

C. MAIDANA | W. PEREIRA | M. IBÁÑEZ CASELLI

Derechos indígenas y patrimonio cultural

La transnacionalización de las demandas



historia

Derechos Indígenas y patrimonio cultural

La transnacionalización de las demandas

Direitos indígenas e patrimônio cultural

A transnacionalização das demandas

Derechos Indígenas y patrimonio cultural
La transnacionalización de las demandas

Direitos indígenas e patrimônio cultural
A transnacionalização das demandas

CAROLINA ANDREA MAIDANA
WALMIR PEREIRA
MARÍA AMALIA IBÁÑEZ CASELLI



Maidana, Carolina

Derechos indígenas y patrimonio cultural / Carolina

Maidana. - 1a ed. - La Plata : EDULP, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8348-09-4

1. Patrimonio. I. Título.

CDD 305.898

Foto de tapa: María Amalia Ibañez Caselli
Lago Titicaca, Ciudad de Puno, Perú



EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA (EDULP)

47 N.º 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina

+54 221 427 3992 / 427 4898

edulp.editorial@gmail.com

www.editorial.unlp.edu.ar

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

Primera edición, 2019

ISBN en trámite

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

© 2019 - Edulp

A las personas, comunidades y pueblos
indígenas que luchan cotidianamente por la efectivización de sus
derechos.

Agradecimientos

Agradecemos a los participantes de los simposios que coordinamos y fundamentalmente a los referentes indígenas cuyas colaboraciones han sido centrales para fundar un posicionamiento interepistémico y habilitar el diálogo intercultural.

Índice

Prólogo

Stephen Grant Baines.....10

Introducción/ Introdução

Carolina Maidana, Walmir Pereira y María Amalia Ibáñez Caselli....27

PARTE I

“Políticas públicas, memoria y patrimonio”

Capítulo 1

Educación superior y diversidad cultural. Cuando el patrimonio quiere ser participe de los procesos educativos

María Amalia Ibáñez Caselli.....36

Capítulo 2

Conocimiento tradicional asociado a recursos genéticos: protección en el ámbito internacional

Luciana Carla Silvestri.....69

Capítulo 3

Los migrantes indígenas y sus utopías. El caso de los indígenas migrantes del estado plurinacional de Bolivia y su relación con el Estado argentino

Diego Fernando Bermeo.....101

Capítulo 4

Onde há mato é terra de Guarani ou onde têm Guarani há mato? Reflexões sobre processo de territorialização mbya Guarani no rio grande do sul

Mariana de Andrade Soares.....126

Capítulo 5

Historia de vida de un referente Guaraní de la provincia de Buenos Aires: patrimonio cultural, memoria y derechos

Griselda Laura Aragon.....148

PARTE II

“Saberes y conocimientos en los procesos de patrimonialización”

Capítulo 6

Artesanos indígenas Qom en la ciudad, un análisis desde la economía social y solidaria

Nadia Voscoboinik.....168

Capítulo 7

Derecho a tejer las tramas de las historias locales: reflexiones en torno a la construcción de patrimonio intercultural como desafío

Lucía Aljanati, Gregoria Cochero y Stella Maris García.....187

Capítulo 8

Documento de identidad cultural

Marina Marcela Herrero.....208

Capítulo 9

Memória, afetividade e pertencimento: o povo Xetá e suas relações com as coleções etnográficas

Lilianny Rodriguez Barreto dos Passos.....229

Capítulo 10

San Cristóbal de Rapaz, una comunidad altoandina y su patrimonio cultural. Diez años después de un proyecto de investigación

Victor Falcón Huayta.....249

Capítulo 11

Pueblos indígenas: sobre la historia y las organizaciones colectivas

Carolina Andrea Maidana y María Pinal Villanueva.....281

PARTE III

**“Voces y conocimientos amerindios contemporáneos.
Patrimonio cultural y pueblos indígenas en el sur del mundo”**

Los autores.....313

Prólogo

Stephen Grant Baines

Primeiro, agradeço aos organizadores pela oportunidade de escrever este pequeno prólogo da coletânea coordenada pelos professores Carolina Maidana, Walmir Pereira e Maria Amália Ibáñez Casselli, fruto de três eventos acadêmicos realizados em 2017. Estes três atividades acadêmicas forneceram um espaço muito propício para a elaboração de novas ideias sobre a temática e facilitaram o avanço nas discussões acadêmicas a respeito.

A coletânea reúne onze trabalhos de antropólogos, um educador, uma especialista em patrimônio cultural, uma ativista e indigenista, e uma ambientalista, de países da América do Sul, que trabalham no tema de patrimônio cultural dentro do contexto da crescente visibilização dos povos indígenas ao longo das últimas décadas junto com o reconhecimento de seus direitos e no desenvolvimento de políticas públicas para atender algumas das suas reivindicações. Simultaneamente, a noção de patrimônio cultural vem se ampliando e se transformando para compreender o patrimônio material e imaterial e permitir ações de preservação, recuperação, proteção e disseminação de bens naturais e culturais, materiais e imateriais, tangíveis e intangíveis apesar das limitações impostas pelos Estados nacionais.

A coletânea está dividida em três partes, a primeira parte, “Políticas Públicas, Memória e Patrimônio”, abarcando os capítulos 1 a 5, a segunda parte “Saberes e Conhecimentos nos Processos de Patrimonialização”, que inclui os capítulos 6 a 11, e a terceira parte “Vozes e Conhecimentos Ameríndios Contemporâneos: Patrimônio Cultural e Povos Indígenas no Sul do Mundo”. Comento brevemente cada capítulo.

O Capítulo 1, “Educação superior e diversidade cultural: quando o patrimônio quer ser partícipe dos processos culturais” de Maria Amalia Ibáñez Caselli, analisa o conceito de patrimônio que está refletido nos tratados de organismos internacionais e os Estados nacionais e logo aborda a emergência das chamadas universidades indígenas e/ou interculturais, sobretudo em países como México, Bolívia, Peru e talvez Argentina, assim como o surgimento de conceptualizações como “patrimônio”, “interculturalidade”, “descolonização do conhecimento”, “epistemologias indígenas”, “diálogo de saberes” e, sobretudo a “interculturalizar a universidade”, junto com os processos que se foram acontecendo, nos quais o patrimônio cultural dos povos torna-se protagonista. A autora conclui que o desafio da interculturalidade na educação superior é reconhecer as outras epistemologias e introduzi-las em forma horizontal com outras estratégias que a universidade utilizou tradicionalmente para produzir e comunicar os conhecimentos dos quais se ocupou.

O segundo capítulo, “Conhecimento tradicional associado a recursos genéticos: proteção no âmbito internacional”, de Luciana Carla Silvestri, trata da proteção do conhecimento tradicional associado à utilização de recursos genéticos no âmbito internacional. A autora visa examinar o estado de discussão atual e o grau de harmonização entre os diferentes processos em diferentes fóruns e organizações, concluindo que mesmo que tenha alcançado um nível maior de conscientização sobre a necessidade de proteger o conhecimento tradicional, o desafio continua no âmbito do sistema de direitos de propriedade intelectual.

O Capítulo 3, “Os migrantes indígenas e suas utopias: o caso dos indígenas migrantes do Estado Plurinacional de Bolívia e sua relação com o Estado argentino”, de Diego Fernando Bermeo, analisa processos de relação com o Estado e as lutas pelos direitos e acesso aos mesmos, por meio de participação em organizações sindicais, sociais e culturais. O autor analisa as políticas públicas na região como os Censos e as funções que cumprem o Conselho Indígena e outras organizações estatais, como o Conselho Consultivo e Participativo Indígena e o Instituto Nacional de Assuntos Indígenas e como se manifestam estas práticas estatais nos território onde hoje habitam. A pesquisa focaliza o período de 2003 a 2015 na região da cidade de La Plata e a região metropolitana de Buenos Aires. O capítulo enfatiza a situação complexa em que vivem os povos indígenas na Argentina e sua relação com o Estado.

O quarto capítulo “Onde há mato é terra de Guarani ou onde têm Guarani há mato? Reflexões sobre processo de territorialização Mbya no Rio Grande do Sul”, de Mariana de Andrade Soares, analisa as estratégias adotadas pelos coletivos Guarani para ocupar os espaços em aldeias (*tekoa*), por meio de redes societárias ou de aliados. A autora visa dar visibilidade aos processos de protagonismo Guarani, no que ela denomina “guaranização do ambiente” a partir da sua experiência como antropóloga na instituição oficial de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) no estado de Rio Grande do Sul, além da sua atuação em projetos e programas orientados pelo etnodesenvolvimento junto aos Guarani.

O Capítulo 5, “História de vida de um referente Ava Guarani da província de Buenos Aires: patrimônio cultural, memória e direitos”, de Griselda Laura Aragon, resulta de uma pesquisa no bairro de Glew, partido de Almirante Brown, na província de Buenos Aires, junto à Comunidade do Povo Ava Guarani “Cuymbae Toro” e realiza uma análise, a partir de uma história de vida, da memória como expressão do patrimônio cultural do povo Ava Guarani. A autora ressalta que desde a consolidação do Estado nacional argentino, os

setores hegemônicos tem tratado de limpar, reduzir e negar as marcas que evidenciam a presença indígena na nação, sendo uma clara demonstração do racismo que continua até hoje. Argumenta a autora que a negação e a rejeição da diversidade cultural foram mascaradas sobre um apelo a uma unidade cultural homogênea que foi alcançada com base na seleção de certos traços materiais e simbólicos que foram erguidos como o “patrimônio cultural” da nação, desta maneira negando o lugar dos povos indígenas. Desta maneira a autora entende a importância dos conceitos de memória e patrimônio como ferramentas das quais os povos indígenas aproveitam para escrever a nova história indígena para reivindicar que o Estado nacional efetive seus direitos e implemente a legislação indigenista vigente.

O sexto capítulo, “Artesões indígenas Qom na cidade: uma análise desde a economia social e solidária”, de Nádía Voscoboinik, propõe investigar a produção, circulação e venda de artesanato dos indígenas da etnia Qom que vivem na cidade, à luz dos avanços teóricos da economia social e solidária. A autora retoma as críticas teóricas às economias sociais com o objetivo de refletir sobre a situação laboral dos indígenas Qom nas cidades e o trabalho dentro do grupo doméstico, usando os autores para entender as práticas de produção de artesanato como adaptações involuntárias da força de trabalho às novas formas de consumo do capital que acabam se articulando ao funcionamento do sistema produtivo hegemônico de forma igual às economias solidárias não indígenas.

O Capítulo 7, “Direito de tecer os enredos de histórias locais: reflexões sobre a construção de patrimônio intercultural como desafio”, de Lucia Inés Aljanati, Gregoria Cochero e Stella Maris García, levanta como hipótese de trabalho que as avaliações que as pessoas / os povos atribuem aos bens materiais e imateriais articulam-se com as legitimações sedimentadas em um processo histórico. Entretanto, para que sejam reconhecidos como patrimônio, exigem a atualização desses processos de acordo com agentes legitimadores hegemônicos e da dinâmica da rede de direitos em disputa.

O Capítulo 8, “Documento de Identidade”, de autoria de Marina Marcela Herrero, indaga a alteridade radical, onde entramos no campo das distâncias que não podem ser atravessadas e propõe como método, “Documento de Identidade”, com intuito de destituir a qualidade dualista das oposições “homogeneidades universalistas” e “diferenciação radical”. O método proposto pela autora é desenvolvido como construção coletiva e baseado em alguns pressupostos da “Antropologia da Emergência” ou “do desastre”, e propõe que a ação dos pesquisadores aconteça no convívio e relacionamento com a comunidade, a partir de um conhecimento construído em conjunto, comunidade e equipe – no trabalho de campo, resultando em uma ferramenta, apresentada pela autora como “Documento de Identidade Cultural”.

O nono Capítulo, “Memória, afetividade e pertencimento: o povo Xetá e suas relações com as coleções etnográficas”, de Lilianny Roldríguez Barreto dos Passos, aborda a questão da recontextualização de coleções etnográficas pelos povos indígenas no sentido de permitir-lhes através de objetos e documentos “musealizados”, estabelecer processos simbólicos na constituição de suas memórias, afetividades, conhecimentos, pertencimentos, identidades e direitos, movimento marcado pela expressão política dos povos indígenas. Argumenta a autora que esse movimento exige um redirecionamento dessas instituições em relação a suas coleções e espaços em que os museus reinsiram a presença indígena em suas atividades, em processos de curadorias compartilhadas, bem como debatendo seus direitos à repatriação. O artigo objetiva problematizar em que medida, sob a perspectiva do povo Xetá, as coleções em museus são ressignificadas pelos indígenas e concebidas enquanto parte do seu patrimônio. A autora conclui que, as coleções etnográficas se constituem como patrimônio na vida do povo Xetá, povo indígena dizimada pelo contato interétnico e disperso em diáspora, na medida em que permitam a continuidade de produção das suas relações, representações e afetos em diferentes espaços/tempos.

O Capítulo 10 “San Cristóbal de Rapaz, uma comunidade altoandina e seu patrimônio cultural: dez anos depois de um projeto de pesquisa”, de Victor Falcón Huayta, pergunta qual foi o impacto de um projeto de pesquisa “Khipus patrimoniais de Rapaz”, na perspectiva social e de desenvolvimento desta comunidade tradicional localizada na província de Oyón, nos Andes do Peru, e o significado do patrimônio cultural. O autor reflete que a comunidade San Cristóbal de Rapaz é interessada na gestão do seu patrimônio cultural, evidente na aceitação e o interesse da comunidade para submeter à conservação sua coleção de khipus, e as antigas casas tradicionais que os abrigam. O autor menciona que a comunidade de Rapaz não goza dos benefícios de uma educação intercultural bilíngue porque suas crianças não falam mais a língua quéchua, estigmatizada nas gerações anteriores, e pelo fato de que os professores da escola local não são da região e desconhecem os costumes, tradições e história e não incorporam os saberes e patrimônio cultural da comunidade no currículo escolar.

O capítulo 11, “Povos Indígenas: sobre a história e as organizações coletivas”, escrito por Carolina Andrea Maidana e Maria Pinal Villanueva, aborda as repercussões coletivas e geracionais da compulsão colonial, buscando romper com as pré-noções o senso comum e as ilusões do saber imediato, a “sociologia espontânea”. O capítulo propõe uma interpretação analítica dos últimos episódios da repressão a povos indígenas na Argentina que alcançaram ampla repercussão nas redes sociais e nos meios de comunicação de massa, retomando, em diálogo com a psicologia, a categoria de “trauma histórica” / “dor histórica não resolvida” que, ao reatualizar a reflexão sobre a compulsão colonial, acrescenta-se a outras conceituações que, desde distintos campos disciplinares, contribuíram a este debate. O trabalho aborda especificamente casos como a repressão na Lof Cuchamen, na província de Chubut a partir da retomada de território tradicional indígena em 13 de março de 2015, e a repressão ao bairro Qom em Rosário, Santa Fé em abril de 2017. As autoras concluem que o corpus normativo existente sobre os direitos dos povos indígenas na

Argentina estabelece as bases para o reconhecimento da violência sofrida e gera a possibilidade de fortalecer as vítimas com base no reconhecimento do Estado e, portanto, no reconhecimento social, legitimando demandas e reivindicações. As autoras concluem que embora a extensão da lei 26160 seja importante, isso não é suficiente se o modo de produção capitalista que deu origem ao genocídio sofrido pelos indígenas não for transformado. Ao mesmo tempo, é necessário destacar a importância da realização, como parte das investigações de ajustes conceituais que permitem a compreensão do fato que as organizações existentes e aqueles jovens que estigmatizados e desacreditados estão atravessados por dores históricas não resolvidas, ajustes conceituais que abarcam a superação da colonialidade e do racismo, que reaparecem constantemente diante dos interesses dos setores dominantes e de seus projetos no contexto das sociedades de mercado.

A Parte III, “Vozes e Conhecimentos Ameríndios Contemporâneos: patrimônio cultural e povos indígenas no sul do mundo” apresenta a nota resultado do Grupo de Trabalho “Patrimônio Cultural e Povos Indígenas: o trabalho etnográfico na gestão de propostas de desenvolvimento territorial e com identidade”, e o Fórum, “Vozes e Conhecimentos Ameríndios Contemporâneos: patrimônio cultural e povos indígenas no sul do mundo”, lida e aprovada na Assembleia da XII Reunião de Antropologia do MERCOSUL “Experiências etnográficas, desafios e ações para o século 21”, realizada de 4 a 7 de dezembro de 2017 – FHyCS – UNaM – Posadas, Misiones, Argentina, que foi entregue à organização para ser incorporada no documento produto deste espaço de intercâmbio, debate e definições.

Depois desta Nota vem a Declaração do X Congresso da Rede Latino-americana de Antropologia Jurídica (RELAJU) realizado na cidade de Temuco, Chile, em 13 de outubro de 2018.

A coletânea reúne trabalhos atuais sobre uma diversidade de aspectos relacionados a direitos indígenas e patrimônio cultural, focalizando o processo de transnacionalização das demandas. Os trabalhos

tratam do contexto atual dos países da América Latina, de aprofundamento do extrativismo, o crescimento da exportação de matérias primas e a participação de nossos países no mercado internacional como fornecedores de matérias primas visando à sua integração na economia mundial neoliberal, por meio de políticas para incentivar investimentos de grandes corporações nacionais e transnacionais e grupos financeiros. Um quadro de criminalização de povos indígenas, se configurou, recentemente, em vários países da América Latina - com o avanço das fronteiras produtivas (megamineração, petróleo, silvicultura e agronegócio, entre outros) e a construção de grandes obras de infraestrutura, como expressão material do dito processo (barragens, estradas, gasodutos) - onde os povos indígenas aparecem como protagonistas na defesa territorial e apresentam propostas de modelos alternativos de desenvolvimento, com programas de educação intercultural bilíngue, etnoeducação, educação indígena, saúde intercultural, justiça consuetudinária, segurança alimentar - baseadas em direitos coletivos hoje reconhecidos - bem como, nas reivindicações em torno do retorno dos restos humanos e culturais que abrigam as coleções de museus, e em diferentes formas de sentir, compreender, pensar e agir em torno do patrimônio natural e cultural. O que nos leva a sempre repensar o que é o patrimônio cultural, e entendê-lo a partir de uma abordagem intercultural e integral.

