no se habla de eso desde ese lugar, no siempre se habla desde el lugar de la de la subalternidad, de la inferioridad. Y esas son las miradas colonialistas que tienen no solo los medios de comunicación, sino la sociedad también de los pueblos originarios. Y lo que hace eso es generar determinadas construcciones de quienes son los pueblos originarios. Entonces, cuando se habla de los pueblos originarios, no sé, pienso en el ámbito de la educación, no docentes, investigadores, no recuerdo cómo, pero es muy conocido Lanata, donde decía bueno, no sabes hablar lengua a los hermanos *wichí*, ¿no? ¿Qué estaban pidiendo por una radio? Primero para qué los chicos necesitan una radio indígena, ¿no? Cuando hablamos de la comunicación y la disputa de la comunicación y la identidad que hoy no está reconocida por nadie. La Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en Argentina de reconocer decía un referente, digo, a pesar de que no nos guste en el periodismo para qué los indígenas necesitan una radio, si ya hay una parte, ellos tienen que tener por qué,

ellos tienen que pedirle al Estado una radio y después, por otro lado, a los hermanos que peleaban y bueno, saben hablar. La lengua originaria no sabe nada. Por esto se nos hace indígena, ¿no? O esta idea. Bueno, los mapuches son *flogger*. Porque había un dirigente mapuche que en su juventud digo y bueno, no, pero esos floggers, esos mapuches, no, los mapuches que usan celulares, esto no son los coches de verdad. ¿Qué quiero decir? Que hay determinada construcción del indio. Indio bueno, pasivo, no del campo, del territorio, porque los indios no viven en la ciudad, no en esa construcción. Los indios no van a las universidades, los indios no tienen formación, no. Los indios están en determinados lugares. Ahora, cuando hay indígenas indios, entre comillas, no este que salen de ese lugar, inmediatamente se convierten en objetos de enajenación, no de cuestionamiento. Bueno, esto justamente es el resultado de un largo proceso que ha dado el propio Estado, ¿no? Y ya que esto que estamos diciendo, la historia, la educación, las políticas de Estado también, no ha pasado mucho tiempo. Argentina, recién en 1994 cambió su Constitución y reconoce a los pueblos originarios como preexistentes al Estado nacional. Es decir, a los pueblos que existieron antes de que existiera el Estado nación. Estaba en el secundario. Cesa. ¿Qué sucedía antes? No, ¿desde qué lugar se reclamaban derechos? Y con eso en la Constitución Argentina un punto se reconoce en los tratados internacionales. Y vos bien sabés que los tratados internacionales reconocen la amplitud de los derechos desde la cosmogonía, desde la autodeterminación de la decisión y la identidad, la lengua, la educación intercultural bilingüe. Bueno, recién ahí Argentina reconoce eso. Me parece que bueno, que recién ahí haya una modificación y después los gobiernos que han venido también han hecho reconocimientos importantes y políticas importantes para romper esto. Pero antes... Claro, ahí está la respuesta de por qué tenemos una sociedad discriminadora.

¿Qué se requiere para que no sigan reproduciéndose los estereotipos y estigmatizaciones?

Esto, lamentablemente, el cambio de paradigma, ¿de entendernos como como sociedad y el “ser nacional argentino”! Ahí tiene que ver eso. Es fundamental. Por supuesto, no se hace de la noche a la mañana, lleva mucho tiempo. Yo creo que hay dos factores importantes en Argentina. Bueno, este cambio de la Constitución y eso ha significado también la organización política de muchas organizaciones y comunidades indígenas, lo cual también sirve como un plazo muy importante respecto a la hora de pedir derechos, no de exigir derechos. La organización política de las comunidades indígenas, eso va de la mano de eso. Un Gobierno que halla en esta amplitud de derechos y que haya incorporado los pueblos originarios también en esa agenda política, no como la que nos gustaría, por supuesto. Digo por eso que es un cambio largo a largo plazo. Pero lo ha hecho, no desde el reconocimiento, primero desde cambiar el 12 de octubre como el Día de la Raza y pensar el día de la diversidad cultural, eso que es bien simbólico desde el reconocimiento del Acta de la Independencia Argentina que estaba en otros idiomas, ¿no? Y ponerla en eje de existencia al pueblo quechua y el pueblo Aymara en esa independencia argentina. Este es el retomar los discursos de San Martín y de Belgrano, que son los serios patriotas argentinos que en sus discursos hablaban de los pueblos originarios, no con historiadores que yo recuerdo cuando era más chica. Esto se hablaba del revisionismo histórico en esos historiadores que hay con pinzas eran los revisionistas. Hoy eso ha cambiado y ya no se habla de revisionismo histórico. Y esos historiadores que te reconocen los discursos indigenistas de los libertadores patrios argentinos están en la discusión, están en los libros, están en las discusiones y empiezan esos discursos y los incorporan en los programas educativos argentinos, en los distintos niveles. Eso también ha sido muy importante, lo que los docentes puedan incorporar, eso no todos, por supuesto, y lo hacen a veces con muchos problemas,

pero que empieza a disputar esa gente, ese plan, este programa educativo. Y por otro, hablar de interculturalidad, también con muchas objeciones que uno le puede hacer al significado de multiculturalidad. Interculturalidad, no pluriculturalidad. Digo, esto es un tema aparte. Pero bueno, poder incorporar eso también al ámbito educativo desde lo sistemático es importante. Y, por supuesto, que en definitiva estamos hablando de políticas de Estado, no que el Estado lo haga. Lo simbólico también ha sido importante. No digo que se haya sacado el monumento, estoy pensando en íconos que han servido para la discusión, que se haya sacado la estatua de Colón del patio de la Casa Rosada y se haya puesto la estatua de Juana Azurduy ha generado una discusión terrible en Argentina. Hubo una sociedad más de derecha, enojada porque una boliviana entraba al patio de la Casa Rosada, porque sacaban a Colón y a la sociedad italiana allí este o felicísima. Por eso, y en general, esa discusión ha generado este paradigma, ¿no? ¿Quién es Juana Azurduy? ¿Quién es? ¿De dónde ha reconocido a los pueblos originarios, el reconocimiento a la legitimación? ¿Quién era Colón? Y entender que el descubrimiento de América no es un hecho histórico, como es el encuentro de dos mundos, sino que es un genocidio; y poder hablar de genocidio. Los pueblos originarios organizados denunciando al Estado, porque no soy indígena, la palpo y Rincón Bomba. Dos hechos muy puntuales. Digo, generar un montón de quiebres en la historia y en la sociedad contemporánea respecto de la visibilidad indígena, ha servido mucho para exigirle al Estado políticas para los pueblos originarios. Y esto va de la mano. No, porque no podemos pensar a Argentina fuera de Latinoamérica, a la presencia de un presidente indígena como Evo Morales y el cambio de paradigma en la política latinoamericana, porque ha sido eso. Esto ha sido fundamental. Las alianzas de Evo con los Estados latinoamericanos y entre ellos con Argentina, ha permitido la apertura al romper determinadas estructuras. Eso hace que la discriminación deje de existir, ¿no? Eso hace que podamos tener más ámbitos de disputa de esto que estamos planteando. Suerte, digo, porque hemos

nacido en esta época y no en otra ley. Hemos vivido la Bolivia de Evo, la Venezuela de Chávez, Ecuador de Correa. Se han hecho avances importantísimos en aspectos de educación intercultural, recuerdan cuando venía y me hablaban del Ministerio de la descolonización, cosas impresionantes que acá en Argentina no tenemos. Esperemos algún día tenerlas, digo, pero que han generado esto, bueno, Brasil, digo, no, es que han generado terriblemente un contexto que nos ha permitido poder, en primer lugar, tener como agentes políticos a los pueblos originarios, a las comunidades afrodescendientes; no como actores sociales, sino como ese sector bien de lo más oculto, de lo más invisibilizado, como lo más excluido de las sociedades. Me parece que ahí tenemos un contexto muy importante que nos abjurado y que, por supuesto, nos motoriza también a seguir escuchando. Hay mucho todavía por hacer, pero definitivamente desde la organización de la sociedad, con las comunidades, las asociaciones, el movimiento popular, social y las demandas y políticas del Estado, es fundamental seguir construyendo y cambiando los paradigmas.

¿Es posible sostener que existe un racismo sistemático?

Justamente con esto que te venía diciendo, no que el racismo es sistemático, dando cuenta desde la educación en la cuales hemos sido formados, esta idea de la exclusión, no aquellos que no forman parte de ese “ser nacional argentino” o de una sociedad acá durante mucho tiempo, también desde la clase política, la mirada a la construcción del otro, ya no de los pueblos originarios, sino, por ejemplo, hablo de los migrantes, han sido muy estigmatizados. Ahora no recuerdo al presidente Mauricio Macri, que en ese momento era jefe de Gobierno de CABA, decía que Argentina estaba viviendo una migración y estaba sufriendo, en realidad, no una migración. Bueno, ahora no me sale la palabra, pero era como explotada, como que estábamos viviendo una invasión de migrantes, estaba viviendo una invasión de migrantes bolivianos. Él decía que había que ponerle un freno y de hecho le

demandaba a la presidenta que ponga límites en la frontera para que no entren, porque lo que hacían era ocupar la salud pública, la cama de los hospitales, los lugares en nuestras escuelas. Ese discurso no lo decía un político, lo dice el jefe de Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Después, con los años, se convirtió en presidente, que por supuesto se tradujo en políticas como las de los años '70 en Argentina, que todavía están vigentes, que siguen sin actuación, pero que todavía existen. Lo que hacen es crear una persecución a los migrantes, no el de 70' barras 2017 de Mauricio Macri, lo que le hace, entre otras cosas, crear una policía migratoria en la cual en la ciudad de La Plata tuvo actuación en una de las policías que actuaba contra los hermanos senegaleses, por ejemplo, que son vendedores ambulantes o desde la expulsión de cualquier migrante que haya tenido algún conflicto, no esté con algún ciudadano argentino que fuese llevado a la justicia inmediatamente porque te podían expulsar por eso. Bueno, y así están un montón de cuestiones más. Digo que lo que hacía era atentar contra el derecho de los hermanos migrantes, un derecho reconocido como tal. Nosotros tenemos la ley de migraciones en Argentina, que es de las más avanzadas y de las más importantes. La ley del kirchnerismo, que lo que hace es justamente romper el paradigma, no entender a la migración como un delito. En la Argentina históricamente, a lo largo de distintas leyes -pensemos desde Avellaneda, Avellaneda, Campaña del Desierto va muy de la mano y después, con modificaciones en la dictadura o con las modificaciones inclusive del presidente Menem- la Ley de Migraciones siempre ha sido en Argentina muy policíaca, muy persecutoria, no en el sentido de los documentos, sino en el sentido del acceso a las escuelas. No siempre se ha dicho hay muchos compañeros, hermanos migrantes, que han pasado muchos años intentando conseguir su DNI, sus documentos, el documento nacional de Identidad. Bueno, lo que hizo la ley migratoria del kirchnerismo fue romper ese paradigma y entender que migrar es un derecho humano. Digo, este paradigma cambió todo. No acceso, no el programa Patria Grande, que era poder darle los DNI a

aquel que estuviera sin documentos. Entender que no tener un DNI no es un delito, sino que es una irregularidad que tenés y que no tiene ninguna sanción. No tener DNI no es un delito, no, esto forma parte de una irregularidad en la cual vos tenés que regularizarte, pero digo, cosa que ha cambiado, construcciones muy importantes de hoy. Esto, en políticas de Estado, en accesibilidad de derechos, ha sido fundamental. Esto fue intervenido con el DNI 70 de Mauricio Macri, que lo que ha hecho es justamente esta idea de la invasión. Recuerdo la tapa de una revista, la invasión silenciosa, de una tapa de hace un par de años 2001. Y en el Obelisco hay un hermano migrante ahí en primer plano, 'la invasión silenciosa de los migrantes en Buenos Aires', el incendio. Digo, estas han sido construcciones muy naturalizadas. Bueno, la ley de migraciones del cristinismo ha venido a romper eso, pero a pesar de ello hay un sector de la sociedad que sigue creyendo lo contrario y Macri con su DNI 70 lo hizo. Entonces son necesarias las políticas de Estado. Para entonces, cuando hablamos de que hay un racismo estructural, estamos hablando de esto, no que hay un Estado que sigue legitimando estos discursos. El problema es romper eso. Incluso hay una clase política que lo sigue creyendo. Entonces esa es la lucha que tenemos que dar. Esos son además los ámbitos. Sobre todo, en el ámbito educativo de formación, donde tenemos que romper, no dar cuenta de estas construcciones, no que naturalizamos y que vienen históricamente. No, este es absolutamente complejo, pero es un trabajo que estamos dando y es un desafío que yo creo que es en el que es un ámbito en el que estamos ganando también terreno. Esto hace un par de años no sucedía. Me parece que también tenemos las herramientas. La legislación es fundamental en eso, las herramientas para discutir esto.

Por otro lado, ¿cómo es la relación con la administración de justicia? ¿Cuál es el rol que han tenido los tribunales y todo el aparato judicial?

No podemos hablar de una uniformidad. Te puedo hablar de muchos casos donde la justicia argentina sigue demostrando su racismo patriarcal y discriminatorio. En este sentido, también nosotros en la ciudad de La Plata, hace un par de años, tuvimos un juez que condenó a una compañera trans peruana por tráfico de drogas, pero en el fallo se decía que su 'condición de peruana' o de identidad peruana. Además, este era un condicionante para sus prácticas de traficante ¿Qué quería decir con esto? Que todos los peruanos son traficantes. Y hoy el fallo de la justicia, estoy hablando de hace 20 años atrás. Estoy hablando de hace cinco años atrás, cuatro años atrás. Puedo hablarte también de cómo la Justicia en la provincia de Buenos Aires condenó a una mujer sin tomarle declaración. ¿Por qué? porque ella no hablaba castellano, hablaba *quechua*; y como no había ningún traductor y en la justicia, al pueblo se le ocurrió buscar un traductor en quechua. Fue acusada por haber matado. El hecho fue que en un acto de defensa, donde el marido la utilizaba para prostitución, además él la violaba, una situación terriblemente dura con niños en el medio. En un acto de defensa, esta mata al marido, pero es de defensa propia ante la prostitución y la justicia, digamos. Se la hace firmar la declaración. Una persona que no sabe hablar español sin ningún tipo de defensa y es condenada y está abandonada en la cárcel hasta que compañeros defensores de Derechos Humanos, visitando la cárcel, se encuentran con alguien que no sabe hablar español. ¿Cómo puede ser? ¿Cómo se comunica? No hasta que empiezan a indagar en el caso. Y es terriblemente violento lo que acaba de suceder. No porque sea una mujer sin defensa, donde la policía la hace firmar y afirma sin saber, digo, violan absolutamente todos los ámbitos del derecho, ¿no? Bueno, pero ahí no estuvo la justicia. Que la justicia diga 'vos tenés el derecho a que tengas un traductor y esto es un derecho más

que depende del juez, que depende de tu abogado'. No es un derecho, es una obligación. Bueno, esto no sucedió. Entonces podemos hablar de que la justicia es un poder que todavía no deja disputar su poder. No, a diferencia de lo mediático, de lo educativo, digamos, no de otros ámbitos dónde podemos romper estos paradigmas de lo legislativo. No es el Congreso, pensar los senadores, los diputados, donde bueno, todavía es un ámbito que no discute, que es muy difícil y donde además de los que están en este lugar están las décadas y que es casi hereditario, ¿no? Y donde estas prácticas se siguen reproduciendo: discriminadoras, patriarcales, racistas, etc. Y en ese sentido hay grandes desafíos, ¿no? Creo que es uno de los mayores problemas que tenemos como sociedad cuando encontramos estos casos a pesar de que hay legislación, a pesar de que hay organización popular de los movimientos y asociaciones que reclaman, la justicia siga reproduciendo esto. Por supuesto que son denunciados. Por supuesto que se les pidió un sur y por supuesto que se avanzó todo eso, pero tuvo que haber disputa. O sea, quiero decir que tienen que intervenir los organismos para dar cuenta qué pasa en los casos donde no son conocidos, donde la gente no tiene posibilidad de denunciarlos. No digo cuántos casos hay en los ámbitos de encierro, estoy hablando de las cárceles. Cuántos casos hay de gente que no tiene posibilidad de un abogado para poder dar cuenta de encontrarse con organismos de Derechos Humanos. Digo, siempre en esos lugares están los sectores más excluidos, más discriminados, más maltratados por el sistema también, ¿no? Me parece que ahí también damos cuenta de por qué el racismo y la discriminación son estructurales. No he atravesado por todos los poderes, por eso decimos que es desde el mismo Estado que se debe romper esta práctica.

En este sentido, ¿ha habido algunos cambios?

Yo creo que, en lo que ha sucedido, hay referentes en la justicia que dan cuenta de esto. Si vos me hablas de cambios profundos, no los hay. Cambios profundos, estructurales, no los hay. Si hay estas pequeñas luchas y hay referentes, como Zaffaroni, que todavía desde el ámbito de la justicia es mirado como el referente de los defensores de los Derechos Humanos. No me parece que el ámbito de la justicia sigue siendo, lo sé. Pienso en hace dos años atrás, en la Facultad de Derecho. En un 80% de la población de una clase -de exámenes finales- son varones, ¿o no? Y este 20% de mujeres que van a dar esos finales son denigradas por los docentes y dicen que ellas no están capacitadas para el derecho, para ejercer derecho o estar en cargos de derecho. Sucede en la universidad pública, acá en nuestra universidad de hoy. Esto fue hace dos años. Por supuesto que fue denunciado. Dada esta discriminación por género se le inició una causa. Todo lo que se llevó adelante. Pero digo, hay gente todavía que sigue pensando eso y son quienes tienen cargos y poderes de decisión en la justicia. Creo que es todavía el ámbito más difícil de poder construir.

¿Cuáles crees que son los cambios más urgentes que hay que realizar en estas materias?