Esta coletânea de textos contribui a partir de pesquisas colaborativas e participativas junto aos povos indígenas com quem os acadêmicos realizam suas pesquisas, para o avanço nas reflexões, no contexto atual conflituoso de violações graves dos direitos indígenas e patrimônio cultural, no momento histórico atual da ascensão de governos conservadores e radicalmente anti-indígenas, o que apresenta novos desafios para os povos indígenas e para os acadêmicos. A leitura desta coletânea é de interesse não apenas de acadêmicos especialistas na temática, mas é imprescindível para todos que querem entender mais sobre direitos indígenas, patrimônio cultural e processos de transnacionalização.

Prólogo

Stephen Grant Baines

En primer lugar, agradezco a los organizadores por la oportunidad de escribir este pequeño prólogo de la compilación coordinada por los profesores Carolina Maidana, Walmir Pereira y María Amalia Ibáñez Caselli, fruto de tres eventos académicos vinculados con los derechos indígenas y el patrimonio cultural, llevados a cabo en 2017. Estas tres actividades académicas proporcionaron un espacio muy propicio para la elaboración de nuevas ideas sobre la temática y facilitar el avance en las discusiones académicas al respecto.

La compilación reúne once trabajos de antropólogos, un educador, una especialista en patrimonio cultural, una activista e indigenista, y una ambientalista, de países de América del Sur, que trabajan en el tema de patrimonio cultural dentro de un contexto de creciente visibilización de los pueblos indígenas a lo largo de las últimas décadas junto con el reconocimiento de sus derechos y el desarrollo de políticas públicas para atender algunas de sus reivindicaciones. Simultáneamente, la noción de patrimonio cultural se viene ampliando y transformando para comprender el patrimonio material e inmaterial y permitir acciones de preservación, recuperación, protección y difusión de bienes naturales y culturales, materiales e inmateriales,

tangibles e intangibles a pesar de las limitaciones impuestas por los Estados nacionales.

La compilación está dividida en tres partes, la primera parte, “Políticas Públicas, Memoria y Patrimonio”, abarca los capítulos 1 a 5, la segunda parte “Saberes y Conocimientos en los Procesos de Patrimonialización”, incluye los capítulos 6 a 11, y la tercera parte “Voces y Conocimientos Amerindios Contemporáneos: Patrimonio Cultural y Pueblos Indígenas en el Sur del Mundo”. Comento brevemente cada capítulo.

El Capítulo 1, “Educación superior y diversidad cultural: cuando el patrimonio quiere ser partícipe de los procesos culturales” de María Amalia Ibáñez Caselli, analiza el concepto de patrimonio considerado en los tratados de organismos internacionales y de los Estados nacionales y luego aborda la emergencia de las llamadas universidades indígenas y/o interculturales, sobre todo en países como México, Bolivia, Perú y quizás Argentina, así como el surgimiento de conceptualizaciones como “patrimonio”, “interculturalidad”, “descolonización del conocimiento”, “epistemologías indígenas”, “diálogo de saberes” y sobre todo la de “interculturalizar la universidad”, junto con los procesos que se han ido sucediendo, en los que el patrimonio cultural de los pueblos se vuelve protagonista. La autora concluye que el desafío de la interculturalidad en la educación superior es reconocer las otras epistemologías e introducirlas en forma horizontal con otras estrategias que la universidad utilizó tradicionalmente para producir y comunicar los conocimientos de los que se ocupó.

El segundo capítulo, “Conocimiento tradicional asociado a recursos genéticos: protección en el ámbito internacional”, de Luciana Carla Silvestri, trata de la protección del conocimiento tradicional asociado a la utilización de recursos genéticos en el ámbito internacional. La autora se propone examinar el estado de discusión actual y el grado de armonización entre los diferentes procesos en diferentes foros y organizaciones, concluyendo que, aunque se haya alcanzado un nivel mayor de concientización sobre la necesidad de proteger el

conocimiento tradicional, el desafío continúa en el ámbito del desarrollo del sistema de derechos de propiedad intelectual.

El Capítulo 3, “Los migrantes indígenas y sus utopías: el caso de los indígenas migrantes del Estado Plurinacional de Bolivia y su relación con el Estado argentino”, de Diego Fernando Bermeo, analiza procesos de relación con el Estado y las luchas por los derechos y acceso a los mismos, por medio de la participación en organizaciones sindicales, sociales y culturales. El autor analiza las políticas públicas en la región como los Censos y las funciones que cumplen el Consejo Indígena y otras organizaciones estatales, como el Consejo Consultivo y Participativo Indígena y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y cómo se manifiestan estas prácticas estatales en el territorio donde hoy habitan. La investigación se centra en el período de 2003 a 2015 en la región de la ciudad de La Plata y la región metropolitana de Buenos Aires. El capítulo enfatiza la situación compleja en que viven los pueblos indígenas en Argentina y su relación con el Estado.

El cuarto capítulo “Donde hay bosque es tierra de Guaraní o donde hay Guaraní es zona de bosque? Reflexiones sobre el proceso de territorialización Mbya en Rio Grande do Sul”, de Mariana de Andrade Soares, analiza las estrategias adoptadas por los colectivos Guaraní para tornar los espacios en aldeas (tekoa), por medio de redes sociotarias o de aliados. La autora se propone dar visibilidad a los procesos de protagonismo Guaraní, en lo que denomina “guaranización del ambiente” a partir de su experiencia como antropóloga en la institución oficial de Asistencia Técnica y Extensión Rural (ATER) en el estado de Rio Grande do Sul, así como de su actuación en proyectos y programas orientados por el etnodesarrollo junto a los Guaraní.

El Capítulo 5, “Historia de vida de un referente Ava Guaraní de la provincia de Buenos Aires: patrimonio cultural, memoria y derechos”, de Griselda Laura Aragon, resulta de una investigación en el barrio de Glew, partido de Almirante Brown, en la provincia de Buenos Aires, junto a la comunidad del Pueblo Ava Guaraní “Cuymbae Toro” y realiza un análisis, a partir de una historia de vida, de la me-

moria como expresión del patrimonio cultural del pueblo Ava Guarani. La autora resalta que desde la consolidación del Estado nacional argentino, los sectores hegemónicos han tratado de limpiar, reducir y negar las marcas que evidencian la presencia indígena en la nación, siendo una clara demostración del racismo que continúa hasta hoy. Argumenta la autora que la negación y el rechazo de la diversidad cultural se enmascaran apelando a una unidad cultural homogénea fundada en la selección de ciertos rasgos materiales y simbólicos que se erigieron como el “patrimonio cultural” de la nación, negando así el lugar de los pueblos indígenas. De esta manera la autora entiende la importancia de los conceptos de memoria y patrimonio como herramientas que los pueblos indígenas aprovechan para escribir la nueva historia indígena para reivindicar que el Estado nacional efective sus derechos e implemente la legislación indígena vigente.

El sexto capítulo, “Artesanos indígenas Qom en la ciudad: un análisis desde la economía social y solidaria”, de Nadia Voscoboinik, propone investigar la producción, circulación y venta de artesanía de los indígenas de la etnia Qom que viven en la ciudad, a la luz de los avances teóricos de la economía social y solidaria. La autora retoma las críticas teóricas a las economías sociales con el objetivo de reflexionar sobre la situación laboral de los indígenas Qom en las ciudades y el trabajo dentro del grupo doméstico, usando a los autores para entender las prácticas de producción de artesanías como adaptaciones involuntarias de la fuerza de trabajo a las nuevas formas de consumo del capital que acaban articulándose al funcionamiento del sistema productivo hegemónico de forma igual a las economías solidarias no indígenas.

El Capítulo 7, “Derecho a tejer las tramas de historias locales: reflexiones sobre la construcción de patrimonio intercultural como desafío”, de Lucia Inés Aljanati, Gregoria Cochero y Stella Maris García, plantea como hipótesis de trabajo que las evaluaciones que las personas / los pueblos atribuyen a los bienes materiales e inmateriales se articulan con las legitimaciones sedimentadas en un proceso históri-

co. Sin embargo, para que sean reconocidos como patrimonio, exigen la actualización de esos procesos de acuerdo con agentes legitimadores hegemónicos y de la dinámica de la red de derechos en disputa.

El Capítulo 8, “Documento de Identidad”, de autoría de Mariana Marcela Herrero, indaga la alteridad radical, donde entra en el campo de las distancias que no pueden ser atravesadas y propone como método, “Documento de Identidad”, con el fin de destituir la calidad dualista de las oposiciones “homogeneidades universalistas” y “diferenciación radical”. El método propuesto por la autora es desarrollado como construcción colectiva y basado en algunos presupuestos de la “Antropología de la Emergencia” o “del desastre”, y propone que la acción de los investigadores ocurra en la convivencia y relación con la comunidad, a partir de un conocimiento construido en conjunto, comunidad y equipo - en el trabajo de campo, resultando en una herramienta, presentada por la autora como “Documento de Identidad Cultural”.

El noveno Capítulo, “Memoria, afectividad y pertenencia: el pueblo Xetá y sus relaciones con las colecciones etnográficas”, de Lilianny Rodríguez Barreto de los Pasos, aborda la cuestión de la recontextualización de colecciones etnográficas por los pueblos indígenas en el sentido de permitirles a través de objetos y documentos “musealizados”, establecer procesos simbólicos en la constitución de sus memorias, afectividades, conocimientos, pertenencias, identidades y derechos, movimiento marcado por la expresión política de los pueblos indígenas. Argumenta la autora que ese movimiento exige un redireccionamiento de esas instituciones en relación a sus colecciones y espacios en que los museos reinsertan la presencia indígena en sus actividades, en procesos de curadurías compartidas, así como debatiendo sus derechos a la repatriación. El artículo apunta a problematizar en qué medida, bajo la perspectiva del pueblo Xetá, las colecciones en museos son resignificadas por los indígenas y concebidas como parte de su patrimonio. La autora concluye que las colecciones etnográficas se constituyen como patrimonio en la vida del

pueblo Xetá, pueblo indígena diezmado por el contacto interétnico y disperso en diáspora, en la medida en que permitan la continuidad de producción de sus relaciones, representaciones y afectos en diferentes espacios / tiempos.

El capítulo 10 “San Cristóbal de Rapaz, una comunidad altoandina y su patrimonio cultural: diez años después de un proyecto de investigación”, de Víctor Falcón Huayta, pregunta cuál fue el impacto de un proyecto de investigación “Khipus patrimoniales de Rapaz”, la perspectiva social y de desarrollo de esta comunidad tradicional ubicada en la provincia de Oyón, en los Andes del Perú, y el significado del patrimonio cultural. El autor muestra que la comunidad San Cristóbal de Rapaz está interesada en la gestión de su patrimonio cultural, lo que se evidencia en la aceptación y el interés de la comunidad para someter a la conservación su colección de khipus, y las antiguas casas tradicionales que los albergan. El autor menciona que la comunidad de Rapaz no goza de los beneficios de una educación intercultural bilingüe porque sus niños no hablan más la lengua quechua, estigmatizada en las generaciones anteriores, y por el hecho de que los profesores de la escuela local no son de la región y desconocen las costumbres, tradiciones e historia y no incorporan los saberes y el patrimonio cultural de la comunidad en el currículo escolar.

El capítulo 11, “Pueblos Indígenas: sobre la historia y las organizaciones colectivas”, escrito por Carolina Andrea Maidana y María Pinal Villanueva, aborda las repercusiones colectivas y generacionales de la compulsión colonial, buscando romper con las pre-nociones del sentido común y las ilusiones del saber inmediato, de la “sociología espontánea”. El capítulo propone una interpretación analítica de los últimos episodios de represión a pueblos indígenas en la Argentina que alcanzaron una amplia repercusión en las redes sociales y en los medios de comunicación de masas, retomando, en diálogo con la psicología, la categoría de “trauma histórico”/“pena histórica no resuelta” que, al reactualizar la reflexión sobre la compulsión colonial, se suma a otras conceptualizaciones que, desde distintos

campos disciplinares, contribuyeron a este debate. El trabajo aborda específicamente casos como la represión en la Lof Cushamen, en la provincia de Chubut a partir de la recuperación de territorio tradicional indígena el 13 de marzo de 2015, y la represión al barrio Qom en Rosario, Santa Fe en abril de 2017. Las autoras concluyen que el corpus normativo existente sobre los derechos de los pueblos indígenas en Argentina establece las bases para el reconocimiento de la violencia sufrida y genera la posibilidad de fortalecer a las víctimas con base en el reconocimiento del Estado y, por lo tanto, en el reconocimiento social, legitimando demandas y reivindicaciones. Las autoras concluyen que aunque la prórroga de la ley 26160 es importante, eso no es suficiente si el modo de producción capitalista que dio origen al genocidio sufrido por los indígenas no se transformó. Al mismo tiempo, es necesario destacar la importancia de la realización, como parte de las investigaciones, de ajustes conceptuales que permitan la comprensión del hecho de que las organizaciones existentes y aquellos jóvenes estigmatizados y desacreditados están atravesados por dolores históricos no resueltos, ajustes conceptuales que abarquen la superación de la colonialidad y del racismo, que reaparecen constantemente ante los intereses de los sectores dominantes y de sus proyectos en el contexto de las sociedades de mercado.

La parte III, “Voces y Conocimientos Amerindios Contemporáneos: patrimonio cultural y pueblos indígenas en el sur del mundo” presenta la nota resultante del Grupo de Trabajo “Patrimonio Cultural y Pueblos Indígenas: el trabajo etnográfico en la gestión de propuestas de desarrollo territorial y con identidad” y el Foro, “Voces y Conocimientos Amerindios Contemporáneos: patrimonio cultural y pueblos indígenas en el sur del mundo”, leído y aprobado en la Asamblea de la XII Reunión de Antropología del MERCOSUR “Experiencias etnográficas, desafíos y acciones para el siglo XXI”, realizada en 4 a 7 de diciembre de 2017 - FHyCS - UNaM - Posadas, Misiones, Argentina, que fue entregado a la organización para ser incorporada

en el documento producto de este espacio de intercambio, debate y definiciones.

Después de esta Nota viene la Declaración del X Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU) realizado en la ciudad de Temuco, Chile, el 13 de octubre de 2018.

La compilación reúne trabajos actuales sobre una diversidad de aspectos relacionados a derechos indígenas y patrimonio cultural, focalizando en el proceso de transnacionalización de las demandas.

Los trabajos tratan el contexto actual de los países de América Latina, de profundización del extractivismo, el crecimiento de la exportación de materias primas y la participación de nuestros países en el mercado internacional como proveedores de materias primas para su integración en la economía mundial neoliberal, por medio de políticas para incentivar inversiones de grandes corporaciones nacionales y transnacionales y grupos financieros. Un cuadro de criminalización de pueblos indígenas, se ha configurado recientemente en varios países de América Latina, con el avance de las fronteras productivas (megamineración, petróleo, silvicultura y agronegocios, entre otros) y la construcción de grandes obras de infraestructura, como expresión material donde los pueblos indígenas aparecen como protagonistas en la defensa territorial y presentan propuestas de modelos alternativos de desarrollo -con programas de educación intercultural bilingüe, etnoeducación, educación indígena, salud intercultural, justicia consuetudinaria, seguridad alimentaria- basados en derechos colectivos hoy reconocidos, así como en las reivindicaciones en torno al retorno de los restos humanos y culturales que albergan las colecciones de museos, y en diferentes formas de sentir, comprender, pensar y actuar en torno al patrimonio natural y cultural. Lo que nos lleva siempre a repensar lo que es el patrimonio cultural, y entenderlo a partir de un enfoque intercultural e integral. Esta colección de textos contribuye, a partir de investigaciones colaborativas y participativas junto a los pueblos indígenas con quienes los académicos realizan sus investigaciones, al avance en las reflexiones,

en el contexto actual conflictivo de graves violaciones de los derechos indígenas y patrimonio cultural, en el momento histórico actual de la ascensión de gobiernos conservadores y radicalmente anti-indígenas, lo que presenta nuevos desafíos para los pueblos indígenas y para los académicos. La lectura de esta compilación es de interés no sólo para académicos especialistas en la temática, sino que es imprescindible para todos los que quieren entender más sobre derechos indígenas, el patrimonio cultural y los procesos de transnacionalización.

Introducción

*Carolina Maidana, Walmir Pereira y
María Amalia Ibáñez Caselli*

En las últimas décadas, tanto en América del Sur como en la totalidad de América Latina y en el mundo, la visibilidad de los pueblos indígenas ha ido en aumento, y se ha avanzado en el reconocimiento de sus derechos y en el desarrollo de políticas públicas orientadas a satisfacerlos. En forma paralela a este proceso, la noción de patrimonio cultural se fue modificando para comprenderlo de manera integral, para considerar tanto aspectos materiales como simbólicos y dar lugar a acciones gubernamentales de preservación, recuperación, protección y difusión de bienes naturales y culturales, materiales e inmateriales, tangibles e intangibles. Sin embargo, los Estados nacionales mantienen como asunto pendiente la efectivización de derechos en relación al manejo y control de bienes naturales y culturales, y mediante la profundización del extractivismo -con el avance de las fronteras productivas (megaminería, petróleo, forestales y agronegocios, entre otros), la construcción de grandes obras de infraestructura que constituyen la expresión material de dicho proceso (represas, carreteras, gasoductos) y las reconversiones socio-económicas de espacios antes considerados “improductivos”-, las migraciones forzadas y los desalojos territoriales no hacen más que poner en entredicho la conservación biocultural.