Hay uno que me parece que es fundamental en este sentido y es la disputa política, mes en mes. Me refiero a los espacios de participación y de toma de decisión política. Así como hablamos del cupo laboral *trans* y el cupo femenino en los medios de comunicación, el Congreso no está en muchos ámbitos. Me parece que también es necesaria. No está la participación, pero no solo desde la asesoría, sino desde la ocupación de estos lugares, a estos espacios. Yo creo que esa es la deuda pendiente todavía. A qué, ¿qué nos debemos? Que se debe y nos debe el Estado también: la participación política

en los ámbitos de decisión. Estoy hablando de los cargos públicos, de los órganos de decisión, de los sindicatos y de las directivas y los espacios de discusión política, como los gremios, como las asociaciones, como el Congreso, como los medios de comunicación, como los Ministerios, de representantes indígenas, afrodescendientes, migrantes. Porque, en definitiva, la presencia nuestra en esos ámbitos permite poder seguir rompiendo estos paradigmas desde las tomas de decisiones y no que sean otros quienes decidan sobre qué políticas debe haber para nosotros. No, porque si no seguimos reproduciendo la mirada colonialista de la política. Se debe poder romper con eso. Es justamente poder romper lo estructural con esto que venimos reclamando, poder pensar otra política y poder pensar esto que estamos demandando, una plurinacionalidad de un Estado y de un pueblo. Queremos eso que lleva mucho tiempo, pero me parece que esa es la gran deuda pendiente que todavía tenemos, no nuestra presencia. Insisto en los ámbitos de disputa de poder. Disputa de poder es poder escribir el programa educativo, es poder decidir qué políticas van a tener las comunidades, los pueblos, la sociedad. Es poder decidir qué políticas son necesarias para llevar adelante en los lugares donde no hay acceso al agua, donde no hay acceso a un hospital para determinadas unidades, qué programas de desarrollo comunitario son necesarios en determinada comunidad, que no son los mismos para todo el país. No me parece que sea eso. Yo creo que con este Gobierno se ha avanzado un poquito, porque hay compañeros que están en algunos cargos, pero son muy poquitos. Me parece que todavía falta eso. Y que falta como una demanda y como un derecho también. No, no que sea como un ámbito de disputa por disputar de un partido político, sino que se entienda como un derecho. También me parece que la sociedad puede dar cuenta de eso y que la clase política, por supuesto, también pueda darse cuenta y que se materialice. Es el gran desafío que todavía queda y la deuda pendiente que todavía nos queda.

¿Consideras que es necesario asumir hoy día, digamos, un proceso de lucha y resistencia?

Sí, claro. Sí, es necesario, sin nuestra actuación -y digo nuestra, desde las asociaciones, desde los movimientos, desde las organizaciones- no podría ser posible el cambio de paradigmas y las disputas que queremos dar. Digo, sabemos que los derechos no se piden. Los derechos se conquistan, los derechos se disputan. No se espera que alguien te dé un derecho, no, sé lucha. Sabemos que los derechos son el resultado de las luchas sociales, entonces en ese sentido la organización de este es fundamental y la organización en articulación con otros espacios, no solamente la organización de migrantes de pueblos originarios y afrodescendientes, sino la articulación inmediata con la sociedad, con los sindicatos, con los organismos. Entonces, con todos los ámbitos posibles, porque la construcción es colectiva, si no es una cápsula y es un submundo donde entre nosotros seguimos contando nuestros males y queriendo trabajar, digo eso también es fundamental. Si esto no es colectivo y si no es con la sociedad toda, no se avanza. Y eso lo hemos visto en las luchas en cuenta de ello en todos los ámbitos, ¿no? Como te decía, la educación es fundamental y para eso une. Sin eso no creo posible la conquista de derechos o pensar a su pueblo sin discriminación. Y qué para fundamentar. Y eso históricamente, además.

Pero, ¿qué es resistir para ti?

Justamente es la posibilidad de no claudicar ante las injusticias y no dejarse vencer, incluso con las propias estructuras ya construidas y sistemáticas de lo que ya está dado y naturalizado. Es poder seguir disputando eso, entendiendo que eso que ya está dado, que ya está naturalizado, esto que nos dicen que son; poder dar cuenta de que hay otra posibilidad, que eso no es así, ¿no? Y resistir tiene que ver

con eso, no con poder articular y deconstruir eso de la posibilidad de cambiarlo todo, de transformarlo, de hacerlo mejor. No se trata de como uno quiere o como uno desea que sea el mundo, sino de que hay un aprendizaje colectivo entre todes. Lo de pensar los procesos históricos que hoy nosotros tenemos, pero que antes tuvieron nuestros antecesores, nuestros mayores. Para que nosotros hoy estemos acá disputando, hablando de esto, estuvieron nuestros antecesores, y ancestras militando, peleando, luchando para que podamos hablar de pueblos originarios, de plurinacionalidad, un trabajo que seguramente los que vienen después van a seguir profundizando. De eso se trata la resistencia, lo que tiene que ver un poco también con nuestro modo de vida, de los pueblos originarios, haber resistido a más de 500 años de colonización, de sometimiento, de esclavización. En estos tiempos también los hay y lo seguimos haciendo, no con esta. Con todo esto que hoy hablábamos. Me parece que forma parte de un acto. Pero no, no solamente como un acto de rebeldía. No quiero que quede desde ese lugar solamente, no, sino como un acto de construcción y que es de todos y de todas. Si no, no podría ser posible una transformación. No, me parece que eso es fundamental entender, ¿no? Que en definitiva es eso lo que quiere un pueblo, un país, una sociedad más emancipada, más libre, más plural, más reconocida en derechos de todos por igual, aunque sabemos que no todos somos iguales. No esté, pero, pero sí pensar en la posibilidad de eso, sin exclusión, sin discriminación y con el reconocimiento de todes en ese sentido, no, no de una identidad, sino de una construcción. Porque sabemos que esa construcción lo que hace es reproducir desigualdad y esa desigualdad se transforma en discriminación.

¿Qué rol han tenido los medios de comunicación en esta lucha, en esta resistencia?

Yo creo que los medios han sido fundamentales en esto, como hablábamos antes. Han tenido un rol fundamental y sobre todo los medios

que han podido acompañar estas luchas. No pienso en los compañeros, periodistas y compañeras que creen que han tenido un rol fundamental en sus medios. Dando cuenta de esto pienso en *Página/12*. Siempre pienso en muchos portales y muchos diarios, que son en las radios donde se pueden dar cuenta de referentes de los medios de comunicación, hay muchos periodistas que han dado lugar en sus canales, en sus programas de televisión, digo, dando cuenta de estas luchas de los pueblos originarios, de lo que pasa con los colectivos discriminados, algunos con casos muy puntuales, algunos hablando del movimiento en general ha sido fundamental, ¿no? Los medios son aliados. En este sentido, no forma parte de la sociedad, no es un actor externo o enajenado, sino que forman parte de este entramado también. No, porque son actores fundamentales de esta parte de la sociedad. Por más que hagamos estos análisis de ellos y porque en los medios también estamos, también hay hermanos indígenas, también hay hermanos afrodescendientes. Es en menor medida quizás, no tan reconocidos. Eso también sucede. Y esa es la disputa que hay.

Muchas gracias Zulema, por esta oportunidad.

*Francisca Silva Layera*²

Resumen

El siguiente análisis es parte de un campo temático relacionado con observaciones que han sido sometidas a análisis para mostrar el “parecido de familia”. Se trata de clústeres de frecuencias que concentran las preocupaciones y los significantes más prevalentes en la inclusión de pueblos originarios. Con una muestra acotada se procesaron ítems y respuestas en los tres países.

1.1 Metodología/Justificación

Considerándose el contexto sanitario a nivel mundial, por la pandemia de COVID-19 (2020- 2022), para dar cumplimiento al proceso de recolección de datos mediante entrevistas en profundidad y grupos de discusión, se toma la decisión de trabajar con los sujetos disponibles pertenecientes a los pueblos indígenas de las ciudades de

1 Este apartado corresponde al informe final realizado a partir de los datos obtenidos de las entrevistas a sujetos de ascendencia indígena en las tres ciudades del proyecto Anillo.

2 Doctorado en Comunicación Universidad de La Frontera y Universidad Austral de Chile
francisca.silva@ufrontera.cl

Temuco y Valdivia en Chile, La Plata en Argentina y Río de Janeiro en Brasil, durante el período 2020 a 2021.

1.2 Muestra

Considerando los antecedentes ya expuestos, en la etapa de toma de datos a través de entrevistas en profundidad y grupos de discusión en las ciudades de Temuco y Valdivia en Chile, La Plata en Argentina y Río de Janeiro en Brasil, se compuso de la siguiente forma:

a) Entrevistas en Profundidad

- **Temuco:** 10 sujetos
- **Valdivia:** 10 sujetos
- **La Plata:** 5 sujetos
- **Río de Janeiro:** 8 sujetos

b) Grupos de Discusión³:

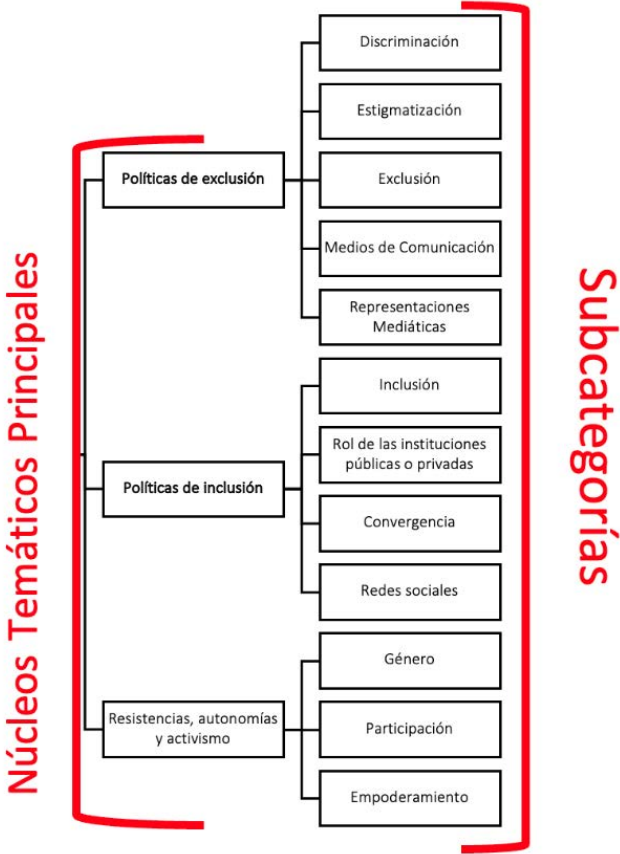
- **Temuco:** 3 grupos
- **Valdivia:** 3 grupos

1.3 Instrumentos

Pauta de entrevista ad-hoc, diseñada para cada grupo con preguntas focalizadas a tres núcleos temáticos y subtemas/subcategorías, como puede apreciarse en la Figura 1.

3 Sólo realizados en Temuco y Valdivia, por las condiciones sanitarias.

Figura 1. Estructura de Temas a tratar en Entrevistas



Fuente: Elaboración Propia

A continuación aparecen las preguntas realizadas en las entrevistas individuales y grupales:

Tabla 1. Entrevista en Profundidad con Actores Pueblos Originarios

Núcleo Temático 1: Políticas de exclusión

1. ¿Ha vivido usted situaciones de discriminación? Podría referirse en detalle sobre cómo ha experimentado dichos procesos.
2. ¿Qué factores considera usted que han incidido para que existan prácticas de discriminación en la sociedad?
3. Respecto al rol del Estado, ¿atribuye usted responsabilidades a éste en relación a los procesos de discriminación que ha experimentado el pueblo mapuche? ¿Por qué?
4. En caso que la respuesta sea afirmativa, ¿cuáles son las políticas de discriminación del Estado hacia el pueblo mapuche?
5. ¿Considera usted que los diferentes medios de comunicación han contribuido a la discriminación del pueblo mapuche? ¿Por qué?
6. Según su opinión, ¿qué se requiere para que las representaciones que predominan sobre el pueblo mapuche no reproduzcan estereotipos negativos?
7. En caso que la respuesta sea afirmativa, por favor ejemplificar.
8. Según su percepción, estas prácticas y políticas que usted identifica ¿dan cuenta de la existencia de un racismo sistemático hacia el pueblo mapuche? ¿Por qué?
9. ¿Cómo definiría usted la relación del pueblo Mapuche con la justicia durante los últimos años?
10. ¿Considera que esta relación con la justicia ha tenido cambios? ¿Cuáles?
11. ¿Cómo es la condición del pueblo mapuche comparada con otros grupos discriminados de la sociedad?
12. ¿Cuáles son los cambios más urgentes que se requiere?

Núcleo temático 2: Políticas de inclusión

1. ¿Cuáles son las principales políticas que usted considera que el Estado chileno ha implementado para lograr la inclusión del pueblo mapuche? ¿Qué ha ocurrido? ¿Por qué?
2. ¿Qué medios de comunicación son los que usted lee/ve/escucha habitualmente?
3. En relación a los medios de comunicación, en general, ¿qué opinión tiene del modo en que es representado el pueblo mapuche?
4. ¿Qué factores sociales, políticos, económicos o históricos influyen en dichas representaciones presentes en los medios de comunicación?

5. ¿Utiliza usted medios de comunicación que no sean hegemónicos (como El Mercurio o La Tercera)? ¿Cuáles? ¿Por qué?
6. En dichos medios, ¿existen representaciones asociadas al pueblo mapuche con las cuales usted se identifique positivamente? ¿Cuáles son esas representaciones y por qué logran esa identificación?
7. ¿Qué instituciones (públicas o privadas) le parecen confiables para establecer un diálogo entre el pueblo Mapuche y otros estamentos de la sociedad civil en general?
8. ¿Cree Ud. que los medios de comunicación, ya sean hegemónicos o alternativos, chilenos o mapuches, contribuyen a generar espacios de diálogo e inclusión?
9. En relación a lo anterior ¿considera usted que estos diferentes medios de comunicación tienen un impacto en la opinión pública?
10. ¿Qué posibilidades de convergencia considera que existen entre los intereses y propósitos de los diferentes grupos discriminados o marginalizados?
11. ¿Observa alguna relación entre los diferentes actores que utilizan redes sociales (ciberactivismo) y quienes utilizan los espacios tradicionales (partidos políticos, organizaciones políticas, etc.)?

Núcleo temático 3: Resistencias, autonomías y activismo

1. ¿Es para usted necesario asumir un proceso de lucha y resistencia frente a los procesos de discriminación de los cuáles hablábamos anteriormente? ¿Por qué?
2. Para usted, ¿qué es resistir? ¿Qué acciones son necesarias para resistir a dichas políticas discriminatorias?
3. Según su opinión, ¿qué rol han jugado los diversos medios de comunicación utilizados por el pueblo mapuche en su proceso de resistencia? Nos referimos a los medios de comunicación, pero también el uso de redes sociales, el arte, la literatura, entre otros.
4. En relación a las prácticas y saberes ancestrales, ¿qué sentido tienen en el proceso de resistencia y autonomía asumido por el pueblo mapuche? Nos referimos a la lengua, la memoria, las ceremonias tradicionales, modos de organización social, concepción de territorio, etc.
5. ¿Utiliza redes sociales para establecer relaciones políticas?
6. ¿Considera efectivo el uso de redes sociales (ciberactivismo) para lograr presencia en el espacio público?
7. ¿Existe alguna regulación en el acceso y el uso de las redes sociales?
8. ¿Cómo evalúa los contenidos que circulan en las redes sociales?
9. ¿Qué diferencias observa entre los contenidos personales que circulan en los espacios virtuales y los discursos de los movimientos a nivel más colectivo?

10. ¿Considera que existen discursos/grupos/colectivos que aún no están representados o se mantienen marginalizados en los espacios virtuales?
11. ¿Observa una perspectiva de género en los discursos que circulan en los espacios virtuales?
12. ¿Existe participación y empoderamiento en estos espacios virtuales?
13. ¿Cómo considera la organización de los movimientos sociales en las redes sociales?
14. ¿Qué factores y características distingue en las nuevas formas de acción colectiva en los espacios virtuales?
15. ¿Qué piensa de la institucionalización de las dinámicas propias de los movimientos sociales hacia dinámicas de representación más propias de la política tradicional?
16. ¿Contribuyen estas redes sociales o espacios virtuales, en general, a una comunicación más horizontal?

1.4 Unidades de Análisis

Contenido manifiesto de las respuestas de las entrevistas/grupos de discusión realizadas a los miembros de los grupos en Temuco, Valdivia, La Plata y Río de Janeiro. Cuestionario que busca indagar en la percepción individual y social (Schütz y Luckmann, 1977), en relación con la visión de los propios miembros de los colectivos respecto del problema de estudio.

1.5 Plan de Análisis

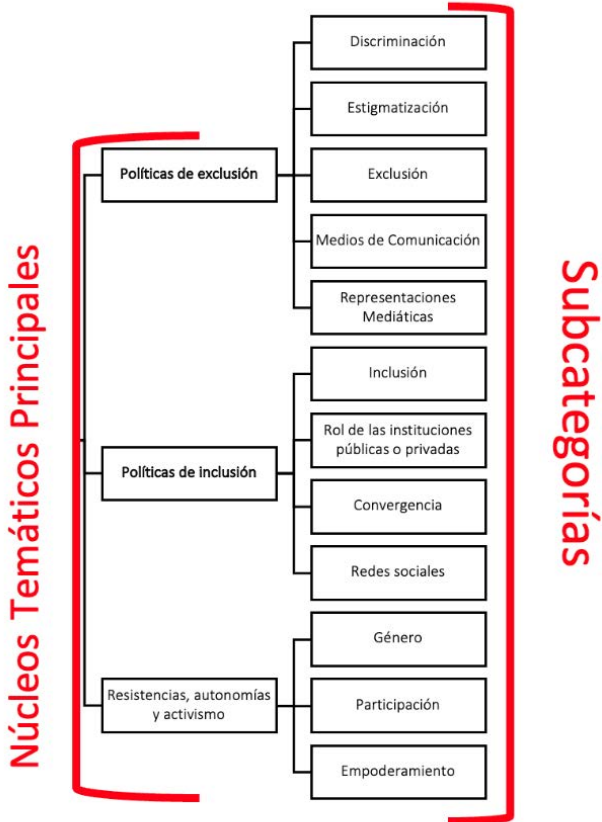
Se ha realizado un Análisis de Contenido Cualitativo, mediante codificación abierta, axial y selectiva. En la primera, se intenta expresar los datos en forma de conceptos. En ésta, el investigador disecciona, fragmenta, segmenta y desenmaraña los datos que contiene el texto tratando de enumerar una serie de categorías emergentes (Carrero, Soriano & Trinidad, 2006).