Estas políticas, fundadas en una visión antropocéntrica dominante sobre la naturaleza, son discutidas por los movimientos indígenas que comprenden a la misma en términos de bienes comunes/colectivos/comunitarios y demandan el derecho a un ambiente sano, seguro y productivo para todos, fundándose en nociones como las de “buen vivir”, “justicia ambiental” y “justicia ecológica” entre otras. Estos planteos, que constituyen alternativas a las formas hegemónicas de producción y reproducción social, son el patrimonio que fundamenta y moviliza la lucha por la efectivización de los derechos indígenas en el contexto de los derechos humanos.

A los fines de promover una reflexión sobre la transnacionalización de las demandas y el significado atribuido a cuestiones tales como la salud, la educación, el territorio y el ambiente por los propios pueblos indígenas, organizamos tres eventos: el Simposio “Derechos indígenas, patrimonio cultural y transnacionalización de las demandas”, en el marco del III CONGRESO INTERNACIONAL NUEVOS HORIZONTES DE IBEROAMÉRICA (UNCUYO - Mendoza - 2017), el Grupo de Trabajo (GT) “Patrimonio cultural y pueblos indígenas. El trabajo etnográfico en la gestión de propuestas de desarrollo territorial y con identidad” y el Foro “Voces y conocimientos amerindios contemporáneos. Patrimonio cultural y pueblos indígenas en el sur del mundo”, estos dos últimos en el marco de la XII REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR (UNaM - Posadas - 2017).

Las colaboraciones, que componen este volumen, han sido presentadas y discutidas como parte de las actividades desarrolladas en marco del Simposio y el GT antes citados: unas refieren a investigaciones de larga data y las reflexiones en ellas vertidas constituyen corolarios de estos vastos recorridos fundados en el compromiso con grupos y organizaciones indígenas; otras dan cuenta de intensos procesos de investigación de campo y diálogos realizados como parte de estudios de posgrado o trabajos de gestión y mientras algunas constituyen propuestas metodológicas fundadas en análisis críticos de la dinámica sociocultural de los pueblos indígenas, aquellas presenta-

das en el Parte 3 remiten a una construcción colectiva realizada en torno a los debates sobre las experiencias de organización y lucha por la efectivización de derechos de referentes, colectividades y pueblos indígenas de América del Sur.

De este modo, por un lado, hemos reunido en la primera parte “Políticas públicas, memoria y patrimonio” artículos que abordan aspectos vinculados a la consideración del patrimonio cultural indígena en el ámbito de la educación superior y las universidades interculturales; a la protección del conocimiento tradicional en el ámbito internacional y a las dificultades encontradas en la búsqueda de conservación y utilización sostenible de la biodiversidad; a los procesos organizativos de los migrantes indígenas y sus luchas por el reconocimiento de derechos y el alcance de los mismos; el acceso a la tierra y las estrategias de los pueblos en convertir sus territorios con características ecológicas que posibiliten su reproducción sociocultural; la memoria como expresión del patrimonio cultural y el lugar a través del cual se visualizan las demandas al Estado nacional por efectivización de derechos legalmente reconocidos.

Por otro lado, en la segunda parte, titulada “Saberes y conocimientos en los procesos de patrimonialización”, agrupamos artículos en los que se reflexiona en torno al patrimonio cultural (la artesanía) como alternativa de sustento -en el marco de las economías recíprocitarias; al rol que instituciones como escuela, museos, universidades han jugado, en el campo de la ciencia occidental, como legitimadores de un discurso y una acción de patrimonialización de bienes y saberes de los pueblos; a la consideración del patrimonio cultural de los pueblos indígenas como herramienta de posesionamiento en las demandas vinculadas a las luchas por sus derechos colectivos y el afianzamiento del concepto de pertenencia; la articulación entre las colecciones etnográficas de los museos obtenidas en tiempos pasados y sus descendientes contemporáneos; la gestión del patrimonio cultural propia, comunitaria; así como el no reconocimiento sistemático

del patrimonio cultural y los derechos individuales y colectivos de los pueblos originarios por parte del Estado nacional.

Todos estos aspectos son analizados desde distintas disciplinas, por investigadores de distintas nacionalidades y con la participación de diferentes pueblos y nacionalidades indígenas, en el intento de construir un diálogo interepistémico e intercultural, lo que nos permite entender y abordar el patrimonio cultural desde múltiples fascetas.

Finalmente, hemos incluido una tercera parte que expresa los sentires y reflexiones finales de nuestros diálogos interdisciplinarios, interepistémicos e interculturales. En primer lugar, presentamos la nota leída en la Asamblea llevada a cabo en el marco de la XII Reunión de Antropología del MERCOSUR “Experiencias etnográficas, desafíos y acciones para el siglo 21” que se desarrolló del 4 al 7 de Diciembre de 2017 en la ciudad de Posadas, Misiones, Argentina, y que fue organizado por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones. La misma sintetiza tres jornadas de reflexión construida conjuntamente entre académicos de distintas nacionalidades y formaciones junto con representantes de los pueblos Qom, Mbyá Guaraní e Laklãnō Xokleng que participaron tanto del grupo de trabajo como de un panel de pueblos indígenas que organizamos en el marco del encuentro. La Asamblea le dio su aprobación con alta estima. En segundo lugar, hemos querido compartir la DECLARACIÓN DEL X CONGRESO DE LA RED LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA JURÍDICA (RELAJU), desarrollado en la Ciudad de Temuco, Chile, del 11 al 13 de octubre de 2018, con el fin de sumar y replicar nuestras voces al cumplimiento efectivo de los derechos de los pueblos indígenas y el respeto de su patrimonio cultural y natural con todo lo que ello implica.

Introdução

*Carolina Maidana, Walmir Pereira y
María Amalia Ibáñez Caselli.*

Nas últimas décadas, tanto na América do Sul como na totalidade da América Latina e no mundo, a visibilidade dos povos indígenas tem aumentado e tem-se avançado no reconhecimento de seus direitos e no desenvolvimento de políticas públicas orientadas a satisfazê-los. Em paralelo a este processo, a noção de patrimônio cultural foi se modificando para compreendê-lo de maneira integral, para considerar tanto aspectos materiais como simbólicos e dar lugar às ações governamentais de preservação, recuperação, proteção e difusão de bens naturais e culturais, materiais e imateriais, tangíveis e intangíveis. Não obstante, os estados nacionais mantêm como assunto pendente a efetivação de direitos em relação à gestão e controle dos bens naturais e culturais, e mediante o aprofundamento do extrativismo – com o avanço das fronteiras produtivas (megamineração, petróleo, silvicultura e agronegócios, entre outros), a construção de grandes obras de infraestrutura que constituem a expressão material desse processo (barragens, estradas, gasodutos) e as reconversões socioeconômicas de espaços antes considerados “improdutivos” – migrações forçadas e despejos territoriais não fazem mais do que colocar em suspensão a questão da conservação biocultural.

Essas políticas, fundadas em uma visão antropocêntrica dominante sobre a natureza, são discutidas pelos movimentos indígenas que compreendem a mesma em termos de bens comuns/coletivos/comunitários e demandam o direito a um ambiente sadio, seguro e produtivo para todos, ancorados em noções como as de “buen vivir/bem viver”, “justiça ambiental” e justiça ecológica entre outras. Essas propostas, alternativas às formas hegemônicas de produção e reprodução social, constituem o patrimônio que fundamenta e mobiliza a luta pela efetivação dos direitos indígenas no contexto dos direitos humanos.

A fim de promover uma reflexão sobre a transnacionalização de demandas e o significado atribuído a questões como saúde, educação, território e meio ambiente pelos próprios povos indígenas organizamos nos últimos anos três eventos: o Simpósio “Direitos Indígenas, Patrimônio Cultural e Transnacionalização das Demandas”, no âmbito do III CONGRESSO NOVOS HORIZONTES DA IBEROAMÉRICA (UNCUYO – Mendoza, 2017), o Grupo de Trabalho (GT) “Patrimônio Cultural e Povos Indígenas. Trabalho Etnográfico na Gestão de Propostas de Desenvolvimento Territorial e com Identidade” e o Fórum “Vozes e Conhecimentos Ameríndios Contemporâneos. Patrimônio Cultural e Povos Indígenas no Sul do Mundo”, estes dois últimos no âmbito da XII REUNIÃO de ANTROPOLOGIA do MERCOSUL (UNAM – Posadas – 2017).

As colaborações que compõem este volume, foram apresentadas e debatidas como parte das atividades desenvolvidas no marco do Simpósio e do GT supracitados: algumas se referem a pesquisas de longa duração e suas reflexões constituem o corolário de várias jornadas fundadas no compromisso com grupos e organizações indígenas; outras dão conta de intensos processos de pesquisa de campo e diálogos constituídos como parte de estudos de pós graduação ou trabalhos de gestão e enquanto algumas constituem propostas metodológicas baseadas em análises críticas da dinâmica sociocultural dos povos indígenas, aquelas apresentadas na Parte III remetem à uma construção coletiva realizada em torno dos debates sobre as experiências

de organização e luta pela efetivação dos direitos de referentes, coletividades e povos indígenas da América do Sul.

Desta forma, por um lado, reunimos na primeira parte “Políticas públicas, memória e patrimônio” artigos que abordam aspectos relacionados à consideração do patrimônio cultural indígena no campo do ensino superior e das universidades interculturais; à proteção do conhecimento tradicional na esfera internacional e às dificuldades encontradas na busca pela conservação e uso sustentável da biodiversidade; aos processos organizacionais dos migrantes indígenas e suas lutas pelo reconhecimento de direitos e seu alcance; acesso à terra e estratégias populares para converter seus territórios em características ecológicas que possibilitem sua reprodução sociocultural; a memória como expressão do patrimônio cultural e o lugar através do qual as demandas ao Estado nacional são visualizadas pela efetivação de direitos legalmente reconhecidos

Por outro lado, na segunda parte, intitulada “Saberes e conhecimento nos processos de patrimonialização” agrupamos artigos que refletem sobre o patrimônio cultural (artesanato) como alternativa à subsistência - no âmbito das economias recíprocitárias; o papel que instituições como escolas, museus e universidades têm desempenhado, no campo da ciência ocidental, como legitimadores de um discurso e uma ação de patrimonialização de bens e de conhecimento dos povos; à consideração do patrimônio cultural dos povos indígenas como ferramenta de posse nas demandas ligadas às lutas por seus direitos coletivos e ao reforço do conceito de pertença; a articulação entre as coleções etnográficas de museus obtidas no passado e seus descendentes contemporâneos; a gestão do patrimônio cultural próprio e comunitário; bem como o não reconhecimento sistemático do patrimônio cultural e dos direitos individuais e coletivos dos povos indígenas pelo Estado nacional.

Todos esses aspectos são analisados desde diferentes disciplinas, por pesquisadores de diferentes nacionalidades e com a participação de diferentes povos e nacionalidades indígenas, na tentativa de cons-

truir um diálogo intercultural e inter-epistêmico, o que nos permite entender e abordar o patrimônio cultural a partir de múltiplas facetas.

Finalmente, incluímos uma terceira parte que expressa os sentimentos e reflexões finais de nossos diálogos interdisciplinares, inter-epistêmicos e interculturais. Em primeiro lugar, apresentamos a nota lida na Assembléia realizada no âmbito do XII Encontro de Antropologia do MERCOSUL “Experiências etnográficas, desafios e ações para o século XXI” que aconteceu de 4 a 7 de dezembro de 2017 na cidade de Posadas, Misiones, Argentina, e que foi organizada pela Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Nacional de Misiones. Isso sintetiza três dias de reflexão construídos conjuntamente por acadêmicos de diferentes nacionalidades e formações, juntamente com representantes dos povos Qom, Mbyá Guaraní, e Laklãnō Xokleng, que participaram tanto do grupo de trabalho quanto de um Fórum de povos indígenas que organizamos no âmbito do encontro. A Assembléia concedeu sua aprovação com alta estima. Em segundo lugar, quisemos compartilhar a DECLARAÇÃO DO X CONGRESSO DA REDE LATINO-AMERICANA DE ANTROPOLOGIA JURÍDICA (RELAJU), realizada na cidade de Temuco, Chile, de 11 a 13 de outubro de 2018, a fim de acrescentar e reproduzir nossas vozes para o efetivo cumprimento dos direitos dos povos indígenas e o respeito de seu patrimônio cultural e natural com tudo o que isso implica.

PARTE I

“Políticas públicas, memoria y patrimonio”

Educación superior y diversidad cultural

Cuando el patrimonio quiere ser partícipe de los procesos educativos

María Amalia Ibáñez Caselli

Desde los inicios del proceso de colonización de América la tendencia de las políticas educativas han estado enfocadas en la “conversión”, la “dominación” y la “aculturación”, siendo el fin último, la “integración” de los pueblos (Aguirre Beltrán, 1992). Integración que significó que los pueblos abandonaran sus costumbres, sus creencias, sus lenguas, en fin, sus culturas, para adoptar una nueva, distinta, ajena. En este contexto, la estrategia más directa impuesta desde la escuela y los maestros para lograr este objetivo fue la “castellanización”. Práctica que representó abiertamente la expresión de políticas lingüísticas, culturales y educativas homogeneizadoras, dominantes, contrarias al reconocimiento y respeto por la diversidad lingüística y sociocultural (Rodríguez, Masferrer y Vargas Vega, 1983).

Por su parte, en los últimos cuarenta años, los procesos de lucha que viene desarrollando el movimiento indígena a nivel de América Latina, han logrado, entre otros aspectos, que los países reconozcan en distintos instrumentos internacionales y nacionales, entre otros, el

derecho a la educación intercultural bilingüe (EIB). Desde entonces, diferentes experiencias educativas se fueron generando, convirtiéndose la EIB desde una experiencia, un programa, un proyecto, una modalidad hasta una política de Estado, aunque no en todos los países. El análisis del desarrollo de la EIB en países como Bolivia, Ecuador, Perú, México, Colombia nos permite distinguir que este enfoque se inició básicamente en el nivel primario del sistema educativo y que, en cambio, ha avanzado muy poco en el inicial y el secundario. En las últimas décadas, ha llegado a las esferas de la educación superior, tanto en el nivel terciario como en el universitario. Como resultado de este proceso, se han creado distintas experiencias que intentan incorporar el patrimonio lingüístico y cultural de los pueblos: las lenguas, los saberes y conocimientos, las ciencias indígenas en el currículo universitario. Como consecuencia, el reconocimiento de este patrimonio y su inclusión en la currícula nos ha llevado a plantear nuevos conceptos y enfoques necesarios en el ámbito de educación básica, pero mucho más en la educación superior -espacio académico donde se forman los futuros docentes y productores de materiales educativos que guiarán los procesos educativos de las futuras generaciones. Nos referimos a conceptualizaciones tales como “patrimonio”, “interculturalidad”, “descolonización del conocimiento”, “epistemologías indígenas”, “diálogo de saberes” y, en definitiva, el de “interculturalizar la universidad”.

En este artículo nos proponemos, en la primera parte, analizar el concepto de patrimonio que se plasma en los tratados y organismos internacionales y los Estados nacionales; en la segunda parte, abordamos la emergencia de las llamadas universidades indígenas y/o interculturales, principalmente, en países como México, Bolivia, Perú y, tal vez, Argentina, así como el surgimiento de aquellas conceptualizaciones recién mencionadas junto con los procesos que se fueron dando, en los cuales, el patrimonio cultural de los pueblos se vuelve protagónico.

El patrimonio en los tratados internacionales

Si reflexionamos particularmente sobre los modos en que el patrimonio cultural y lingüístico de los pueblos indígenas fue considerado a lo largo de la historia e integrado a las políticas públicas de los países latinoamericanos veremos que desde la conquista y la colonización el mismo fue negado, subestimado, discriminado, aniquilado hasta el punto de ser reemplazado por los saberes, conocimientos y lengua de la cultura occidental. Grandes catedrales fueron levantadas en los sitios ceremoniales más importantes de los pueblos indígenas; las creencias fueron signadas como superchería; los saberes y conocimientos propios fueron tratados como magia y hechicería; el arte se convirtió en artesanía; las lenguas perdieron su carácter como tales y se convirtieron en dialectos, siendo desplazadas. En síntesis, se negó toda posibilidad de validez de ese bagaje cultural y lingüístico. Con el tiempo, solamente el patrimonio cultural y lingüístico indígena fue tomado en cuenta como objeto de estudio por diferentes disciplinas (arqueología, antropología, lingüística, historia), al punto de convertirse en elementos exóticos, motivos de curiosidad de coleccionistas, huaqueros y traficantes de arte, incentivados por un interés económico.

Parte de ese patrimonio cultural indígena pasó a integrar las colecciones de museos y una parte integra actualmente la lista de patrimonio mundial, aunque de manera disociada de la población que lo realizó o de sus descendientes. Es importante en este punto analizar los modos en que los organismos internacionales definen y tratan el patrimonio cultural. Para ello, haremos referencia a los principales tratados y convenciones internacionales.

En 1972, y en París, la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) dicta la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, creada con el propósito de conservar y proteger el patrimonio cultural y el patrimonio natural cada vez

más amenazados de destrucción. Así, en su artículo 1, se define como **patrimonio cultural**:

- los monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,
- los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,
- los lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza así como las zonas, incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico... (UNESCO, 1972).