En la codificación axial, la información se reorganiza creando nuevas relaciones entre los conceptos. De todas las categorías que surgieron en la codificación abierta se seleccionan aquellas que aparecieron con mayor frecuencia para ahondar en su explicación, enriqueciéndolas con citas y pasajes del texto (Hernández Carrera, 2014). Por último, la codificación selectiva consiste en seleccionar una categoría central en torno a la que se organizan, se integran y se agrupan el resto de categorías. Es una explicación en la que el investigador enjuicia el fenómeno central como si fuese un caso, en vez de una simple entrevista o una única persona. Se ofrece una panorámica general del caso cuyo resultado debería ser una categoría central sobre la cual se desarrollan, de nuevo, sus rasgos y dimensiones y que se asocia a las demás categorías, utilizando las partes y relaciones de la codificación (Hernández Carrera, 2014). El uso de estas técnicas de codificación, permite determinar los principales tópicos que surgen de los relatos de los entrevistados.

Para ello, el trabajo de codificación y análisis de los datos se realizó con el apoyo del Software de Análisis Cualitativo de Datos Asistido por Computadora (CAQDAS) Nvivo 12, con el fin de realizar una categorización de los códigos y categorías de la codificación abierta y axial, y agruparlas en un dendograma.

1.6 Resultados Generales

En función de la estructura de los Núcleos Temáticos propuestos en las pautas de entrevista, el presente informe ejecutivo da cuenta de hallazgos y coincidencias de carácter global, donde los cuatro colectivos coinciden en ciertas prácticas/tópicos.



Fuente: elaboración propia

Además, dentro de estos núcleos, se consideran una serie de temas en concreto, que son los siguientes:



2.1. Núcleo Temático 1: Políticas de Exclusión



Para los entrevistados, relativo a *políticas de exclusión*, mencionan cuatro pilares, de los cuales tres son **acciones** hacia los colectivos, como lo son la discriminación, exclusión y estigmatización -principalmente como sujetos problemáticos, peligrosos o amenazas para la estabilidad de la sociedad-.

En el caso de la *discriminación*, es un evento *afin a todos los grupos*, como se puede apreciar en las siguientes citas ilustrativas, relatando experiencias donde la discriminación afectó directamente a los entrevistados:

“Ya cuando grande otra discriminación que viví fue una discriminación que yo me enteré mucho tiempo después y fue cuando yo trabajaba en un preuniversitario a nivel nacional, este preuniversitario necesitaba incorporar un jefe de venta local y yo postulé dentro de las posibilidades que tenía, porque era ascender en el cargo y no me aceptaron, y básicamente fue porque me dijeron que mi apellido era mapuche, era morena y no era alguien 90-60-90, entonces fueron varios factores que ellos determinaron no correspondía para ser representantes de venta acá en la comuna” (Mapuche, Valdivia).

A juicio de los entrevistados, se puede apreciar que los medios de comunicación y la representación mediática ocupan *un rol de instrumento para que las acciones previamente mencionadas ocurran*:

“Es que nos hacen ver en las noticias, generalmente los medios de comunicación están dirigidos a públicos objetivos, nunca nos vamos a enterar de que El Mercurio nos trate a nosotros de un pueblo oprimido, al contrario, nos van a tratar como un grupo terrorista de la novena región, los narcotraficantes del Alto Bío Bío, entonces siempre nos van a tratar así” (Mapuche, Valdivia).

2.2. Núcleo Temático 2: Políticas de Inclusión



Para los entrevistados, en relación a las *políticas de inclusión*, de igual forma se mencionan cuatro pilares, pero la particularidad se da en que se aprecian dos *instrumentos/herramientas* para la inclusión – o caso contrario, un factor obstaculizador- y dos *acciones* para que la inclusión ocurra en el contexto de los colectivos.

En primer lugar, se menciona el proceso mismo de *inclusión*, que de acuerdo a las entrevistas, puede darse, pero no sin contradicciones y algunas dificultades. Resulta particular, como se aprecia en la presente cita que se considera relevante incluir, ya que trata la inclusión

en sí, además de tratar el tema del rol de las instituciones, como el Estado para que esta inclusión sea efectiva:

“El Estado no ha avanzado en la inclusión. La lógica del estado ha sido integrar. Los programas interculturales en salud, educación intercultural bilingüe, políticas en materia de Conadi” (Mapuche, Temuco)

Siguiendo esta línea, apuntando al rol de instituciones públicas y privadas como factores facilitadores u obstaculizadores, según sea el caso, dependiendo del colectivo, éstos dan mayor o menor relevancia, como se puede apreciar:

“Aquí hay una comunicación directa, los mapuches no necesitamos interlocutores porque hemos tenido experiencia con eso: hemos tenido a la Iglesia de interlocutor y mire la respuesta que tenemos, hemos tenido algunas instituciones y ONGs que han querido ser interlocutor y ¿cuál es el resultado que tenemos?” (Mapuche)

Luego, considerando elementos necesarios para la inclusión, en este caso una acción, que es la convergencia entre los mismos miembros de los colectivos, principalmente aceptándose entre sí, para hacer cohesión, hacerse visibles en el espacio público y velar junto con otros actores/instituciones por una efectiva inclusión:

“Sí, es necesario porque todas las personas son valiosas. Yo me forme en organizaciones mapuche en la capital, que a pesar de todo, propiciaban espacios de convergencia y re creación cultural. No está bien, el maltrato de personas, por el solo hecho de serlo, cómo no valorar las diversas personas y sus perspectivas” (Mapuche)

Finalmente, como un instrumento que contribuye en diferentes escalas a la inclusión – *un primer nivel de comunicación, segundo de cohesión y tercero de inclusión*- y contemporáneo, sin desconocer otros mecanismos, son las redes sociales:

“A mí me ayuda. Yo estoy haciendo campaña visitando a las comunidades y, a la vez, en las redes sociales. A través de las redes sociales me han llegado invitaciones de Arica, de Santiago, a Los Ángeles, Chillán, Concepción, Lebu, Chiloé. Y he recorrido, gracias a las redes sociales” (Mapuche)

2.3. Núcleo Temático 3: Resistencias, autonomías y activismo:



Concretamente, con relación a las resistencias, explícitamente, se da en primer lugar, como se menciona en un comienzo, con el empoderamiento de los colectivos, que da paso a acciones concretas, como se refleja en las siguientes citas:

“Pienso en el proceso de resistencia que tenemos, y resisto y vivo aquí con mucho orgullo de esta familia que tengo, esta familia que me crió, de venir en esta familia que me enseñó tanto. Por eso digo que todo lo que sé fue a través de ellos. Al ver a mi abuela hacerlo, no se cansaba de cuidar de nosotros, no tenía esa opción. Llegaste a su casa, podrías tener tacones altos, pero si llegaba una persona descalza y entraba, sentaba con ella para comer, ella compartía lo que tenía. Entonces creo que esto es muy rico, digo que soy muy rica. Ahora, seguimos bajo presión porque si no luchamos por el quilombo, viene otro y entra como “Alto”, que invadió su espacio.

Yo digo que acabamos solo el látigo (de la esclavitud), pero se azota de otra manera, porque yo miro aquí en la comunidad y ya ves, nosotros vivimos dentro del quilombo y si subes de ahí dice “Alto Vargem Grande” porque nadie acepta vivir dentro de un quilombo. Quilombo es algo de gente pobre, de gente que no tiene nombre y eso es lo que nosotros...” (Comunidad Quilombola, Río de Janeiro: Traducción del portugués)

Además, se hace manifiesta la importancia de ciertos roles de género en dichas resistencias, estando estos elementos más presentes en los discursos de miembros de los colectivos Mapuche, como se puede apreciar a continuación:

“Siempre está el tema de género presente, el tema del rol de la mujer y el rol del hombre. Yo no quiero caracterizar-

me desde el punto de vista feminista. Tenemos que luchar para que terminen las desigualdades sociales entre hombres y mujeres, tenemos que luchar dentro de la dualidad mapuche, donde se habla que el hombre y la mujer siempre están presentes. Que estemos siempre presentes, pero con la voz de ambos.

Hoy en día no podemos seguir alimentando una sociedad y un Estado patriarcal en el que solamente estén los hombres opinando, cuando las mujeres somos el 60 %. Hay que ver el tema del porcentaje. No estoy diciendo que en la Cámara de Diputados y del Senado no haya mujeres, pero yo creo que todavía faltan muchas más que lleguen, y mapuches” (Mapuche)

2.4. Otras Temáticas relevantes: Roles del Estado, Medios de Comunicación y la Justicia



Respecto a los roles del Estado, Medios de Comunicación y la Justicia, los colectivos coinciden en la responsabilidad de éstos en su situación de desventaja, en el sentido de promover implícitamente prejuicios y discriminación hacia los colectivos en leyes, retrato en los medios y en veredictos judiciales, además que estos tres elementos funcionarían conjuntamente, y se mantienen en una situación de “conservar el *statu quo*”, visto desde la arista que, independientemente del surgimiento de demandas sociales donde los colectivos se ven implicados, como mayor presencia, organización, empoderamiento, ser visibles, participación, y especialmente, presencia en las agendas mediáticas y opinión pública, de acuerdo al relato de los entrevistados:

a) Respecto al Estado como promotor – implícito- de discriminación-:

“Y yo creo que el Estado tiene toda la responsabilidad, porque es el que es el que es el que dicta las leyes es el que ordena. Digamos que el sistema educativo, el sistema de salud. O sea, y todo lo que tiene que ver con un ordenamiento, con un ordenamiento político, social. O sea, hasta incluso en el Poder Judicial, buenas leyes” (Mapuche, La Plata)