Además, especifica en su Artículo 3 que le “Incumbirá a cada Estado Parte en la presente Convención identificar y delimitar los diversos bienes situados en su territorio” según lo mencionado en el artículo 1 y que éstos están “obligados a prestar su concurso para identificar, proteger, conservar y revalorizar el patrimonio cultural y natural” (Art. 6.2). La Convención crea también el Comité del Patrimonio Mundial conformado por los países parte. En el Artículo 11 se menciona que cada uno de los Estados Partes presentará al Comité del Patrimonio Mundial, en la medida de lo posible, un inventario de los bienes del patrimonio cultural y natural situados en su territorio y aptos para ser incluidos en la “Lista de Patrimonio Mundial” que se considere que poseen un “valor universal excepcional” y otros, que por sus características y situación de deterioro integren una “Lista del patrimonio mundial en peligro”. El Comité es el que define los

criterios que servirán de base para la inscripción de un bien del patrimonio cultural y natural en una u otra lista. Es decir, cada país parte, según sus propias normas, reglas y procedimientos, propone los monumentos, sitios y paisajes factibles de integrar la lista de patrimonio cultural y es el Comité, bajo sus criterios, quien decide la designación del patrimonio mundial. No conocemos, aunque dudamos que haya existido, si en todo este proceso los pueblos indígenas han sido consultados para la selección de qué monumentos, lugares o paisajes querían que el país reconociera como “patrimonio”.¹

Treinta años después, observamos algunos cambios, al menos en lo discursivo, en la manera de presentar el patrimonio cultural en las declaraciones y convenciones de Naciones Unidas, en las que se hace directa mención a los pueblos indígenas y la importancia de su participación en los procesos de “patrimonialización”. En 2001, la UNESCO proclama la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural que señala básicamente la importancia del respeto de la diversidad de las culturas como “patrimonio común de la humanidad” (Art. 1) y la pluralidad cultural como la “respuesta política al hecho de la diversidad cultural” (Art. 2). En este sentido, la diversidad cultural se convierte en una “fuente de desarrollo” al ampliar las posibilidades de elección que se brinda a toda la sociedad (Art. 3). Al mismo tiempo, “la defensa de la diversidad cultural es inseparable del respeto a los derechos humanos”, en especial al de las minorías étnicas y pueblos autóctonos (Art. 4). “Puesto que los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos, toda persona debe poder expresarse, crear y difundir sus obras en su lengua; tiene derecho a recibir

1 En el caso de Perú, recientemente, ha salido una norma (Resolución Ministerial N° 365-2017-MC) en la que se declara “aprobar los procedimientos internos del Ministerio de Cultura en los que corresponde efectuar procesos de consulta previa, en la medida que **se advierta afectación directa** a los derechos colectivos de pueblos indígenas u originarios”, según se trata de una declaratoria de patrimonio cultural de la nación de los bienes inmuebles con valor arqueológico; de épocas colonial, republicana o contemporánea; de paisaje cultural; o de Categorización de Reserva Indígena. El resaltado es nuestro, puesto que demandaría un debate: ¿qué se estaría entendiendo por afectación? De igual modo, no se habla de participación de las comunidades.

una educación y formación que respete plenamente su identidad cultural” (Art. 5) (UNESCO, 2001).

Por su parte, en 2003 la UNESCO, nuevamente en París, aprobó la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. En este caso, observamos que la misma responde a una serie de convenciones, declaraciones y tratados existentes hasta la fecha y, en especial, ante el reconocimiento de “que las comunidades, en especial las indígenas, los grupos y en algunos casos los individuos desempeñan un importante papel en la producción, la salvaguardia, el mantenimiento y la recreación del patrimonio cultural inmaterial, contribuyendo con ello a enriquecer la diversidad cultural y la creatividad humana”. En el Artículo 2 se define el patrimonio cultural inmaterial como:

los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible (UNESCO, 2003).

Según el Artículo 2.2 el patrimonio cultural inmaterial se expresa en los siguientes ámbitos:

- a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
- b) artes del espectáculo;
- c) usos sociales, rituales y actos festivos;
- d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
- e) técnicas artesanales tradicionales.

Además, se entiende por “salvaguardia” a “las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión -básicamente a través de la enseñanza formal y no formal- y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos” (Art. 2.3). Un hecho a destacar es que es función de los Estados Parte “identificar y definir los distintos elementos del patrimonio cultural inmaterial presentes en su territorio, *con participación de las comunidades*, los grupos y las organizaciones no gubernamentales pertinentes” (Art. 11.b.); incluso “adoptar las medidas de orden jurídico, técnico, administrativo y financiero adecuadas para: ii) garantizar el acceso al patrimonio cultural inmaterial, respetando al mismo tiempo los usos consuetudinarios por los que se rige el acceso a determinados aspectos de dicho patrimonio” (Art. 13.d.ii). El Artículo 15 vuelve a hacer referencia a la *participación* de las comunidades, grupos e individuos planteando que: “En el marco de sus actividades de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, cada Estado Parte tratará de lograr una participación lo más amplia posible de las comunidades, los grupos y, si procede, los individuos que crean, mantienen y transmiten ese patrimonio y de asociarlos activamente a la gestión del mismo”. Es decir, rescatamos aquí el reconocimiento de que el patrimonio cultural, en este caso inmaterial, está estrechamente vinculado con la población

que lo crea, recrea y le asigna significados y de ahí la importancia de su participación no sólo en su reconocimiento o designación sino también en la gestión.

Unos años más tarde, en 2005 la UNESCO aprueba un documento que amplía aún más este último aspecto enfocando el tema del patrimonio cultural como alternativa de desarrollo de los pueblos y de interrelación pacífica entre éstos. Se trata de la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales. Sus principales objetivos son: “a) promover y proteger la diversidad de las expresiones culturales; c) fomentar el diálogo entre las culturas a fin de garantizar intercambios culturales más amplios y equilibrados en el mundo en pro del respeto intercultural y una cultura de paz; d) fomentar la interculturalidad...” (Art. 1), entre otros. Aquí, la “diversidad cultural” es definida en relación a la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades (patrimonio cultural), en tanto que “las expresiones culturales” son las expresiones resultantes de la creatividad de las personas, grupos y sociedades que poseen un contenido cultural” (Art. 4). En el artículo 13 se destaca que “las Partes se esforzarán por integrar la cultura en sus políticas de desarrollo a todos los niveles a fin de crear condiciones propicias para el desarrollo sostenible y, en este marco, fomentar los aspectos vinculados a la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales” (UNESCO, 2005).

Un apartado aparte merece la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos celebrada en Barcelona en 1996 que, aunque no vinculante, sienta las bases para la consideración, trato, promoción y defensa de las lenguas del mundo. Parte de la definición de comunidad lingüística como: “toda sociedad humana que, asentada históricamente en un espacio territorial determinado, reconocido o no, se autoidentifica como pueblo y ha desarrollado una lengua común como medio de comunicación natural y de cohesión cultural entre sus miembros. La denominación lengua propia de un territorio hace referencia al idioma de la comunidad históricamente estable-

cida en este espacio”. Además, plantea que los derechos lingüísticos son individuales y colectivos (Art. 1). Según el Artículo 27, “Toda comunidad lingüística tiene derecho a una educación que permita a sus miembros el conocimiento de las lenguas vinculadas a la propia tradición cultural, tales como las lenguas literarias o sagradas, usadas antiguamente como lenguas habituales de la propia comunidad”. Al tiempo que “Toda comunidad lingüística tiene derecho a una educación que permita a sus miembros adquirir un conocimiento profundo de su patrimonio cultural (historia y geografía, literatura y otras manifestaciones de la propia cultura), así como el máximo dominio posible de cualquier otra cultura que deseen conocer” (Art. 28). Al mismo tiempo, “Toda persona tiene derecho a recibir la educación en la lengua propia del territorio donde reside” (Art. 29.1). “Toda comunidad lingüística tiene derecho a usar su lengua y a mantenerla y potenciarla en todas las expresiones culturales” (Art. 41.1). “Toda comunidad lingüística tiene derecho a la preservación de su patrimonio lingüístico y cultural, incluidas las manifestaciones materiales como, por ejemplo, los fondos documentales, herencia artística, arquitectónica y monumental, y presencia epigráfica de su lengua” (Art. 46) (Comité de seguimiento de la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, 1998). Como se puede apreciar, en este documento se resalta la importancia de la lengua como portadora de cultura y medio de expresión de la misma integrando el patrimonio lingüístico al material e inmaterial. Esto nos permite reflexionar sobre la necesidad de diseñar políticas públicas culturales integrales y vinculadas a los usuarios; y no que segmenten los distintos aspectos de la cultura, y que sean ajenas a la población.

Finalmente, nos detendremos en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Cabe recordar que la misma es el resultado de la lucha y organización constante de líderes representantes de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos. Destacamos el espíritu del documento al afirmar que “todos los pueblos contribuyen

a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad” (NNUU, 2008:2). Sobre la base de que los pueblos indígenas tienen el “derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales... (Art. 5), resaltamos el Artículo 11.1 que plantea que: “tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, objetos, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas”. Al que se le suma el punto 2 que dice que: “Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres”. El Artículo 12 vuelve a hacer mención al derecho de tener “acceso y/o la repatriación de objetos de culto y de restos humanos”. Y, especialmente, destacamos el Artículo 31 que refiere directamente al **patrimonio cultural indígena**:

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

2. Conjuntamente con los pueblos indígenas, los Estados adoptarán medidas eficaces para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos (NNUU, 2008:12).

El patrimonio en la educación

En el ámbito de la educación formal, la negación hacia el reconocimiento y la no valoración del patrimonio, particularmente indígena, ha sido una constante en las políticas educativas que privilegiaron la búsqueda de la “integración” de los pueblos originarios a la sociedad occidental. Aguirre Beltrán (1992) señala, para el caso de México –pero que lo podemos extender a otros países de América–, tres tipos de actividades que han orientado y siguen orientando la función educativa: la conversión, la dominación y la aculturación. Cada una de estas orientaciones se relaciona con tres tipos de enseñanza:

a) la *educación evangélica*, que perpetúa la fe compulsivamente y se convierte en un proselitismo que pone énfasis en la enseñanza y exige el abandono de las creencias propias –característica de las etapas iniciales del colonialismo;

b) la *educación dominical*, que es el resultado de los procesos de dominación y propaga una educación para la elite y otra para las masas; pone su acento en la enseñanza para alcanzar el cambio cultural y actúa a favor de los intereses del grupo dominante creando una ideología que sustenta la superioridad de la cultura occidental y la inferioridad de la cultura indígena; y, por último,

c) la *educación democrática*, cuyo propósito no es el de incorporar al indígena sino “integrarlo”, impulsar el proceso de mestizaje étnico, enriquecer la vida nacional con las contribuciones que han venido aportando las comunidades indígenas en más de quinientos años de contacto, buscar la igualdad entre los pueblos y evitar toda diferencia racial, religiosa o de clase.

Una de las principales estrategias aplicada, desde los primeros tiempos, para la integración de los pueblos indígenas fue la “castellanización”. Estrategia que implicó que a través del aprendizaje del castellano los niños, especialmente, olvidarían y se despojarían del conjunto de costumbres, creencias, ideología indígenas (su patrimonio lingüístico y cultural); y que, de esta manera, podrían insertarse de un mejor modo en la sociedad, adquiriendo una cultura y lengua nuevas. Las políticas educativas buscaron la escolarización formal de los indígenas imponiendo *una lengua, una cultura, una ideología*, en un contexto de desigualdad y de inequidad que llevaron a la transformación de las condiciones materiales de existencia, al tiempo que condicionaron la relación educador/ educando al de dominador/ dominado, cultura hegemónica/ cultura subalterna, homogeneidad/ diversidad. Práctica que representó abiertamente la expresión de políticas lingüísticas, culturales y educativas homogeneizadoras, dominantes, contrarias al reconocimiento y respeto por la diversidad cultural (Rodríguez, Masferrer, & Vargas Vega, 1983).

Según Aguirre Beltrán (1992) “implementar un sistema de educación formal para que los indios permanezcan indios, sujetos a la explotación de los no indios, es levantar falsas esperanzas. En este sentido, la meta de una educación formal efectiva debe basarse en una orientación democrática y “abrir a sus educandos, según sus habilidades, inclinaciones y necesidades, la senda que conduce a los grados más altos de preparación técnica o profesional y a sus consecuencias: la adecuada remuneración en salario, standard de vida y status”.

Con el tiempo, como resultado de la lucha organizada de los pueblos indígenas en cada uno de los países de América Latina, actualmente los Estados otorgan un reconocimiento constitucional o legal al derecho a una educación bilingüe e intercultural y han implementado distintas estrategias, en menor o mayor grado, para su implementación. Es decir, las experiencias educativas destinadas a las poblaciones indígenas en América Latina con las que contamos son muchas y diversas. Cada una de ellas es la expresión de los modos

en que los pueblos indígenas se han relacionado con el Estado en su lucha por sus derechos (Ibáñez Caselli, 2004). Una revisión y evaluación rápida de las mismas nos permite visualizar distintos momentos históricos caracterizados por una política educativa y una práctica pedagógica particular, aunque varias de éstas pueden coexistir. Para su análisis, seguiremos el modelo propuesto por el sociolingüista Enrique Hamel que en 1998 recomendó que para llegar a una visión de conjunto es necesario relacionar tres dimensiones de la política y planificación educativas:

a) La dimensión de las *orientaciones político-culturales* que definen los grandes objetivos de la educación y el tipo de sociedad para la cual se quiere educar; es decir, el papel de la educación en cuanto a la relación Estado/ sociedad indígena, que se plasma, a su vez, en modelos educativos.

b) Los *modelos educativos* que establecen las metas y los caminos (el currículo) para alcanzar los objetivos planteados.

c) La *dimensión pedagógica y psicolingüística* que definen los modelos y materiales educativos (Hamel, 1998:113).

Este modelo de análisis nos permite distinguir tres grandes momentos en la historia de la educación indígena de Latinoamérica que han ido fundamentalmente desde la negación de la diversidad al reconocimiento de ésta como recurso valioso en la práctica pedagógica. Los tipos de educación bilingüe aparecen sintetizados en el siguiente cuadro:

Cuadro N°1 Tipos de educación bilingüe (Hamel, 1998; Hamel - Ibáñez Caselli, 2000)

Modelos lingüísticos y pedagógicos	Orientaciones culturales subyacentes	Programas típicos	Objetivos lingüísticos para el individuo	Función de la lengua materna (L1)	Resultados probables para el individuo
Asimilación	Monoculturalismo	Sumersión total	Adquisición L2	Obstáculo	Bilingüismo sustractivo. Adquisición L2 deficiente
Asimilación	Monoculturalismo Multiculturalismo Inclusión Cultural	Sumersión relativa	Adquisición L2 subsistencia L1	Tolerada	Bilingüismo sustractivo. Adquisición L2 deficiente
Asimilación	Multiculturalismo Inclusión Cultural	Transición sistemática * L2	Adquisición L2 Conser- vación L1 para ciertas habilidades	Instrumento subordinado	Bilingüismo sustractivo. Posiblemente adquisición L2 suficiente
Preservación Interculturalidad	Pluriculturalismo	Equilibrio L1 - L2	Bilingüismo pleno, aditivo	Instrumento prioritario	bilingüismo pleno, enriquecedor
	Pluriculturalismo	Revitalización	Bilingüismo pleno, aditivo	Instrumento prioritario	bilingüismo pleno, enriquecedor
Enriquecimiento	Pluriculturalismo	Inmersión	Bilingüismo aditivo	Instrumento secundario	bilingüismo pleno, enriquecedor

La negación de la diversidad

De acuerdo con el cuadro N°1 podemos plantear que, en la mayoría de los Estados nacionales, el proceso partió de una orientación hacia el *monoculturalismo* y el *monolingüismo* como política oficial que negaba rotundamente todo espacio a la diversidad cultural, étnica o lingüística. Esto ocurrió especialmente en países del cono sur como Argentina, Chile y Uruguay –considerados como constituidos por sociedades europeas (sin indígenas)– (Hamel, 1998:108) y Brasil –donde se intentó borrar la existencia del indígena en la construcción de una identidad nacional brasileña (Orlandi, 1993:55). En otros países, como México, en el siglo XIX la educación y el nacionalismo fueron de la mano, pensando que sólo en base a una identidad uniforme, a una homogeneización cultural se podrían erigir verdaderas sociedades nacionales. Y es allí donde nace la “teoría del mestizaje” como proyecto nacional y como ideología. Ideología que proclamaba fusionar lo mejor de ambas tradiciones (Mayer, 1982:274). La experiencia ha demostrado que esta incorporación es simplemente parcial, y se tienden a re-crear las barreras discriminatorias. Auto-desprecio y discriminación son los subproductos de las ideologías del mestizaje (Ibíd.:275).

En el contexto de una orientación monoculturalista como la descrita, el modelo lingüístico y pedagógico de *asimilación* con un programa basado en la sumersión total y, en algunos casos, relativa fue el típicamente aplicado en las escuelas rurales ubicadas en las regiones indígenas. El objetivo de estos programas consiste en la adquisición de la lengua dominante (el español o portugués). En la sumersión total, la lengua indígena es considerada un obstáculo para el aprendizaje y, en muchos casos, se prohíbe su uso en la escuela. Además, los maestros no hablan la lengua de los niños. En tanto que en la sumersión relativa, la lengua indígena es tolerada y se la utiliza durante los primeros años de manera poco sistemática como lengua de

instrucción; mientras, los alumnos adquieren la segunda lengua lo suficientemente como para seguir con la instrucción en la misma.

En la mayoría de los casos, la educación formal que el Estado nacional propone e impone a las minorías étnicas plantea un serio conflicto social (Aguilar, 1991). Este conflicto se entiende principalmente si nos detenemos y revisamos los fines y las características generales que los Estados han buscado para el sistema educativo (Ibáñez Caselli, 2004). En primer lugar, se considera que el papel que tiene la escuela es el de actuar como órgano de control social –transmisor de ideologías y valores hegemónicos–; y el de contribuir a reproducir las relaciones sociales de producción. Asimismo, se propone “dotar a la población de un conjunto común de ideas, valores, actitudes e instrumentos intelectuales sintetizados en un programa basado en el dominio de la lecto-escritura, el cálculo y los conocimientos básicos de la historia nacional, geografía y lengua” (Tedesco, 1980:62), la mayoría de las veces contrapuesto a la cosmovisión de los diferentes grupos sociales, en este caso particular de los pueblos indígenas (García, Ibáñez Caselli, y otros, 1994). En el proceso que conduce a la elaboración, legitimación e imposición de una lengua –y cultura– oficial, el sistema escolar cumple una función determinante: “fabricar las similitudes de donde se deriva esa comunidad de conciencia que constituye el cemento de la nación” (Bourdieu, 1985:22). Es en este sentido que, en los primeros tiempos de su formación, las políticas educativas de los países de América Latina han optado por la castellanización y la inserción de las poblaciones indígenas en el sistema nacional, sin tener en cuenta las diversidades socioculturales, así como el patrimonio sociocultural de los pueblos.

En segundo lugar, la escuela responde a un modelo que se basa en tres presupuestos (Tonucci, 1992):

- a) el niño no sabe y asiste a la escuela para aprender;

b) el profesor sabe y asiste a la escuela para enseñar a quien no sabe; y

c) la inteligencia es un vacío que se llena progresivamente por acumulación de conocimientos.

Por la interacción de estos tres presupuestos se construye una teoría y práctica pedagógica por medio de las cuales se imponen, mediante el currículum escolar, contenidos valiosos y significativos. Por lo tanto, no se considera que el niño, como resultado de su socialización primaria, llegue a la escuela con una identidad subjetiva y objetiva; con una historia particular, vivencias, conocimientos también valiosos y significativos para sí y para el grupo de pertenencia; y con una lengua o modalidad de habla propia con la cual se identifica. Como consecuencia, la diversidad sociocultural (el patrimonio cultural) no se acepta ni se logra entender (*Ibídem*) en el aula o es visualizada como un obstáculo para el aprendizaje (Tamagno, 1995; Ibáñez Caselli, 2004).

En tercer lugar, en términos de Bourdieu (1985:36), el mercado escolar –como “veedor” de la cultura legítima (incluida la lengua)– está estrictamente dominado por los productos lingüísticos y culturales de la clase dominante y tiende a sancionar las diferencias de capital preexistentes, condenando a las clases más desprovistas a las sanciones negativas del mercado escolar, es decir, a la eliminación o autoeliminación precoz –originando distintas formas de mal rendimiento o fracaso escolar tales como ausentismo, deserción, repitencia–. De modo tal que las diferencias estructurales iniciales de los estudiantes tienden a reproducirse entre la distribución, muy desigual, del conocimiento legítimo. Por último, y considerando estos aspectos, entendemos a la escuela como un ámbito donde se expresan las diversidades y las desigualdades sociales (García–Ibáñez Caselli y otros, 1994).

La diversidad es sólo reconocida

Con el objetivo de superar estas situaciones conflictivas para las minorías étnicas, desde las últimas décadas del siglo XX, se han producido avances sustanciales en la elaboración de políticas que reconocen la pluralidad, y se han desarrollado diversas concepciones y estrategias para atender pedagógicamente la diversidad lingüística, cultural y étnica en los contextos educativos (Gigante, 1998), reconociendo y valorando, así, el patrimonio sociocultural de los pueblos.

Uno de los primeros pasos en este proceso consistió en la construcción de una orientación basada en el *multiculturalismo* y *multilingüismo* en la que la diversidad es aquí reconocida. No obstante, este reconocimiento no deja de constituirse en un “problema” a resolver. Además, esta orientación tiene como objetivo la *asimilación* de los pueblos indígenas bajo el concepto de integración a la sociedad nacional. La misma aún está vigente en varios sectores de la sociedad dominante de los países latinoamericanos. Esta orientación se sustenta en una teoría de inclusión cultural que concibe, por lo menos implícitamente, una jerarquía entre culturas universales –las occidentales que contienen los elementos para la educación tales como la lecto-escritura, matemáticas, entre otros– y las indígenas –cuyos contenidos son los folclóricos– (Hamel 1998:109).

En este contexto se ha propuesto una educación bilingüe basada también en un modelo lingüístico y pedagógico de asimilación –como veíamos en la orientación anterior– en el que se pueden aplicar el programa de sumersión relativa, con la adquisición de la L2 (segunda lengua) y subsistencia de la L1 (lengua materna), y, en otros casos, el programa de transición sistemática donde la L1 se utiliza como instrumento de alfabetización temprana para transitar posteriormente a la L2. Éste, según Hamel, es un caso típico de inclusión cultural; se reconoce la existencia de una cultura autóctona, pero no concibe que se puedan desarrollar los valores, conocimientos y habi-

lidades cognitivas considerados universales en y a través de aquella (*Ibid.*:116).

En general, y desde un punto de vista lingüístico, estos programas insertos en los modelos de asimilación han sido poco efectivos y han provocado un bilingüismo sustractivo junto con una adquisición deficiente de la L2. Además, el asimilacionismo y el integracionismo a ultranza constituyen expresiones institucionalizadas del etnocidio, se fundamentan en la destrucción de todo el patrimonio histórico y sociocultural del grupo minorizado (Monsoyi & Rengifo, 1983).

Cabe destacar que a las primeras experiencias en educación bilingüe donde la principal preocupación eran los aspectos lingüísticos, le siguieron otras que colocaron también su mirada en la incorporación de los aspectos culturales de la otra cultura, dando lugar a la educación bilingüe bicultural. Lejos de adherir con esta postura, el biculturalismo se ha basado, fundamentalmente, en la idea de que “ser bilingüe implica ser bicultural, es decir, vivir con dos culturas y sentirse socialmente uno con ambas”; entre los fundamentos dados, se sostiene que si bien el individuo se socializa con una cultura, es fuera del grupo de orientación donde éste suele confrontar con la otra (Esteve Fabregat, 1978) y sería función de la escuela asistir en este proceso. Esta concepción presentó varias falencias, sobre todo porque en una situación de contacto interétnico el individuo “no vive con dos culturas”, sino que se mueve por la otra a través de la propia, acepta y rechaza. Con el tiempo, las experiencias educativas se fueron transformando con el aporte de las nuevas concepciones teóricas provenientes de distintas disciplinas, superando, en muchos casos, aquella postura bicultural.

La diversidad como “recurso”

Hacia la década de los 80'-90', los Estados nacionales comenzaron a reconocer una orientación cultural y política basada en la di-

versidad. Una orientación de *plurilingüismo* y *pluriculturalismo* que caracteriza a aquellas situaciones donde los principales actores sociales, tanto de las sociedades dominantes como de los pueblos indígenas, reconocen y asumen las diferencias étnicas y lingüísticas como factores de enriquecimiento sociocultural y como valiosos recursos para la sociedad en su conjunto (Hamel, 1998:111). Es en esta época en la que aparece el concepto de “interculturalidad” que propone la UNESCO para los programas de educación tendientes a reforzar las identidades propias de los pueblos indígenas del continente americano. Con esta propuesta se plantea una educación de los pueblos indígenas en sus respectivas lenguas y la enseñanza de la segunda lengua dentro de un contexto educativo en el cual los contenidos sean interculturales; es decir, una educación que tenga como punto de partida aquellos conocimientos que determina la cultura del propio grupo étnico, enriquecidos con los aportes nacionales y universales. Dentro de este marco conceptual, la ‘educación intercultural’ se constituye en una propuesta pedagógica que pone en práctica ese proceso. De acuerdo con esta perspectiva, la diversidad sociocultural deja de ser considerada un obstáculo para el proceso de enseñanza – aprendizaje y para la interrelación, y pasa a ser considerada una ventaja y un recurso valioso que le permitiría al conjunto de la sociedad desarrollarse y enriquecerse mutuamente. Sobre estas bases, las experiencias educativas con poblaciones indígenas dejan su orientación bicultural y comienzan a configurarse como “educación bilingüe e intercultural” o “intercultural bilingüe”, según el aspecto que se priorice como objetivo en el proceso educativo (Ibáñez Caselli, 2004).

Los programas aplicados para desarrollar este modelo de “preservación lingüística y cultural” e interculturalidad han sido los de equilibrio y revitalización (Hamel, 1998:117). Ambos se caracterizan por buscar tanto una capacidad plena en las dos lenguas (bilingüismo aditivo), como en la facultad de actuar en los dos sistemas culturales, pero a partir de la cultura propia. Según Hamel (*Op.Cit.*) la teoría sociocultural que sustenta la mayor parte de estos programas consiste

en un modelo de conflicto lingüístico y cultural. El punto de partida lo constituye la idea de que las poblaciones indígenas o inmigrantes sufren una discriminación y subordinación sistemáticas; los programas pretenden apoyar la lucha por una mayor igualdad de oportunidades a partir del reconocimiento de la asimetría estructural. Por lo tanto, el objetivo principal consiste en la mejoría de las oportunidades a través de la emancipación sociocultural y lingüística del grupo étnico para garantizar su derecho colectivo a la diferencia y la educación propia. De esta manera, la tendencia de esta orientación es la de asumir la diversidad como elemento enriquecedor, pero sin olvidar la desigualdad y el conflicto social que subyacen en una situación de contacto interétnico de asimetría. La incorporación estructural del grupo subalterno pasaría por el fortalecimiento de su identidad étnica y una aceptación de su alteridad y persistencia cultural por parte de la sociedad dominante, como condición para la superación de la desigualdad (*Ibidem*).

Este proceso ha sido acompañado tanto por ciertas concesiones estatales que reconocieron los derechos legales de las poblaciones autóctonas, como por las normas, tratados, convenios y declaraciones internacionales –ya referidas–, viviendo en la década de los 90' una especie de boom o moda de la educación bilingüe y la interculturalidad (López, 1995; Ibáñez Caselli, 2006). No sólo en aquellos países con mayor densidad de población indígena como México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia, sino también en aquellos con una densidad menor como Argentina –donde se han hecho avances notorios en materia legislativa–. Sin embargo, observamos que no en todos los países se logró universalizar la educación intercultural bilingüe como la modalidad más adecuada y eficaz para atender a los niños cuya lengua materna es diferente a aquella utilizada como oficial por el sistema educativo (López, 1996:32); en muchos de ellos sólo siguen siendo programas experimentales que se mantienen con la ayuda de la cooperación internacional o nacional. Además, las experiencias en EIB en contextos urbanos son mucho más difíciles de reconocer

y efectivizar (Ibáñez Caselli, 2004; Ibáñez Caselli – Alaniz y otros, 2004; Ibáñez Caselli, 2017). Además, la educación bilingüe intercultural no ha logrado influenciar lo suficientemente a la educación “regular” o “nacional” –salvo el caso de Bolivia– y sigue siendo vista como una modalidad compensatoria dirigida únicamente a la población indígena. Coincidimos con López (1996) en la afirmación que toda educación bilingüe en la región es en sí una educación indígena o, más bien, una educación *para* indígenas.

“Lo propio” primero

Dentro de este proceso de reconocimiento de la diversidad como un recurso enriquecedor tanto en lo educativo como para las interrelaciones entre los países que viene caracterizando al siglo XXI, los pueblos indígenas y algunos académicos han dado un nuevo paso. Han propuesto como bandera otras conceptualizaciones tales como las de *intraculturalidad*, *descolonización de la educación* y *Buen Vivir* que no son nuevas, pero que han sido redefinidas y resignificadas dentro del movimiento indígena latinoamericano; incorporadas dentro de las reformas educativas de Bolivia y Ecuador; abriendo un nuevo camino en la educación de los pueblos originarios de la región –no sólo en la educación básica sino también la superior–. Por un lado, con la nueva Ley de Educación N°070 “Avelino Siñani – Elizardo Pérez” (2010) se generan cambios de gran importancia para Bolivia. La educación pasa a ser unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora y de calidad; intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo. Esta ley recupera e incorpora los saberes y conocimientos de las Naciones y Pueblos Indígenas Originarios Campesinos (NPIOC) al Sistema Educativo Plurinacional para desarrollarlos y fortalecerlos e integrarlos en el paradigma del Vivir Bien. Por otro lado, la nueva Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI 2011) de Ecuador garantiza el dere-

cho a la educación en el marco del Buen Vivir, la interculturalidad y la plurinacionalidad.

El planteamiento de la *intraculturalidad* parte de pensar que para compartir y dialogar de igual a igual (interculturalidad), los pueblos deben conocer primero su propia cultura, valorarla y reforzar su identidad, para así, luego, interactuar con equidad e igualdad de oportunidades. La *descolonización de la educación* implica, por un lado, realizar una revisión de la historia de los pueblos y de la constitución de los Estados latinoamericanos para comprender así las raíces de las prácticas profundamente discriminatorias y racistas que existen en la sociedad nacional; y, por otro, encontrar las mejores vías para cambiar esas prácticas y erradicarlas en función de una sociedad más justa e igualitaria. Por su parte, el *Buen Vivir* o *Vivir Bien* es la filosofía indígena que predica que los pueblos deben vivir en armonía con su territorio, su cultura, con identidad, respetando la espiritualidad, los bosques, los recursos naturales y el medio ambiente para el beneficio de las poblaciones de hoy y del futuro; es decir, se trata de una filosofía integral (holística) que aspira a vivir en una armonía natural, social y espiritual con respeto, justicia y equidad.

Desde esta forma de concebir el mundo, el patrimonio lo es todo, es la herencia natural, cultural y sobrenatural (espiritual) que permanentemente se revalora, resignifica y se le da un uso.

Los pueblos indígenas y la educación superior

“No sé por qué tanto se preocupan ustedes ahora de eso que llaman acceso a la universidad. Desde hace años que estamos en la universidad, pero ustedes no nos ven. Ese no es el asunto. El problema es que entramos indios y salimos blancos. Esa es la cuestión que ahora debe atender la universidad”.

(FLORENCIO ALARCÓN, líder quechua de Raqaypampa, Bolivia, ex directivo del Consejo Educativo de la Nación Quechua y ex diputado nacional suplente. Citado en López y Machaca, 2008).

Si bien los planteamientos para una EIB fueron hechos y desarrollados con mayor énfasis para el nivel primario de la educación básica, este enfoque ha sido llevado también a la esfera de la educación superior, tanto en el nivel terciario (no universitario) como en el universitario. Se trata de un proceso lento, que ha tomado más fuerza en los últimos diez años y que representa la búsqueda de alternativas que permitan el acceso a la educación superior de jóvenes indígenas con identidad, sin tener que renunciar a su patrimonio sociocultural y lingüístico –siguiendo el planteamiento de don Florencio Alarcón (Op. Cit.) en el epígrafe–. Para ello, la necesidad de llevar al ámbito universitario las conceptualizaciones en torno a la descolonización del conocimiento, la incorporación de las epistemologías indígenas y la “interculturalización” de los centros educativos de formación superior. Las discusiones y propuestas, en este sentido, se vienen dando, principalmente, en el marco de la UNESCO-IELSAC² y al interior de algunas universidades que pertenecen a la Red de la Universidad Indígena Intercultural (UII) del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (Fondo Indígena), en un contexto en el que, según los estudios realizados al respecto

2 Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe.

(Cuenca, 2012; Mato, 2017, 2016, 2012, 2009, 2008; López, Moya y Hamel, 2009; Machaca, 2009; López y Machaca, 2008; entre otros) cada vez son más los jóvenes indígenas que logran acceder a un estudio de nivel superior. Sin embargo, el acceso no estaría garantizando la permanencia y mucho menos el término con éxito de los estudios superiores y la obtención de un trabajo bien remunerado y profesional (Ibáñez Caselli, 2014).

Actualmente, los jóvenes indígenas que logran acceder a estudios superiores tienen las siguientes alternativas, dependiendo del país en el que se encuentren: a) estudiar en las universidades convencionales o tradicionales, tanto públicas como privadas; b) estudiar en centros de formación superior que disponen de programas especiales dirigidos a los pueblos indígenas, generalmente, de formación de profesores con la especialidad en EIB; o c) ingresar a universidades indígenas/ interculturales.

Quienes acceden a las universidades tradicionales se enfrentan con los siguientes obstáculos y limitaciones, en muchos aspectos, difíciles de superar de manera individual: el traslado de sus comunidades a las grandes ciudades donde se encuentran los centros de estudio; vivir solos, alejados de sus familias y amigos en un contexto totalmente diferente; con escasez de recursos económicos; tener que trabajar y estudiar a la vez; adaptarse a nuevos estilos de vida y prácticas alimenticias diferentes; enfrentarse a problemas lingüísticos, aprender un lenguaje técnico y técnicas de estudio nuevas; requerir de una nivelación académica; recibir conocimientos totalmente ajenos a su propia realidad, cosmovisión y necesidades; exponerse a actos discriminatorios que influyen en el rendimiento académico y a relaciones interpersonales adversas con la comunidad educativa; realizar un doble esfuerzo, superar frustraciones y enfrentar situaciones desfavorables (Ibáñez Caselli, 2014). La no superación de estos problemas puede traer como consecuencia el bajo rendimiento académico, el abandono de los estudios y el resentimiento y negación de sus orígenes indígena, desentendiéndose de su patrimonio lingüístico y

sociocultural para poder “adaptarse” a ese medio que le es adverso, en el cual debe aprender a ser lo que no es o negar lo que se es para poder sobrevivir, como nos decía don Florentino.

Esta problemática constituye una gran preocupación al interior del movimiento indígena latinoamericano. Inicialmente, la demanda indígena de una educación superior pertinente estuvo más vinculada a la formación y capacitación de docentes –puesto que se necesitaban maestros en EIB indígenas para enseñar a los niños y niñas– y hoy se ha extendido a la educación universitaria en general (Machaca, 2009) –ya que el movimiento indígena requiere de profesionales indígenas en las distintas especialidades. Más allá del acceso, pretende buscar su transformación y/o interculturalización para que atienda con calidad y pertinencia sociocultural, reconozca los saberes y conocimientos indígenas y responda a las exigencias históricas y actuales de las organizaciones y comunidades indígenas originarias.

Como una segunda opción en la agenda del movimiento indígena, está la creación de programas especiales. Programas en EIB o en salud intercultural que se han creado por iniciativa de las organizaciones indígenas con el apoyo de la cooperación internacional y nacional, como es el caso del programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP) en Perú. Un programa coordinado por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) en co-gestión con el Instituto Superior de Loreto (Iquitos) y que lleva tres décadas de vigencia en Perú. También podemos mencionar la experiencia del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en alianza con la Universidad del Cauca, en Colombia. La dificultad aquí es que para poder tener el reconocimiento y los créditos académicos, estos programas deben tener el aval de una universidad o un instituto superior que es quien puede otorgar el título académico. El éxito de estos programas depende de las in-

terrelaciones que se generan entre los distintos actores y directivos que participan, además de los recursos económicos que se necesitan³.