“De hecho, no hay políticas públicas dirigidas a las áreas quilombolas o indígenas. O a la población menos favorecida en su conjunto, ¿verdad? Debería haber más políticas públicas enfocadas a lo social en su conjunto, ¿verdad? Entonces, principalmente con esta mala gestión, ahora las cosas se están poniendo cada vez más... Peor, estamos viviendo una guerra civil y una dictadura de otra manera, pero una dictadura. Entonces, en realidad, cómo deben ser las políticas públicas para todos los ámbitos de las clases desfavorecidas, quilombolas, indígenas y... Porque los gobernantes no gobiernan para el pueblo, gobiernan simplemente para los capitalistas” (Afrodescendiente, Comunidades Quilombolas, Río de Janeiro: Traducción del portugués)

b) La importancia, y cómo los Medios de Comunicación, principalmente hegemónicos, retratan, e inciden en el prejuicio, “caricaturización” y discriminación hacia los colectivos:

“Si, han contribuido generando falsas imágenes de lo mapuche a lo largo del tiempo, hoy es terrorista, antes borracho, flojo y ladrón, a quienes hay que borrar, exterminar, como no lo pueden hacer abiertamente, se define ignorar su situación, invisibles en las cuantificaciones, desagregaciones, especificidades. Hasta el día de hoy. Por ejemplo, cuantas personas de pueblos indígenas se encuentran con covid, por pueblo, desagregado por sexo. No tenemos esa información, pero es probable que afecte a las familias mapuche” (Mapuche, Temuco)

c) Rol de la Justicia para los colectivos:

“Horrible, creo que Chile es un violador constante de los Derechos Humanos y comete sistemáticamente crímenes de lesa humanidad, después del tratado de Tiahue de 1825 Chile al sur del río Biobío está de hecho y no de derecho, al igual que el Estado argentino al Sur de Río Negro” (Mapuche, Temuco)

AUTORAS/ES Y COORDINADOR/A LIBRO

Coordinadorxs:

Alejandra Cebrelli

Profesora y Licenciada en Letras (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina); Dra. en Humanidades (Universidad Nacional de Salta, Argentina); Posdoctorado en Comunicación, Semiótica y Análisis del Discurso (CONICET-CEA/Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Posdoctorado en Comunicación y DDHH (Fac. de Periodismo y Comunicación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina). Se especializa en Ciencias del Lenguaje, Cultura y Comunicación con énfasis en teorías decoloniales, de frontera y estudios de género. Es Profesora de Análisis del Discurso, Semiótica General y Semiótica de la Cultura, Carrera de Ciencias de la Comunicación, Universidad Nacional de Salta (Argentina). Es Investigadora Categoría 1 (CO-NEAU) y Evaluadora de la Comisión de Sociología, Comunicación y Demografía de la Carrera de Investigador (CONICET) y Directora del Instituto de Comunicación, Política y Sociedad (INCOPOS-U.N. Sa). Recientemente, publicó los libros *De la Invisibilidad al Estigma. Representaciones mediáticas, telediarios y violencias en el NOA y NEA argentinos, en co-coordinación con Cleopatra Barrios (Biblos, 2022)* y *Pensares y haceres de una comunicación decolonial en co-edición con Eloína Castro Lara y Erick Torrico Villanueva (CIESPAL, 2023)*. También co-coordinó con Castro Lara y Torrico Villanueva el *Dossier Agendas y prácticas de la comunicación decolonial, Revista Chasqui n°152, 2023*. Dirige proyectos acreditados (Consejo de Investigación,

U.N.Sa) y participa como investigadora del Proyecto Anillo (UFRO, Chile). Dicta cursos de posgrado en universidades nacionales e internacionales. Ha dirigido proyectos de extensión con mujeres de barrios marginales e indígenas (U.N.Sa). Colabora con el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir.

Carlos del Valle

Doctorado en Comunicación por la Universidad de Sevilla, España. Posdoctorado en Comunicación, Medios y Cultura por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Posdoctorado en Estudios Culturales por la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil.

Especializado en estudios interculturales, estudios del discurso y estudios mediales.

Profesor de análisis de medios, teorías de la comunicación y metodología de la investigación. Director del Doctorado en Comunicación de la Universidad de La Frontera.

Sus últimas publicaciones son: (2023) «سأخوړ يي اب ليدي سول راک»، في طلب ال دبعو و يرها طال ني دل ازع عم جرت) م ال عال ي ف ودع الة عن اصة؛ فاقث لال و لص او تل او عم جرت لال و غ لال ربت خم تاروشنم، طاب رلا (نش)؛ *Contra-Agenda. La disputa por la agenda política y mediática*, Valencia: Ed. Tirant lo Blanch, 2022; *Ennemi. Production, médiations et mondialisation*, París: Ed. L' Harmattan, 2022; *Communicology of the South. Critical Perspectives from Latin America*, Londres: Palgrave, 2022; *La construcción mediática del enemigo. Cultura indígena y guerra informativa en Chile*, Salamanca: Comunicación Sociales Ediciones y Publicaciones, 2021.

Los proyectos que dirige actualmente son: "*El proyecto civilizatorio en la industria cultural de América Latina. Fundamentos ideológicos, encuadres mediáticos y estrategias de enemización durante los siglos XIX, XX y XXI. Los casos de Chile, Argentina, Perú y Colombia*" (ANID/FONDECYT1220324); "*Construcción de la agenda mediática en los medios ciudadanos y mapuche y su articulación con la agenda política*

construida por la convención constituyente: Medios, agenda y movimientos sociales" (ANID/PLU220004, 2022-2023).

Ha realizado más de 220 publicaciones, entre libros, capítulos de libros y artículos en revistas especializadas, en Español, Inglés, Francés, Portugués y Árabe.

es Vice Presidente de la Unión Latina de Economía Política de la Comunicación y la Cultura (ULEPICC). Fue Coordinador del GT Comunicación, Política y Ciudadanía del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y del GT Comunicación y Estudios Socioculturales de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC). Es miembro del Consejo Científico Internacional del Instituto Andaluz de Investigación en Comunicación (INACOM); miembro del Capítulo Regional Araucanía de la Academia Chilena de Ciencias Políticas, Sociales y Morales del Instituto de Chile.

Autoras/es

Jorge Araya-Anabalón

Doctor en Filosofía Del Derecho Moral I Política. Ética y Democracia (Universitat De Valencia, España). Magister en Ciencias Sociales Aplicadas y Licenciado en Educación (Universidad de La Frontera, Chile). Es académico de la Universidad de La Frontera, en donde participa de los Programas: Doctorado en Comunicación (UFRO-UACH); Magister en Física Médica, módulo de Bioética; Magister en Ciencias de la Comunicación. Con investigaciones en: cultura y conflicto entre Estado de Chile y Pueblo Mapuche; religión y cosmovisión mapuche; ética intercultural, reconocimiento de Pueblo Mapuche y ciudadanía intercultural. Obtuvo Beca de posgrado del Ministerio de Educación (Chile) y el Instituto de Estudios Indígenas (Universidad de La Frontera) y Beca de Investigación Fundación Internacional ETNOR (Valencia, España). Miembro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía de Salamanca (España) y de la So-

ciudad de Estudio de Semiótica (Chile); Investigador de la Fundación ETNOR y Miembro-Fundador del Comité de Ética Científica y Bioética de la Universidad de La Frontera. Entre sus publicaciones destacan: “Justicia intercultural y reconocimiento dialógico del pueblo Mapuche: una respuesta a la injusticia del Estado de Chile” (2022) y “La filosofía intercultural, un aporte en las relaciones interétnica: una mirada situada en América Latina” (2016).

Valeria Belmonte

Licenciada en Ciencias de la Comunicación (Universidad Nacional de Buenos Aires) Especialista en Planificación y Gestión Social con mención en comunicación (Universidad Nacional del Comahue) y Doctora en Comunicación Social (Universidad Nacional de La Plata). Profesora Adjunta del Departamento de Ciencias de la Información y la Comunicación Social de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (Universidad Nacional del Comahue). Miembro del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI). Integrante del proyecto PIN 2022-2025 “Expansión de itinerarios decoloniales: narrativas rivales de futuros posibles ante la devastación antropogénica” (CEAPEDI-UNCO). Actualmente es directora del Departamento de Ciencias de la Información y la Comunicación Social de la Universidad Nacional del Comahue (2022-2025). Entre sus publicaciones se mencionan los capítulos de libros “El devenir de la comunicología crítica ante la crisis civilizacional: lo decolonial como apuesta ontológico política” en *Pensares y Haceres para una Comunicación Decolonial* (E. Castro Lara; E. Torrico Villanueva y A. Cebrelli) CIESPAL, 2023; “Aportes a comunicaciones otras. Prácticas investigativas decolonizantes” en *Comunicação e Cultura da Descolonialidade* A. Sardhina; V. Alves Lima; E. Castro Lara y V. Belmonte (Orgs) UNIFAP, Amapá, 2023.