Una tercera opción es la creación de universidades o centros de formación indígenas y/o interculturales. Instituciones creadas por las propias organizaciones indígenas con el apoyo del poder legislativo, y cuya viabilidad y desarrollo dependen de la participación que tienen los propios indígenas en la conducción de las mismas. Se trata de distintas experiencias que intentan incorporar el patrimonio lingüístico y sociocultural de los pueblos: las lenguas, los saberes y conocimientos, las ciencias indígenas en el currículo universitario, proponiendo a la vez nuevas carreras o carreras acordes a las necesidades de los pueblos indígenas. En teoría, conllevan una nueva relación con el Estado, se mueven entre el ámbito público y privado, disponen de un diseño curricular novedoso, introducen el discurso y las prácticas de interculturalidad e intraculturalidad e incorporan a sabios y sabias indígenas como docentes y como consejo consultivo de gestión. Son ejemplo de estas experiencias, la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía (UNIA) creada en el año 2000 en Perú; la Universidad Intercultural en México que data del año 2004; la Universidad Amawtay Wasi en Ecuador (2005), las universidades indígenas de Bolivia (UNIBOL) en 2008; y el proyecto de ley de creación de la

3 Una experiencia, hasta ahora, exitosa viene resultando el Programa de Beca18 de PRONABEC que depende del Ministerio de Educación del Perú para la carrera de Educación Intercultural Bilingüe y creado a solicitud y gestión de las organizaciones indígenas. Los estudiantes indígenas –andinos y amazónicos– reciben una beca completa para estudiar en universidades privadas de la ciudad de Lima en las cuales se crearon especialmente las carreras de EIB Inicial y EIB Primaria. A la vez, estas universidades reciben un fondo para el desarrollo de estas carreras. El desempeño observado, particularmente, en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, en estos tres últimos años, da cuenta de los esfuerzos de las autoridades académicas por dar la atención y contención necesarias a estos jóvenes; al tiempo que éstos, poco a poco, y con gran esfuerzo, con sus prácticas cotidianas y educativas van interculturalizando la universidad, a medida que van tomando conciencia de su propio proceso de formación.

Universidad Nacional Intercultural de los Pueblos Indígenas presentado en Jujuy, Argentina, en 2013.⁴

La universidad tradicional es una institución que selecciona, discrimina y clasifica los conocimientos legítimos de los no legítimos. Los saberes y conocimientos que han nacido en los contextos de la vida cotidiana de los grupos no occidentales, como los indígenas, son discriminados, silenciados y negados en la medida que no satisfacen los requerimientos del método científico, único, considerado universal (González Ortiz, 2004: 305). En tanto que las universidades interculturales y/o indígenas se diferencian de éstas en que parten de la premisa que no existe un único conocimiento, sino una diversidad de conocimientos, distintas formas de acceder, conocer y aprehender el mundo. Además, tratan de disponer, revalorar y revitalizar otras formas de civilizatorias que propongan soluciones alternativas a los problemas mundiales; por eso ofrecen carreras novedosas (*Ibid*: 306).

La emergencia de estas experiencias surgidas en el marco de las demandas y reclamos del movimiento indígena, nos permite afirmar que el sistema universitario se ve confrontado con interrogantes que no se habían planteado antes y que colocan a la universidad latinoamericana en el centro de la discusión intercultural. Se trata de un escenario de articulaciones diversas en que el actual movimiento indígena plantea las demandas de transformar el Estado-nación hacia uno que reconozca y actúe con la diversidad: lo pluricultural, lo multilingüe. Y, en este contexto, la universidad no sólo debe contribuir en esta transformación sino también debe repensarse a sí misma (López, Moya y Hamel, 2009).

4 Colocamos estas universidades en un mismo grupo por los modos en que las mismas se han gestado en la teoría, siendo el nombre de intercultural lo que las une. Sin embargo, en la práctica han tomado caminos diferentes. En especial, nos referimos a la UNIA en Perú que después de más de diez años de creación sólo tiene el nombre de intercultural y le viene costando muchísimo convertirse en una universidad intercultural según los objetivos y fines para los que fue creada. Para más información ver Ibáñez Caselli (2014).

La innegable multiculturalidad latinoamericana le plantea a la universidad la necesidad de transformarse, de reconceptualizar su tradicional noción de educación y de variar las tradicionales formas de interactuar en su seno entre sujetos de diferentes culturas y de tradiciones epistemológicas distintas (Prada y López, 2009:436). Aunque se han incorporado conocimientos de los pueblos indígenas en la currícula universitaria, en especial, en carreras como antropología, historia, sociología, los pueblos indígenas sostienen que sólo se ha dado una versión oficial de estos conocimientos –que no es coincidentemente la de los propios pueblos– no trabajando, en cambio, y desconociendo, incluso, las epistemologías con las cuales los pueblos indígenas construyen y transmiten sus conocimientos. En este sentido, nos preguntamos: ¿quién/es decide/n cuál es el patrimonio sociocultural o qué aspectos de éste es el que debe introducirse en la currícula y de qué modo?

El desafío de la interculturalidad en la educación superior es reconocer esas otras epistemologías e introducirlas en forma horizontal con otras estrategias que la universidad ha utilizado tradicionalmente para producir y comunicar los conocimientos de los cuales se ha ocupado. El reto es lograr la complementariedad entre las opciones, de formas de aprender y de enseñar, y de maneras de construir y transmitir conocimientos (Ibíd.:438). Al mismo tiempo, partir de los modos en que los pueblos indígenas originarios comprenden su patrimonio. Un patrimonio que se constituye y concibe desde el propio concepto de territorio. Un todo integrado donde no sólo se produce (la tierra) sino, sobre todo, se reproduce la vida de los seres humanos, entre sí y en armonía con los seres de la naturaleza, la espiritualidad y la cultura.

Bibliografía

Aguilar, I. (1991), *El problema de la Educación Indígena. El caso del estado de Oaxaca*, Tomos I, II, III, México: INAH.

Aguirre Beltrán, G. (1992) (1973 1° ed.) *Teoría y Práctica de la Educación Indígena*, México: FCE.

Bourdieu, P (1985), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal/ Universitaria.

Comité de Seguimiento de la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos (1998) *Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos*. México: Comité de seguimiento Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos.

Cuenca, R. (Comp.) (2012). *Educación Superior, Movilidad Social e Identidad*. Lima: IEP.

Esteva Fabregat, C. (1978), “El biculturalismo como contexto del bilingüismo”, en Zamalloa, K. y otros *Bilingüismo y Biculturalismo*, CEAC, España, [pp: 9-52].

García, S. – Ibáñez Caselli, M. A. y otros (1994), *La escuela: ámbito de diferencias y desigualdades sociales*. Fundamentos de Cartilla Didáctica. Material producido como resultado del desarrollo del Proyecto de Extensión: “Los tobas del barrio Las Malvinas: su proyección a nivel regional” UNLP (inédito).

Gigante, E. (1998), “Reconocimiento y atención pedagógica de la diversidad sociocultural. Un encuentro comparativo de políticas educativas”, en IEEPO (ed.) *La educación indígena hoy. Inclusión y Diversidad*, México [pp: 52-76].

González Ortíz, F. (2004) “La construcción de un modelo de educación superior intercultural. La universidad intercultural”. *Ciencia*

Ergo Sum, noviembre, año/vol. 11, N° 003, México: Universidad Autónoma del Estado de México, [pp:303-307].

Hamel, E. (1998), “Políticas del lenguaje y estrategias culturales en la educación indígena”, en IEEPO (ed.) *La Educación indígena hoy. Inclusión y diversidad*, Oaxaca, México [pp:106-136].

Hamel, R. E. - Ibáñez Caselli, M. A (2000) “La lecto-escritura en la lengua propia: Educación Indígena Bilingüe en la región P’urhepecha de México”. En *Actas III Jornadas de Etnolingüística, Departamento de Etnolingüística*, Rosario: Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, [pp: 44-58].

Ibáñez Caselli, M. A. – (2006), “La interculturalidad: ¿una moda? Alcances e implicancias políticas en Argentina”. En *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 20, 2003-2005: 149-162. ISSN 0570-8346.

----- (2004) *Políticas lingüísticas e interculturalidad: experiencias educativas para y con indígenas tobas de Argentina*. Tesis de Maestría (inédito).

----- (2014) *Juventud, Educación Superior y Movimiento Indígena en el Perú* (Documento de Consultoría), Lima: CHIRAPAQ-Fundación FORD.

----- (2017) *Aportes a la educación intercultural y bilingüe en contexto urbano: el caso de estudiantes de origen andino en San Juna de Lurigancho, Lima*. Lima: UARM.

Ibáñez Caselli, M. A., Alaniz, M. y otros, (2004) “Educación Indígena en la ciudad. Reflexiones para una propuesta educativa para las comunidades toba migrantes en la provincia de Buenos Aires, Argentina”. En G. Solís Fonseca (comp.) *Cuestiones de Lingüística General Hispánica y Aplicada. 3º Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas*. Serie Coediciones Lima: GTZ, PROEIB ANDES, UNMSM, Fondo Editorial [pp:459-482].

López, E. (1995) *La educación en áreas indígenas de América Latina: Apreciaciones comparativas desde la educación bilingüe intercultural*, Guatemala: CECMA Editor.

----- (1996), “No más danzas de ratones grises: sobre interculturalidad, democracia y educación”, en Godenzzi, J. (Comp.) *Educación e Interculturalidad en América Latina*, Cusco: CBC [pp:23-82].

López, L. E., Moya, R., y Hamel, E. (2009). “Pueblos indígenas y educación superior en América Latina y el Caribe”. En L. E. López, *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas*, La Paz: FUNPROEIB Andes – Plural, [pp: 221-290].

López, L. E., y Machaca, G. (2008). “Acceso indígena a la educación superior en Chile y Perú: Un desafío para las políticas de equidad”. *ISSES*, N°2, [pp:13-64].

Machaca, G. (2009). “Pueblos indígenas, educación y transformación de la universidad en Bolivia”. En L. E. López, *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas*. La Paz: FUNPROEIB Andes-Plural, (pp: 325-354).

Mato, D. (Coord.) (2008). *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: UNESCO-IESALC

----- (2009). *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: UNESCO-IESALC.

----- (2012). *Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América. Normas, políticas y prácticas*. Caracas: UNESCO-IESALC.

----- (2016) *Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Experiencias, interpelaciones y desafíos*. Bs. As.: Ed. UNTREF.

----- (2017) *Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Políticas y prácticas de inclusión, democratización e interculturalización*. Bs. As.: Ed. UNTREF.

Mayer, E. (1982), “Los alcances de una política de Educación Bicultural y Bilingüe”. En *América Indígena*, Vol. XLII, N° 2, III, México [pp: 267-280].

Mosonyi, E. – Rengifo, F. (1983), “Fundamentos teóricos y programáticos de la educación bilingüe intercultural”, en Rodríguez, N., Masferrer, E. y Vargas Vega, R *Educación, Etnias y Descolonización en América Latina*, Vol. I, UNESCO-I.I.I., México [pp: 209-230].

NNUU (2008) *Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. NY: NNUU.

Orlandi, E. (1993), “La danza de las gramáticas. La relación entre el tupí y el portugués de Brasil”, en *Rev. Iztapalapa* N° 29, Año 13, en.-jun. 1993, México: UAM, [pp: 54-76].

Prada, F. y I. E. López (2009) “Educación superior y descentramiento epistemológico”, en López, L.E. (Ed.) *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas*, La Paz: FUNPROEIB Andes – Plural, [pp: 427-454].

Rodríguez, N., Masferrer, E. y Vargas Vega, R. (1983) *Educación, etnias y descolonización en América Latina. Una guía para la educación bilingüe intercultural, Vol. I, II y III*. México DF: UNESCO - I.I.I.

Tamagno, L. (1995), “Bilingüismo e Identidad entre los toba de la provincia de Buenos Aires”. En Bartolomé, M. (Comp.) *Ya no hay lugar para cazadores. Procesos de extinción y transfiguración étnica en América Latina*, Quito: ABYA YALA.

Tedesco, S. C. (1980), *Conceptos de Sociología de la Educación*, Bs. As: Centro Editor América Latina.

Tonucci, F. (1992), “¿Enseñar o Aprender?”, Buenos Aires: Editorial Rei.

UNESCO (1972) *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*. París: UNESCO.

----- (2001) *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*. UNESCO.

----- (2003) *Convención para La Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París: UNESCO.

----- (2005) *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*. París: UNESCO.

Conocimiento tradicional asociado a recursos genéticos: protección en el ámbito internacional

Luciana Carla Silvestri

Este capítulo aborda la protección del conocimiento tradicional asociado a la utilización de recursos genéticos en el ámbito internacional. Dado que diferentes foros y organizaciones trabajan en el tema persiguiendo distintas prioridades, el objetivo de esta investigación es examinar el estado de la discusión actual y el grado de armonización entre los diferentes procesos. El capítulo comienza por describir el papel fundamental que el conocimiento tradicional ha jugado en el desarrollo biotecnológico y ofrece una aproximación a las principales controversias que se suscitan en torno a su acceso y utilización indebida. A continuación, se analiza el tema desde la perspectiva de los derechos humanos; se concluye que la salvaguarda de los conocimientos tradicionales y el sistema de protección de derechos humanos son dos ámbitos que se han desarrollado de forma independiente, a pesar de encontrarse relacionados. Posteriormente, se examinan los avances logrados en el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB), el Protocolo de Nagoya sobre acceso a los recursos genéticos y participación justa y equitativa en los beneficios que se

deriven de su utilización (PN), el Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura (TIRFAA), la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) y la Organización Mundial del Comercio (OMC). Se concluye que si bien se ha alcanzado un mayor nivel de concientización sobre la necesidad de proteger el conocimiento tradicional, e inclusive una mayor salvaguarda en el contexto de la conservación y utilización sostenible de la biodiversidad, el desafío continúa en el ámbito del sistema de derechos de propiedad intelectual. Es precisamente allí y con respecto a ellos donde se definirá su verdadera protección.

El rol del conocimiento tradicional en el marco del desarrollo biotecnológico

El desarrollo biotecnológico se ha nutrido de la biodiversidad⁵. Durante años botanistas e investigadores –generalmente de países desarrollados, a los cuales se identifica con el “norte”– han realizado campañas de bioprospección⁶ a países mega-diversos –normalmente en vías de desarrollo, identificados con el “sur”– a fin de recolectar plantas, animales, hongos y microorganismos⁷. Estos han sido luego

5 La biodiversidad ha sido desde siempre no solo fuente de diversidad para la dieta alimentaria y el tratamiento de enfermedades sino que además ha aportado otros servicios, como materias primas para la construcción de vivienda, de muebles y la elaboración de papel. Se calcula que el valor que la biodiversidad provee a todos esos sectores (incluido el de la agricultura y el farmacéutico) ronda entre 500 y 800 mil millones de dólares anuales (Cordell, 2000). Más allá de su rol de proveedora de materia prima para muchos sectores, la biodiversidad cumple otras funciones invaluable que permiten la existencia del ser humano y de la mayoría de las especies en el planeta. Es esencial en el ciclo de nutrientes, la provisión de oxígeno, la absorción de dióxido de carbono, la conversión de energía lumínica en química y el mantenimiento del ciclo hídrico.

6 La bioprospección se define como la búsqueda sistemática de genes, componentes naturales y organismos completos de la naturaleza en pos de lograr liberar su potencial para el desarrollo de productos (Castree, 2003).

7 Se calcula que el 90% de los recursos genéticos y el conocimiento tradicional asociado a ellos se encuentra en países en desarrollo (Cottier, 1999).

utilizados para llevar adelante investigaciones científicas, engendrar conocimiento y desarrollar las industrias biotecnológicas de los países más avanzados. Dos sectores son especialmente dependientes de la biodiversidad: el farmacéutico y la agricultura. En el primer caso, los investigadores se enfocan en la biodiversidad *in situ* y en el conocimiento tradicional de los pueblos indígenas y las comunidades locales asociado a su utilización. En el segundo, el interés reside en la biodiversidad domesticada (semillas y plantas mejoradas a lo largo del tiempo por los agricultores) que mayormente se encuentra en condiciones *ex situ*, aunque también las comunidades campesinas conservan gran parte de ella (McMamis, 2007).

Ahora bien, ¿cómo seleccionan los científicos las especies que presentan mayor interés para sus investigaciones?, ¿cómo deciden qué y dónde buscar? A fin de ser eficientes, los investigadores se han valido frecuentemente del conocimiento tradicional que tienen los pueblos indígenas y las comunidades locales sobre el uso de la biodiversidad. Es así que antropólogos, etnobotanistas y otros investigadores observan, preguntan y estudian cómo ciertas comunidades utilizan sus recursos biológicos y se valen de los conocimientos tradicionales que ellas poseen, para descubrir los recursos genéticos de interés.

Es en ese contexto que han surgido innumerables denuncias sobre acceso y utilización indebida del conocimiento tradicional, práctica generalmente conocida como “biopiratería”⁸. Estas agravan el frágil

8 Para que realmente exista biopiratería debe haber, en primer lugar, legislación vigente en el país proveedor de recursos genéticos y/o conocimiento tradicional asociado a ellos. La normativa en este caso debe exigir la obtención de un permiso y la negociación de un acuerdo para el acceso a cualquiera de los dos. Se debe por lo tanto haber violado la normativa nacional para que se pueda hablar con propiedad de biopiratería. Sin embargo, se habla comúnmente de biopiratería cuando aun no existiendo la obligación legal de solicitar permiso de acceso a recursos genéticos y/o conocimiento tradicional, ha existido acceso a los mismos y no se ha compensado equitativamente a los poseedores de tales recursos y/o conocimiento por su contribución en el desarrollo biotecnológico. En el primer caso, el término tiene una connotación estrictamente legal, mientras que en el segundo el término posee una connotación moral. El término fue acuñado por Mooney de cara a encapsular en un único concepto la posición de los países en vías de desarrollo sobre el tema (Mooney, 2000).

panorama cultural de las minorías, que se caracteriza por la desaparición de las lenguas indígenas y locales, la disminución acelerada de biodiversidad objeto del conocimiento y la desvalorización sistemática de los saberes y prácticas tradicionales.