Andrea Alejandra Bocco

Licenciada y Doctora en Letras Modernas por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Se especializa en literatura argentina en el siglo XIX, fundamentalmente en la relación prensa y literatura y en problemáticas de fronteras. Profesora Titular de la cátedra “Literatura Argentina I” en la Escuela de Letras, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba; Profesora Adjunta Regular a cargo del dictado de “Movimientos estéticos y cultura argentina” en la Facultad de Ciencias de la Comunicación UNC. Ha publicado los libros *Literatura y periodismo (1830-1861): tensiones e interpenetraciones en la conformación de la literatura argentina*, Córdoba, Universitas, 2004; *Más allá de la recta vía. Heterodoxias, rupturas y márgenes de la literatura argentina*, Solsona, Córdoba, 2016 y *Huellas heterodoxas*, Buenos Aires Teseo, 2023, ambos como directora junto a Cecilia Corona Martínez. Dirige el Proyecto Consolidar “Recorridos heterodoxos de las literaturas en Argentina”, subsidiado por SECyT-UNC. Coordina la Red Interuniversitaria de Estudios de las Literaturas de la Argentina (RELA), período 2023-2024. Es Co-Responsable del Programa de Apoyo a Bibliotecas Populares- Secretaría de Extensión- FFyH y FCC.

Rodrigo Browne Sartori

Doctor en Estudios Culturales Comunicación y Literatura por la Universidad de Sevilla (2003), Magíster en Comunicación Audiovisual por la Universidad Internacional de Andalucía (Huelva, 2000) y Licenciado en Comunicación Social por la Universidad de Playa Ancha (Valparaíso-Chile, 1996), con estudios de postdoctorado en la Universidad de Ginebra (Suiza). Actualmente ejerce como docente e investigador del Instituto de Comunicación Social de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile (UACH) y como Director del Doctorado en Comunicación impartido por la UACH y la Universidad de La Frontera (Temuco). Además, pertenece

a la Red Latina de Teorías Críticas en Comunicación y Cultura (CRITICOM).

Solange Cárcamo-Landero

Doctora en Ciencias Humanas, mención Discurso y Cultura (Universidad Austral de Chile). Magister en Ciencias Sociales Aplicadas (Universidad de la Frontera). Diploma en Estudios Avanzados en Filosofía (Universidad de Salamanca, España). Título profesional de Asistente Social (Universidad de la Frontera). Es académica del Departamento de Trabajo Social (Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades) de la Universidad Católica de Temuco, en donde participa de los Programas: Doctorado en Estudios Interculturales; Doctorado en Estudios Sociales y Políticos; Magister en Estudios Interculturales; y Magister y Licenciatura en Trabajo Social. Con investigaciones en: hermenéutica-narrativa y conflictividad intercultural; memorias de mujeres mapuche en La Araucanía; voces e identidades de editor/as del sur de Chile. Integrante del Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales (NEII- UC Temuco). Obtuvo Beca Conicyt y Beca Fundación Ford, para estudios de posgrado. Entre sus publicaciones destacan: “Coautoría-responsiva y descripción densa: escritura investigativa en perspectiva analéctica-liberadora” (2020) y “Lenguaje de contrastes sutiles: el sentido hermenéutico de las ciencias humanas según Charles Taylor” (2015).

Juan del Valle Rojas

Licenciado en Educación y Profesor de Inglés (Universidad Católica de Temuco), Magister en Ciencias de la Comunicación (Universidad de La Frontera) y Doctor en Humanidades (Rijksuniversiteit Groningen). Profesor Asistente del Departamento de Lenguas (Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades) de la Universidad Católica de Temuco. Miembro de la *Asociación de Investigadores en Comunica-*

ción (INCOM, Chile). Director del proyecto VIP UCT 2022 “Discursive Media Construction of the 2019 Chilean Social Outburst in the Online Newspapers *Emol.com* and *Eldesconcierto.cl*: A Corpus-Based Critical Discourse Analysis”. Sus publicaciones recientes son: La Comunicación Digital Mapuche en Chile: El Caso del periódico digital *Werken.cl*. (Universidad de La Plata, Argentina, 2022); Propaganda and Authority in Morales’ play *Los culpables* (1964): a connection with the Chilean context (*Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 2022); y Discussing Media Manipulation in José Ricardo Morales’s play *Cómo el poder de las noticias nos da noticias del poder*(*Journal of Iberian and Latin American Studies*, 2022).

Renato Dias-Baptista

Doctor en Comunicación y Semiótica (Pontificia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP), Especialista en Gestión Pública (UNESP), Magíster en Comunicación (UNESP) y Psicólogo (USC). Profesor Asociado de la Universidade Estadual Paulista- UNESP, donde es docente de grado, Maestría y Doctorado. Miembro de la Red Internacional de Investigadores sobre Pueblos Originarios y Comunidades Tradicionales (FAAC/UNESP). Fue profesor visitante en universidades de Chile y Bolivia. Es columnista de la Radio UNESP-FM, tiene 39 artículos científicos, 19 capítulos de libros, 47 artículos en periódicos diarios de gran circulación como, por ejemplo, *Le Monde Diplomatique Brasil* y ‘*O Estado de S. Paulo*’, además de decenas de participaciones en congresos científicos. Mi investigación siempre ha estado dedicada a los aspectos de la Cultura, Comunicación y Trabajo en distintos contextos.

Zulema Enríquez

Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Profesora Adjunta de la Cátedra de Comunica-

ción y Derechos Humanos y docente en el Taller de Producción y contenidos de narrativas audiovisuales de la Categoría 2 en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente realiza un Magíster en Comunicación y Derechos Humanos por la misma Universidad. Es responsable de la Dirección de Pueblos Originarios “Emilia Uscamayta Curi” en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP. Es docente del Curso de Posgrado y Extensión de migración, territorio y Derechos Humanos en tiempos de incertidumbre: una mirada desde los sistemas complejos, en la Universidad Nacional de Avellaneda. Asimismo, es periodista del Canal de TV Universidad y de radio comunitaria FM Estación Sur 91.7 de La Plata, además de integrante de la Agencia de Noticias Indígenas (ANIA).

Margarita Gascón

Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), MA (History), University of Ottawa (Canada); PH. D. (History) University of Ottawa (Canada). Sus áreas de interés son la Historia colonial, relaciones interétnicas y la Historia Ambiental. Ejerce como docente de grado de Historia americana y argentina en la Universidad Maza y es docente de posgrado en la Universidad Tecnológica Nacional (UTN). Investigadora tenured full time del Consejo Nacional de Investigaciones (CONICET). Entre sus tres más recientes publicaciones en prensa figuran la co-coordinación del libro *More-than-Human Histories of Latin America and the Caribbean: Decentring the Human in Environmental History* (University of London Press), dos capítulos en los Handbooks "The Anthropocene as a Multiple Crisis. Perspectives from Latin America" (CALAS – Universität Bielefeldt, Alemania) y el capítulo “El reino de Chile y los espacios trasandinos en el siglo XVII” para el libro *Chile colonial a escala imperial, editado por Hugo Contreras* (Universidad de Tarapacá y Jaime Valenzuela (Pontificia Universidad Católica de Chile).

Mariana Giordano

Profesora y Licenciada en Historia (UNNE); Doctora en Historia (Universidad del Salvador). Sus investigaciones abordan la historia del arte y la cultura visual del Nordeste Argentino y regiones adyacentes. Se desempeña como Profesora Titular de Historia del Arte en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina). Es Investigadora Principal de CONICET. Dirige el Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen en el IIGHI (UNNE/CONICET). Es Académica Delegada por el Chaco en la Academia Nacional de Bellas Artes. Entre sus libros se destacan: *De lo visual a lo afectivo. Prácticas artísticas y científicas en torno a visualidades, desplazamientos y artefactos* (2018), *Memoria e imaginario en el Nordeste argentino. Escritura, oralidad e imagen* (2013); *Indígenas en la Argentina. Fotografías 1860-1970* (2012).

Raúl Eduardo González

Licenciado y Doctor en Letras por la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina). Magíster en Antropología Social por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Sede Buenos Aires). Profesor Adjunto de la asignatura “Culturas originarias en el Gran Chaco”, Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura (Universidad Nacional del Nordeste). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Líneas temáticas: formaciones discursivas de alteridad y estudio etnográfico de procesos de cambio socio-religioso en comunidades indígenas del Chaco. Publicaciones destacadas: *Estudio fonológico y morfosintáctico de la lengua toba hablada en el este de la provincia de Formosa (Argentina)*, año 2015 y el artículo “(De)construcción del lenguaje sobre la alteridad indígena en dos leyes pertenecientes a la política cultural de la provincia de Chaco (Argentina)” de 2019.

Jerjes Loayza

Doctor en Ciencias Sociales, con mención en Sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, Perú. Magister en Sociología, con mención en Estudios Políticos y Licenciado en Sociología por la misma Universidad. Licenciado en Derecho y Ciencias Políticas por la Universidad de Huánuco. Ejerce la docencia en la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad Femenina del Sagrado Corazón y la Universidad Privada del Norte, en Perú. Es profesor visitante de la Universidad de La Frontera y la Universidad Austral de Chile. Es editor de la Revista de Sociología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y miembro de la Sociedad de Investigación Educativa Peruana. Ha publicado diversos artículos en revistas y libros internacionales sobre interculturalidad, criminología, educación, tecnologías de la comunicación, política, violencia de género, cuerpos y emociones juveniles. Actualmente es Director del Departamento Académico de Sociología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde también es profesor.