La coincidencia de los grupos afectados en las causas del problema, junto a un mayor reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y las comunidades locales en el ámbito internacional, y la posibilidad real de su participación directa en los foros de negociación donde se discuten asuntos que los puedan afectar, ha permitido la transnacionalización de sus demandas y la instauración definitiva de los reclamos en la agenda internacional. Ellos dan cuenta fundamentalmente de tres situaciones principales.

En primer lugar, el conocimiento tradicional ha sido considerado un saber libre y gratuito, perteneciente al dominio público; es decir, que no se encuentra protegido por derechos exclusivos de propiedad intelectual y que puede, por consiguiente, ser utilizado y explotado por cualquier persona. Si bien tal idea puede parecer loable, ello lo ha expuesto a actos de apropiación indebida y no ha permitido a los pueblos y comunidades beneficiarse por su contribución en el desarrollo de productos y procesos biotecnológicos de alto valor comercial (Aguilar, 2001).

En segundo término, el conocimiento tradicional ha sido objeto de plagio en varias oportunidades debido a que las oficinas nacionales de derechos de propiedad intelectual tienen serias dificultades para detectar la “no novedad” y la “no obviedad” de muchas de las invenciones que se presentan para que se les acuerde una patente u otro derecho. Así lo demuestra el famoso caso de la patente sobre la cúrcuma o azafrán de la India que relatan Gupta y Balasubrahmanyan (1998). A pesar de ser públicamente conocido su uso tradicional en ese país, en 1995 dos expatriados indios en Estados Unidos consiguieron obtener una patente a favor del Centro Médico de la Universidad de Mississippi sobre el uso de la cúrcuma como agente cicatrizante. Su concesión fue posible gracias a que el conocimiento

tradicional no se consideraba parte del “estado del arte” durante la evaluación de los criterios de novedad y no obviedad. El gobierno indio solicitó entonces su revisión y demostró que el uso de la cúrcuma para tales fines ya era mencionado en textos milenarios escritos en sánscrito y en una publicación científica aparecida en 1953. Felizmente la Oficina de Patentes de Estados Unidos revocó la patente en 1997 aduciendo que la misma era obvia y conocida y que tal procedimiento era parte de la milenaria medicina tradicional india. El proceso, sin embargo, evidenció las fallas de los sistemas de protección de la propiedad intelectual.

Por último, la protección del conocimiento tradicional en relación con el uso de la biodiversidad ha sido objeto de otra dificultad: la imposibilidad de que el propio conocimiento tradicional sea protegido mediante la concesión de derechos de propiedad intelectual similares a los que se otorga a los inventos. Esto se debe a que los conocimientos tradicionales, por su propia naturaleza, no pueden cumplir con ciertos criterios de patentabilidad como los de novedad o aplicabilidad industrial, entre otros (Posey, 2002).

Conocimientos tradicionales: qué son y dónde se discute su protección

No existe en el ámbito internacional una definición convenida sobre lo que comprende el término “conocimientos tradicionales”⁹. Las dificultades para alcanzar esta definición se deben principalmente a las características de la propia materia a definir pues los conoci-

9 En el texto se habla de “conocimientos tradicionales”, en plural, por entenderse que los conocimientos son múltiples y comprenden ámbitos tan variados como la medicina, la agricultura, la caza, la pesca, gestión de los recursos naturales, artesanías, música, danzas, etc. Sin embargo, en ocasiones también se utiliza el término “conocimiento tradicional”, en singular, cuando se refiere al que existe particularmente respecto a la utilización de recursos genéticos. Se sobrentiende que este es también múltiple y variado, pero se sigue en esto la terminología utilizada frecuentemente en el ámbito internacional.

mientos tradicionales poseen un carácter dinámico, fluido y variable según cada contexto cultural. Ello no ha sido sin embargo óbice para que en diversos foros y acuerdos internacionales se haya tratado de lograr una conceptualización del término válida para su propio ámbito con el fin de resultar operativos. Así, por ejemplo, el CDB se refiere a los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica¹⁰. El TIRFAA, aún más escueto, habla de conocimientos tradicionales de interés para los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura¹¹.

A pesar de las dificultades para alcanzar una definición en el ámbito internacional, los conocimientos tradicionales pueden ser conceptualizados como aquellos saberes, innovaciones y prácticas de los pueblos indígenas y comunidades locales que, conservando estilos de vida propios, presentan una naturaleza colectiva, son de carácter eminentemente empírico, no se encuentran en general codificados, son transmitidos de generación en generación y son mantenidos bajo un cierto secretismo. Frecuentemente están imbuidos de una cosmología y percepción holística sobre el universo y la naturaleza, y han sido desarrollados a lo largo de muchos años encontrándose siempre en continua evolución (Ellen y Harris, 2000).

En relación con el uso de la biodiversidad, los conocimientos tradicionales comprenden principalmente dos tipos de saberes: aquél que se relaciona con el uso de plantas y animales con fines médicos o curativos, y el que se genera y manifiesta en el ámbito de la agricultura. En el primer caso, el conocimiento es generalmente poseído solo por algunos miembros selectos de la comunidad, como por ejemplo por los chamanes o los curanderos, aunque es cierto que para las dolencias más comunes todos los miembros de la comunidad poseen un cierto conocimiento. En el segundo caso, por el contrario, los saberes

10 Artículo 8 j CDB.

11 Artículo 9. 2. a TIRFAA.

se encuentran diseminados entre todos los miembros de la comunidad. Por otro lado, en relación con el recurso biológico al que se refiere el conocimiento, este puede encontrarse incorporado a él o no. En el primer caso, el conocimiento tradicional y la subsiguiente intervención del hombre en la naturaleza habrán resultado en el desarrollo de ciertas características únicas de la variedad o raza; es decir, el saber se encuentra incorporado a la semilla o a la planta. Y, al contrario, el conocimiento tradicional podría versar sobre la utilización de una planta nativa o indígena y no encontrarse agregado a ella. El conocimiento tradicional sobre medicina tradicional de plantas nativas puede ser un claro ejemplo de este tipo.

Así como no hay consenso a nivel internacional sobre lo que debe entenderse por conocimientos tradicionales tampoco se ha alcanzado un acuerdo que salvaguarde los conocimientos tradicionales por sí mismos y de modo general. En realidad, la situación respecto a los conocimientos tradicionales podría describirse como la de un mosaico de foros y organizaciones que articulan el debate sobre la protección de los conocimientos desde diferentes perspectivas y con agendas distintas y hasta contradictorias. En este se incluye la perspectiva de los derechos humanos, aunque limitadamente, de la conservación de la diversidad biológica, la alimentación y la agricultura, la propiedad intelectual, el comercio y el desarrollo económico.

Algunos de esos foros tienen por objeto proteger los conocimientos tradicionales como tales; es decir, con prescindencia de la materia sobre la que recaen; tal es el caso de las discusiones de la OMPI. Otros, en cambio, enfocan la discusión exclusivamente en el conocimiento tradicional asociado a la utilización de recursos genéticos o fitogenéticos de relevancia para la alimentación y la agricultura. Esta es la situación del CDB y del TIRFAA, respectivamente. Además de ello, en algunos foros se han alcanzado acuerdos sobre el tema con fuerza vinculante para sus Partes, como es el caso de los dos mencionados anteriormente y del PN. Mientras en otros foros, por el momento, solo se analizan mecanismos de protección y se ha logrado elaborar

documentos borradores que podrían servir para una futura regulación. En esa situación se encuentran las discusiones en la OMPI. Por último, algunos de ellos constituyen ámbitos más permeables al reclamo de los pueblos y comunidades y a los intereses y aspiraciones de desarrollo de los países menos avanzados, como sucede con los foros relacionados con la conservación de la diversidad biológica; aunque también existen otros más rígidos, rigurosamente ceñidos al objetivo de no resquebrajar bajo ningún concepto el régimen de propiedad intelectual imperante, como ocurre con la OMC. Teniendo en cuenta esta situación, a continuación se abordan los progresos alcanzados en cada uno de esos ámbitos.

El conocimiento tradicional y los derechos humanos

La protección de los conocimientos tradicionales ha recibido escasa atención en el contexto del sistema internacional de derechos humanos. Paralelamente, en los foros donde se discuten alternativas para su protección el enfoque de derechos humanos ha estado ausente a pesar de que ello podría posibilitar una mayor salvaguarda.

En términos generales la protección de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas y comunidades locales encuentra su primer fundamento en las disposiciones que protegen los derechos y libertades de las personas contra toda clase de discriminación basada en razones de raza, color, religión, origen social u otra consideración establecida en la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH)¹², el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP)¹³ y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC)¹⁴. Igualmente, la protección del derecho a

12 Artículo 2 DUDH.

13 Artículo 2.1 PIDCP.

14 Artículo 2.2 PIDESC.

la propiedad, individual y colectiva, que incluye la propiedad intelectual, también constituye una base legal fundamental¹⁵.

Particularmente, la defensa de los conocimientos tradicionales gravita alrededor de los derechos a la cultura y a la diversidad cultural reconocidos por el PIDCP y el PIDESC. El primero obliga a los Estados donde existen minorías étnicas, religiosas o lingüísticas a no impedir que las personas que pertenezcan a dichas minorías, en común con los demás miembros de su grupo, tengan su propia vida cultural¹⁶. La disposición se refiere al goce de la propia cultura. En relación con los conocimientos tradicionales, debe entenderse que comprende tanto los saberes en sí mismos como las prácticas y habilidades que de ellos se desprenden, y el objeto material sobre el que aquéllas recaen, debido a que su existencia y continuidad son condiciones necesarias para el goce efectivo del derecho.

Por su parte, el PIDESC establece que los Estados deben reconocer el derecho de toda persona a participar de la vida cultural¹⁷. Asimismo establece el derecho a beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que correspondan por razón de las producciones científicas de las que se fuera autor¹⁸. La disposición debe interpretarse de modo que no se limite a los derechos de “autor” sino que también comprende los que pudieran caberle al inventor y los que pudieran corresponder a otras categorías de protección de la propiedad intelectual, pues no tendría sentido proteger una forma única de manifestación del intelecto humano (creaciones literarias, por caso) y no las demás (inventos, por ejemplo). Como el quid de la cuestión radica en proteger las creaciones, invenciones o producciones de la mente, esta disposición, junto con las anteriores, parecería indicar que en el sistema de protección de derechos humanos existe

15 Artículo 17 DUDH.

16 Artículo 27 PIDCP.

17 Artículo 15.1.a PIDESC.

18 Artículo 15.1.c PIDESC. No solo debe entenderse incluidos los derechos de “autor” sino también los que protegen los inventos y otras producciones científicas (Haugen, 2006).

la obligación del Estado de salvaguardar los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas y las comunidades locales. Aclarado lo anterior, también es cierto que nada indica qué tipo de sistema o propiedad debería ser.

Además de los dos instrumentos anteriores, la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DDPI), adoptada en 2007, establece un elenco de disposiciones que persiguen proteger los conocimientos tradicionales. En primer lugar, declara que los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, entre otros. Ellos también tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar la propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural y de sus conocimientos tradicionales¹⁹. El artículo no solo declara el derecho a ejercer una serie de acciones sobre sus conocimientos tradicionales sino también los habilita para que, en base a ellos, puedan ser titulares de derechos de propiedad intelectual. En segundo lugar, específicamente en relación con la medicina tradicional, tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas medicinales, animales y minerales de interés vital²⁰. En tercer lugar, los pueblos tienen derecho a no ser sometidos a la destrucción de su cultura²¹. Y por último, los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales; ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, entre las que se encuentran sus tecnologías²².

19 Artículo 31.1 DDPI.

20 Artículo 24.1 DDPI.

21 Artículo 8.1 DDPI.

22 Artículo 11.1 DDPI.

Si bien las disposiciones anteriores emanan de una declaración y por tanto no son jurídicamente vinculantes para las Partes, sí proporcionan principios valiosos por su especificidad, porque establecen estándares de conducta y porque crean obligaciones de carácter moral. Se debe especificar además que la Declaración solo comprende los derechos de los pueblos indígenas y no los de las comunidades locales. A este respecto, es útil mencionar que el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas está trabajando en un proyecto de declaración sobre los derechos de los campesinos y de otras personas que trabajan en las zonas rurales. Allí se prevé la protección de los conocimientos tradicionales de los campesinos²³.

Por último, es útil mencionar que el Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) llama a los gobiernos a respetar su identidad social y cultural y sus costumbres y tradiciones²⁴. A pesar de tratarse de un acuerdo generado en el ámbito de la OIT, el Convenio goza de gran prestigio entre los pueblos indígenas dado que constituye una plataforma jurídicamente vinculante a partir de la cual promover el respeto y la protección de sus derechos en otros foros internacionales. Irónicamente, el Convenio N° 169 trasciende el ámbito de las cuestiones laborales y, dando un giro de 180 grados, adquiere una perspectiva de derechos humanos y conmina a los gobiernos a proteger la cultura e identidad indígenas (Picart y Fox, 2014).

23 Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas. Disponible en: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G16/046/45/PDF/G1604645.pdf?OpenElement>.

24 Artículo 2.2.b Convenio N° 169 de la OIT.

Convenio sobre la Diversidad Biológica

Tal vez uno de los ámbitos más importantes donde se regula la protección del conocimiento tradicional asociado a recursos genéticos sea el del CDB, un acuerdo paraguas adoptado en mayo de 1992 y en vigor desde diciembre de 1993 que persigue la conservación de la diversidad biológica, la utilización sostenible de sus componentes y la participación justa y equitativa en los beneficios que surjan de la utilización de recursos genéticos²⁵. El Convenio es uno de los más universales y cuenta con 196 Partes²⁶.

En dicho acuerdo y en relación con el conocimiento tradicional, se establece que las Partes contratantes, con arreglo a su legislación nacional, deberán respetar, preservar y mantener los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades²⁷ indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica²⁸. Si bien, como surge de la lectura de la disposición, las Partes tienen flexibilidad en relación con la manera en que cumplirán con la obligación, deben satisfacer siempre el compromiso internacional asumido en el Convenio y, por lo tanto, deben respetar, preservar y mantener efectivamente esos conocimientos. Las Partes elegirán cómo hacerlo; podrían por ejemplo revisar y adoptar medidas que incentiven el mantenimiento y desarrollo de prácticas tradicionales, o la creación de programas de investigación en etnobotánica o el registro del conocimiento tradicional (Glowka et al., 1994).

El Convenio también obliga a las Partes a promover la aplicación más amplia de esos conocimientos, innovaciones y prácticas, siem-

25 Artículo 1 CDB.

26 Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica. Disponible en: <https://www.cbd.int/information/parties.shtml#tab=0>.

27 El CDB y el PN hablan de “comunidades” indígenas y no de “pueblos” indígenas como lo hace la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

28 Artículo 8 j CDB.

pre que medien la aprobación y la participación de quienes los posean²⁹. El acceso y utilización de los conocimientos tradicionales es justamente una manera de aplicarlos y por ello se debe contar con la aprobación y participación de las comunidades. Será la legislación nacional de cada país la que determine a quiénes corresponde considerar poseedores de tales conocimientos, teniéndose siempre en cuenta que el conocimiento tradicional protegido por el CDB es aquél que pertenece a comunidades indígenas o locales que entrañen estilos tradicionales de vida³⁰; quedando por tanto excluidos los descendientes que no cumplan con esta condición.

El CDB no explicita qué elementos deben considerarse al obtener la aprobación de las comunidades para el acceso y utilización de su conocimiento. Se considera, sin embargo, que las Directrices Akwé: Kon, adoptadas en el marco de trabajo del Convenio y aplicables a la evaluación de las posibles repercusiones culturales, ambientales y sociales producto de proyectos de desarrollo, que se realicen en lugares sagrados o utilizados tradicionalmente por las comunidades indígenas y locales, o que puedan afectar a esos lugares³¹, podrían ser aplicables a tal fin. Estas directrices establecen como requisitos esenciales del proceso de consulta y evaluación los siguientes: los derechos pertinentes de las comunidades indígenas y locales, el uso de idiomas y procesos adecuados para cada situación, la asignación de tiempo suficiente y el suministro de información fáctica y legalmente precisa y correcta³². Asimismo, el Código de Conducta Ética Tkarihwaíé:Ri³³ dispone que

29 Artículo 8 j CDB.

30 Artículo 8 j CDB.

31 Fueron adoptadas mediante Decisión VII/16 de la Séptima Conferencia de las Partes. Las Directrices Akwé: Kon están disponibles en: <http://www.cbd.int/decision/cop/?id=7753>.

32 Principio quincuagésimo tercero Directrices Akwé: Kon.

33 El Código de Conducta Ética Tkarihwaíé:Ri tiene por fin asegurar el respeto al patrimonio cultural e intelectual de las comunidades indígenas y locales pertinentes para la conservación y el uso sostenible de la diversidad biológica. El mismo fue adoptado recientemente mediante Decisión X/42 de la Décima Conferencia de las Partes. El Código está disponible en: <http://www.cbd.int/decision/cop/default.shtml?id=12308>.

toda actividad relacionada con los conocimientos tradicionales asociados a la conservación y a la utilización sostenible de la diversidad biológica se realice con el consentimiento fundamentado previo y la aprobación e intervención de las comunidades indígenas y locales, el cual deberá ser obtenido sin coerción, fuerza o manipulación³⁴.