Claudia Magallanes Blanco

Licenciada en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de las Américas Puebla, México. Master of Sciences en Media Studies de Texas Christian University, EEUU. Philosophy Doctorate en Humanidades de Western Sydney University, Australia. Temas de investigación: comunicación indígena, comunicación comunitaria, comunicación y cambio social, movimientos sociales y activismo mediático. Profesora investigadora del Departamento de Humanidades de la Universidad Iberoamericana Puebla, México, en donde imparte las asignaturas Taller de Investigación, Problemas Contemporáneos, Actores Emergentes y Seminario de Titulación en la Maestría en Comunicación y Cambio Social. Co-editoria de la serie de libros Media and Communication Activism. The Empowerment Practices of Social Movements, editada por Routledge. Co-editora del Journal or

Alternative and Community Media editado por Intellect. Co-coordinadora del Grupo de Trabajo en Comunicación para el Cambio Social de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC). Miembro de la sección de Comunicación Comunitaria y Medios Alternativos de la International Association for Media and Communication Research (IAMCR) Co-editora de los libros: *Mujeres de la Comunicación* (2021) y *Mujeres de la Comunicación México* (2022). Autora de *Communication from a Latin American Indigenous Perspective*. In F. Subervi (Ed.). *Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Communication*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2022; *Las Voces que Somos, an Indigenous Dialogic Media Utterance for Liberation*. *MATRIZES*, 15(3)2021. Coautora de: Claudia Magallanes Blanco, Sabelo Mhlambi, Nanjala Nyabola, Nick Couldry, Toussaint Nothias and Kathleen Siminyu. (2023) *Decolonizing Data, one Language at a Time*. Pacs Center; Digital civil society lab; Tierra Común.

Claudio Maldonado

Doctor en Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona. Realizó una Investigación Postdoctoral en el Programa Avanzado de Cultura Contemporánea de la Universidad Federal de Río de Janeiro, mención Estudios Culturales. Durante el período 2015-2016 ejerció el cargo de Director de Investigación de CIESPAL (Quito - Ecuador). Actualmente es académico del Departamento de Lenguas de la Universidad Católica de Temuco, siendo miembro del Comité Académico del Magíster en Estudios Interculturales y del Doctorado en Estudios Interculturales, además de Director del Magíster en Estudios del Lenguaje y de la Comunicación. También es investigador principal del Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales (UC-Temuco), del Centro Internacional de Estudios Fronteras (UFRO) y del Laboratori de Prospectiva i Recerca en Comunicació, Cultura i Cooperació (Universidad Autónoma de Barcelona). Sus líneas de in-

vestigación son: Comunicación, Discurso e Interculturalidad; Comunicación, Modernidad y Decolonialidad; Tecnopolítica en Contextos Interculturales; Pensamiento Comunicacional Latinoamericano; Industrias culturales del sur de Chile.

Cecilia Quevedo

Investigadora Asistente del CONICET con lugar de trabajo en Instituto de Estudios en Comunicación, Expresión y Tecnologías (IECET-FCC-UNC). Profesora Adjunta en la cátedra “Política y Comunicación A” de la Facultad de Ciencias de la Comunicación (UNC). Doctora en Ciencia Política por Universidad Nacional de Córdoba. Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Villa María. Directora del Programa de Estudios sobre capitalismo, conflictos territoriales/socioambientales y políticas públicas (IECET). Entre sus libros publicados, se destaca *Estados locales y alteridades indígenas. Sentidos sobre la inclusión habitacional en El Impenetrable*; y las siguientes compilaciones en coautoría: *Capitalismo, Estado y conflictividad en la Provincia de Córdoba*; *Turismo, patrimonio y comunicación: constelaciones del presente*; *Memorias y patrimonios: relatos oficiales y disputas subalternas*; *Debates sobre el hábitat: una aproximación interdisciplinaria*.

Carolina Rojas Flores

Profesora de Español de la Universidad de Concepción, Magister en Comunicación de la Universidad Austral de Chile, candidata a Doctora en Comunicación de la Universidad Austral y de la Universidad de La Frontera. Diplomada en: DDHH, Gestión Pública con Enfoque de Género, Mediación Artística, Docencia Universitaria, entre otros. Cursó la especialización en Epistemologías del Sur de CLACSO. Ha ejercido la docencia en los niveles básico, medio y educación superior. Dirigió el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de la Región de

Aysén, la dirección de Vinculación con el Medio y Comunicaciones de la Universidad de Aysén y la Corporación Cultural de Coyhaique. Fue coordinadora de Vinculación con el Medio de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación en Santiago. Actualmente es la jefa técnica del Centro de Perfeccionamiento, Experimentación e Investigaciones Pedagógicas del Ministerio de Educación, Chile. Líneas de investigación: Estudios coloniales-decoloniales, Semiótica de la Cultura, Género y Feminismo en Literatura y Educación.

Mauro Salazar Jaque

Sociólogo. Universidad de Artes y Ciencias Sociales (2002) y ensayista. Doctorando en Comunicación, Universidad de la Frontera-Universidad Austral (2020) y miembro del Proyecto Anillo de ANID-CHILE SOC180045, *Converging Horizons*. Se ha desempeñado como académico en la Universidad Andrés Bello, la escuela de Ciencia Políticas, de la Facultad de gobierno de la Universidad del Desarrollo (UDD). También ha impartido clases en el Magister de Comunicación Política de la Universidad de Chile (ICEI). Ha publicado en materias vinculadas a la sociología política, la teoría cultural, movimientos sociales y cambios en comunicación y subjetividad en el contexto de la pos-transición chilena (Joignant, Valderrama, Avelar, Cabezas. VVAA, LOM, 2004). Fue compilador junto a Alejandro Osorio del libro, *Democracia y Antagonismos en el Chile Contemporáneo. Perspectivas pos-transicionales* (Móulian, Garretón, Avendaño, Cea, 2010). Fue editor general de *La Caja de Pandora. Hacia un nuevo mapa de la Educación superior, UDD-UDP, 2016* (Brunner, Bernasconi, Beyer, Atria, VVAA). Entre sus últimas publicaciones figuran, “*Entre inmigraciones y máscaras. El caso de Enrique Santos Discépolo*”, Revista *Disjuntiva*, Vol 4. Universitat d’Alacant/Universidad de Alicante y “*IL novecento Argentino. Migración y dialectos suburbanos*”. Revista *Re.-presentaciones, Periodismo, Comunicación y Sociedad. Numero 19 (2023)* Universidad de Santiago. Cuenta con

más de 50 columnas en distintos medios digitales nacionales (*La Tercera*, *Le Monde Diplomatique*, *El Mostrador*, *The Clinic*, *BioBio. Chile*, *Ciper Chile*, *La voz de los que sobran*) concentrando su análisis en la “mediología y la resignificaciones entre campo político y comunicación. Es Ensayista en revista de humanidades, estética y pensamiento crítico, *Disenso*, *Ficción de la Razón*, *Carcaj*, *El Porteño*, *Barbarie* (Chile), y medios argentinos como *Anfibia*, *Nodal* y *Lobo Suelto* (Argentina).

Francisca Silva-Layera

Psicóloga. Magíster en Psicología. Investigadora Centro de Excelencia en Psicología Económica & del Consumo, Universidad de la Frontera. Del Valle-Rojas, C., Ruiz, M. J. U., Verdú, F. J. M., & Silva-Layera, F. (2019). Tratamiento informativo de los mapuches en el diario *El Mercurio*. Un análisis de contenido desde la teoría del framing. *Correspondencias & análisis*, (9), 86-103; Denegri, M., Sepúlveda, J., y Silva, F. (2018). Comprender la economía: Educación económica y financiera en la infancia desde una perspectiva constructivista. *Ensinó em Re-Vista*, 25(1), 57-81. Consumo y exclusión en sociedades neoliberales



Crítica de la razón indígena. Culturas, exclusiones y resistencias forma parte del trabajo de investigación de un amplio equipo de investigadoras/es que durante los últimos cinco años se reunieron con el propósito de comprender las formas en que los medios de comunicación representan a los grupos socialmente excluidos de nuestras sociedades y cómo, a su vez, quienes integran dichos grupos auto-representan sus condiciones de vida y sus relaciones con el sistema, especialmente con el Estado y sus instituciones. En este sentido, se considera especialmente cómo se construyen las representaciones de la justicia, la criminalización, el rol del Estado y sus políticas de inclusión y exclusión, así como las formas de resistencia y las posibilidades de convergencia.

El trabajo de investigación -así como este libro- reúne las experiencias de los estudios y los hallazgos de distintas/os investigadoras/es.

Si bien las investigaciones de los últimos cinco años consideraron cuatro grupos o colectivos (étnicos, migrantes, personas privadas de libertad y LGBTQIA+), en cuatro ciudades (La Plata, Río de Janeiro, Temuco y Valdivia) de tres países (Argentina, Brasil y Chile), *Crítica de la razón indígena* reúne particularmente trabajos referidos a los pueblos originarios.

Carlos del Valle es Doctor en Comunicación por la Universidad de Sevilla, España. Posdoctorado en Comunicación, Medios y Cultura por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, en Estudios Culturales por la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil, y en Filosofía Transcultural por la Universidad Paris 8, Francia. Actualmente es director del Doctorado en Comunicación de la Universidad de La Frontera, Chile.

Alejandra Cebrelli es Profesora y Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Doctora en Humanidades por la Universidad Nacional de Salta, Argentina, Posdoctorada en Comunicación, Semiótica y Análisis del Discurso por CONICET-CEA/Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Posdoctorada en Comunicación y DDHH por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.