Por último, el propio CDB requiere que las Partes fomenten el reparto equitativo de los beneficios provenientes del uso de conocimientos tradicionales, innovaciones y prácticas pertinentes para la conservación y uso sostenible de la diversidad biológica³⁵. Para satisfacer dicha obligación las Partes contratantes podrían, por ejemplo, adoptar medidas políticas, legislativas o administrativas que permitan mayor protección y control de las comunidades al acceso a su conocimiento tradicional. También podrían elaborar, junto con diferentes asociaciones profesionales, códigos de conducta que regulen la recolección y diseminación de los conocimientos tradicionales y la distribución de beneficios (Glowka et al., 1994). En cualquier caso un principio ético que siempre debería primar en la participación en los beneficios, es el de la repatriación de la información: hasta ahora los resultados de las investigaciones con fines científicos, y menos aún los de las comerciales, no se han puesto a disposición de las comunidades de un modo culturalmente apropiado y relevante para ellas (Shanley y Laird, 2002). En cualquier caso ha de considerarse que la transferencia de información a las comunidades puede ayudar a que los recursos biológicos puedan ser mejor conservados por sus custodios o a dar una solución inmediata a un problema acuciante para ellas.

Protocolo de Nagoya

El PN desarrolla en profundidad el régimen de acceso al conocimiento tradicional asociado a la utilización de los recursos gené-

34 Principio decimoprimer Código de Conducta Ética Tkarihwaíé: Ri.

35 Artículo 8 j CDB.

ticos y la participación en los beneficios derivados de su utilización. El Protocolo fue adoptado en octubre de 2010, se encuentra en vigor desde octubre de 2014 y cuenta con 105 Partes³⁶.

Allí se dispone que las Partes adopten medidas para asegurar que el acceso a los conocimientos tradicionales asociados a recursos genéticos en posesión de comunidades indígenas y locales ocurra con su consentimiento fundamentado previo o su aprobación y que se establezcan con éstas condiciones mutuamente acordadas³⁷. A diferencia de lo que sucede con los recursos genéticos, en donde los países deciden si regulan o no su acceso, en el caso del conocimiento tradicional la adopción de medidas es obligatoria, debiendo ser éstas apropiadas y efectivas. Asimismo las Partes, al adoptar medidas, dispondrán sobre su grado de intervención en el proceso de consulta a las comunidades. Así, por ejemplo, ellas podrían establecer simplemente la obligatoriedad de contar con el consentimiento de las comunidades o podrían ir más allá, tutelando a través de un procedimiento administrativo la existencia misma del consentimiento. Sin embargo, la conformidad para autorizar o denegar el acceso al conocimiento tradicional será siempre un derecho exclusivo de las comunidades ya que las Partes no ejercen derechos soberanos sobre él (Gerstetter, 2009).

El Protocolo no especifica cuáles son los requisitos necesarios para obtener el consentimiento fundamentado previo, pero la literatura ha sugerido, entre otros, la necesidad de divulgar la metodología del proyecto, sus posibles consecuencias, la identidad del solicitante, de los socios y/o sponsors del solicitante, la identificación de los beneficios a ser compartidos, los mecanismos para compartirlos y los acuerdos que de ellos se deriven; la indicación de posibles actividades y procedimientos alternativos, e información precisa de usos y de posibles fines comerciales (Firestone, 2003). Es así que estas condicio-

36 Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica. Disponible en: <http://www.cbd.int/information/parties.shtml#tab=2>.

37 Artículo 7 PN.

nes deberán estar establecidas en la legislación nacional. Igualmente, y considerando que el Protocolo no dilucida con qué comunidades se debe negociar y con quién dentro de ellas, o qué hacer en caso de que similar conocimiento se encuentre en posesión de dos o más comunidades, o cómo debe ser la distribución de beneficios dentro de la propia comunidad, carencias por otro lado lógicas, la legislación nacional también deberá regular estos asuntos³⁸.

Con respecto a la distribución de beneficios derivados de la utilización de conocimientos tradicionales asociados a recursos genéticos, el Protocolo dispone que las Partes deban adoptar medidas para asegurar que dichos beneficios se compartan de manera justa y equitativa con las comunidades indígenas y locales poseedoras de dichos conocimientos sobre la base de condiciones mutuamente acordadas³⁹. Aquí también las Partes deben decidir cuál es su nivel de involucramiento, y por tanto decidir si exigen se aporte documentación que acredite la efectiva existencia del consentimiento y de las condiciones mutuamente acordadas, o si, por el contrario, con introducir legislación que establezca que: “se debe compartir los beneficios provenientes de la utilización de los conocimientos tradicionales asociados a recursos naturales con las comunidades indígenas y locales”, la obligación que plantea el Protocolo está satisfecha. Las dos alternativas son posibles.

Finalmente, se debe mencionar que el Protocolo incorporó las esperadas medidas de cumplimiento. Éstas deben ser adoptadas por

38 De las mencionadas dificultades, el PN solo considera una de ellas: el caso en que los mismos conocimientos tradicionales asociados a recursos genéticos sean compartidos por una o más comunidades indígenas y locales en varias Partes, para lo cual establece que dichas Partes procurarán cooperar, según proceda, con la participación de las comunidades indígenas y locales pertinentes, con miras a aplicar el objetivo del Protocolo (art. 11.2 PN).

39 Es importante aclarar que si bien el derecho de las comunidades indígenas y locales a participar en los beneficios que se deriven de la utilización de su conocimiento tradicional está establecido, la forma de concretar tal derecho sigue siendo de difícil realización, en especial en relación con la legitimación para negociar dentro de las comunidades, con qué comunidades negociar y el proceso de negociación en sí mismo (Alexiades y Laird, 2002).

todas las Partes y garantizan que cuando los conocimientos tradicionales asociados a recursos genéticos se utilicen en otra jurisdicción, en el país donde se encuentra el usuario de los conocimientos, se controle que estos hayan sido accedidos de conformidad a la legislación y a los requisitos reglamentarios nacionales de la parte proveedora⁴⁰. Con ello se soluciona uno de los defectos más importantes del CDB, que era precisamente que en la práctica los países donde habitan comunidades indígenas y locales estaban imposibilitados de controlar el acceso y utilización de los conocimientos con las comunidades más allá de sus jurisdicciones.

Tratado Internacional sobre los Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura

Dado que los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura son claves para la erradicación del hambre y la extrema pobreza y que los países dependen en diversa medida de la diversidad fitogenética procedente de otros lugares, los Estados han acordado un régimen internacional para la conservación y la utilización sostenible de los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura. El TIRFAA fue aprobado en 2001 en el seno de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO); entró en vigor en 2004. Actualmente cuenta con 144 Partes⁴¹. En éste se introduce un mecanismo realmente innovador que difiere del principio de negociación bilateral para el acceso a recursos genéticos seguido por el CDB y por el PN; esto es, un sistema multilateral de acceso facilitado y de distribución de beneficios con respecto a 64 cultivos listados en su Anexo I que constituyen, a su vez, el 80% del consumo humano total.

40 Artículo 16 PN.

41 Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. Disponible en: http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/legal/docs/033s-e.pdf.

Como se mencionó anteriormente, el conocimiento tradicional de los agricultores, particularmente de aquellos provenientes de los centros de origen y diversidad, ha sido fundamental para la conservación, el mejoramiento y la disponibilidad de los recursos fitogenéticos⁴². En reconocimiento de ello y con el fin de contrarrestar en el ámbito internacional los derechos de obtentor reconocidos en el Convenio Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales, el TIRFAA establece los denominados “derechos del agricultor”⁴³. Ellos son al menos tres, pero las Partes pueden agregar otros: a) derecho a que los conocimientos tradicionales relativos a los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura sean protegidos; b) a participar equitativamente en la distribución de los beneficios que se deriven de la utilización de esos recursos, y c) a participar en la adopción de decisiones, a nivel nacional, sobre asuntos relativos a la conservación y la utilización sostenible de los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura⁴⁴. El primero de ellos se relaciona con el conocimiento tradicional de los agricultores, quienes pueden ser comunidades indígenas o locales o no. El conocimiento tradicional protegido, a diferencia del CDB, es únicamente el relativo a los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura.

El Tratado es susceptible de varias objeciones en relación con los derechos del agricultor. En primer lugar, no establece quiénes son los sujetos titulares de los derechos ni su materia. En segundo término, delega a secas en los gobiernos nacionales la responsabilidad de hacerlos realidad por los medios que estimen convenientes. En tercer lugar, no explicita mediante qué mecanismos esos derechos deben concretarse. Además, en el caso específico de los conocimientos tra-

42 Un ejemplo de ello son los denominados landraces o variedades del agricultor, cultivos en donde la selección y el mejoramiento por parte del hombre, en un ambiente y cultura específicos, ha permitido que alcancen características específicas de gran valor. Los landraces proveen entre el 5 y el 10% del pool genético utilizado por la industria de mejoramiento de cultivos.

43 Artículo 9.1 TIRFAA.

44 Artículo 9.2 TIRFAA.

dicionales, no establece ningún parámetro de protección. Todo ello ha conducido a que tanto el contenido de los derechos como los medios para realizarlos hayan terminado en una nebulosa y no se hayan concretado en la realidad.

Organización Mundial de la Propiedad Intelectual

Uno de los foros más importantes donde se debate el destino de la protección de los conocimientos tradicionales es el de la OMPI. En su seno, el Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclore (CIG), creado en 2001, estudia diferentes alternativas de salvaguarda y elabora textos para la negociación de uno o varios instrumentos jurídicos⁴⁵ que aseguren, en concordancia con el régimen general de propiedad intelectual, la protección de los conocimientos y las expresiones culturales tradicionales. La importancia del foro es fundamental pues posee peso suficiente como para instaurar un efectivo sistema de protección internacional del conocimiento tradicional. Se podría equilibrar así la ganancia obtenida por los países desarrollados en la OMC con la implementación generalizada del Acuerdo de la OMC sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC) que crea estándares uniformes para la protección de las patentes en todos los países (Mc Mamis, 2007).

El trabajo del CIG comprende los conocimientos tradicionales asociados a la utilización de recursos genéticos, pero también otros saberes relativos al ambiente en general, como los pertinentes a la caza o pesca tradicional o el manejo del agua o del suelo. Su mandato negociador también abarca la protección de las expresiones culturales tradicio-

45 El resultado final de la negociación podría ser la adopción de recomendaciones para los miembros de la OMPI o un acuerdo vinculante para las Partes que decidieran ratificarlo.

nales, o expresiones del folclore⁴⁶, las cuales suelen ser incluidas en el concepto de “conocimientos tradicionales”, aunque la OMPI, a los fines de su trabajo, distingue formalmente entre ambas cuestiones.

La OMPI analiza dos modalidades básicas de protección de los conocimientos tradicionales: por un lado, la positiva, en la que se busca salvaguardar los conocimientos tradicionales mediante la utilización de los mecanismos jurídicos existentes, y confiere derechos a las comunidades sobre sus conocimientos y recursos concretos para defenderlos. Dentro de ella se barajan tres posibilidades: la primera resguardaría el conocimiento mediante la utilización de las propias leyes de propiedad intelectual y la enervación del resto del sistema jurídico vigente. Dentro de esta opción cabría, por ejemplo, otorgar una patente a una comunidad cuyos miembros se hubieran asociado bajo una forma legalmente reconocida y la hubieran solicitado conjuntamente.

Si bien ello podría sortear el escollo de contar con un solicitante cierto y definido, la solución es precaria. El conocimiento tradicional es el resultado de una experimentación colectiva que trasciende la simple asociación circunstancial de miembros de una comunidad (Hernández-Truyol y Powell, 2009). Persisten además cuestiones complejas de difícil solución; una de ellas se relaciona con la dificultad de que los conocimientos tradicionales puedan cumplir con el requisito de aplicabilidad industrial⁴⁷. Otra se refiere al límite temporal de protección que otorga una patente: un máximo de 20 años que no responde a las preocupaciones reales de protección de las comunidades y pueblos.

Una segunda vía dentro de la modalidad positiva sería la utilización del régimen general de contratos del Derecho civil. En esta vía, el acceso a los conocimientos tradicionales y la distribución de beneficios se acordarían libremente por las Partes. Esta posibilidad supone limitaciones en relación con la asimetría de poder y capacida-

46 Por expresiones de folclore se entienden las maneras en que se manifiesta la cultura tradicional, incluyéndose en éstas la danza, la música, el arte, los diseños, los cuentos, las ceremonias, etc.

47 Que la invención conduzca a la obtención de un resultado o de un producto industrial.

des que existe entre ambos contratantes, el principio de libertad de la voluntad que permitiría a los usuarios del conocimiento no acordar si no lo desean, y aun así continuar usufructuando el conocimiento, y la imposibilidad de que los herederos de los miembros contratantes de la comunidad continúen en los derechos de quienes pactaron.

Por último, y dentro de la protección positiva, se ha analizado la posibilidad de crear un nuevo sistema de derechos sui generis independiente y específico para la protección de los conocimientos tradicionales. En esta alternativa se erige la posibilidad de adoptar leyes específicas que regulen el acceso al conocimiento tradicional asociado a la utilización de recursos genéticos. En ese caso se instituyen titulares del conocimiento, requisitos para su acceso y utilización, reglas para la distribución de beneficios, beneficiarios, derechos que concede, extinción de los derechos, etc. La Ley N° 27811 de 2002 de Perú sobre el Régimen de Protección de los Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas vinculados a los Recursos Biológicos se enmarca dentro de este grupo.

Por otro lado, la OMPI analiza la modalidad preventiva o defensiva de protección de los conocimientos tradicionales. Basada en una serie de medidas posibles, esta alternativa busca evitar se otorguen derechos de propiedad intelectual indebidamente; es decir, cuando la innovación a proteger se ha realizado a partir del conocimiento tradicional. Como estas medidas no obstaculizan el uso indebido de los conocimientos tradicionales deben complementarse con alguna de las alternativas de la modalidad positiva. El modo preventivo puede incluir tres tipos de medidas: las bases de datos que permiten identificar el estado del arte y por lo tanto facilitan a los examinadores de patentes la evaluación de los requisitos de novedad y nivel inventivo⁴⁸;

48 La OMPI, por ejemplo, ha incluido en el sistema Clasificación Internacional de Patentes (CIP), el principal instrumento de búsqueda técnica de patentes, mayor información sobre productos medicinales basados en extractos vegetales, aumentándose así las posibilidades de que los examinadores puedan reconocer fácilmente el estado del arte para una invención reivindicada. Otro ejemplo se halla en la Biblioteca Digital sobre Conocimientos Tradicionales de la India: la base

el establecimiento del denominado requisito de divulgación⁴⁹ como parte del procedimiento de otorgamiento de derechos de propiedad intelectual, y el pacto entre los miembros de la comunidad respecto a mantener en secreto el conocimiento tradicional común.

La modalidad y las medidas presentan, sin embargo, sus dificultades pues si bien las bases de datos pueden ayudar a impedir el otorgamiento erróneo de patentes, aun así estas podrían otorgarse si se ha accedido al conocimiento tradicional a partir de información existente en libros o documentos. Asimismo, esta modalidad no garantiza la participación de los pueblos y comunidades en los beneficios derivados de su conocimiento ni la posibilidad de que ellas mismas sean titulares de algún tipo de derecho sobre su conocimiento tradicional. Por último, si se trata de la alternativa de resguardar el conocimiento tradicional mediante el secreto, su cumplimiento se complica en el caso de existir muchos miembros en la comunidad o varias comunidades.

Actualmente, el CIG ha avanzado un texto borrador que contiene principios y artículos sobre la protección del conocimiento tradicional⁵⁰. El documento no constituye un texto de negociación formal sino que guía el trabajo del CIG y permite entrever los lineamientos que podría seguir un futuro régimen en la materia. Los elementos clave que se distinguen son los siguientes: a) el objetivo del régimen ha de ser proporcionar medios a los beneficiarios para impedir la apropiación indebida o ilegal y el uso indebido de sus conocimientos tradicionales; algunas alternativas de redacción son más específicas y

contiene 34 millones de páginas de información normalizada sobre unas 2.260.000 formulaciones medicinales formuladas en sánscrito, árabe, persa, urdu y tamil. La consulta obligada de la base, que se presenta en inglés, francés, alemán, español y japonés, permite a la Oficina India de Propiedad Intelectual evaluar fácilmente los inventos reivindicados asociados al uso de la medicina tradicional.

49 El requisito de divulgación obliga al solicitante de un derecho de propiedad intelectual a declarar si el invento está relacionado con conocimientos tradicionales y, en caso afirmativo, su fuente, existencia del consentimiento fundamentado previo y de condiciones mutuamente acordadas.

50 Organización Mundial de la Propiedad Intelectual. Disponible en: http://www.wipo.int/meetings/en/doc_details.jsp?doc_id=276361.

se refieren claramente a impedir la concesión de derechos de patentes erróneos sobre conocimientos tradicionales asociados a recursos genéticos y/o derechos de propiedad intelectual sobre conocimientos tradicionales en general; b) se facilita por primera vez en el plano internacional definiciones sobre “conocimientos tradicionales”, “apropiación indebida”, “apropiación ilegal”, “uso indebido” y “uso/utilización”; c) se lista el contenido de los derechos de las comunidades sobre sus conocimientos; estos son: mantener, controlar, usar, desarrollar, autorizar o denegar el acceso y la utilización, recibir una participación justa y equitativa de los beneficios derivados de su uso y derecho moral de atribución; d) se propone la protección del conocimiento mediante la creación de bases de datos, éstos serán aportados voluntariamente por las comunidades y se vislumbra diferentes sujetos habilitados para acceder a su contenido –desde el público en general hasta las oficinas de propiedad intelectual–, persiguiéndose fines alternativos y complementarios que van desde impedir, gracias a su consulta, el otorgamiento erróneo de derechos de propiedad intelectual, y más precisamente de patentes, hasta su conservación y mantenimiento, y e) se incorpora el requisito de divulgación que obliga al solicitante de un derecho de propiedad intelectual a declarar si el invento está relacionado con conocimientos tradicionales y, en caso afirmativo, su fuente, existencia del consentimiento fundamentado previo y de condiciones mutuamente acordadas, previéndose diferentes consecuencias en caso de manifestarse falsa información.

Organización Mundial del Comercio

La OMC es el foro internacional donde se acuerdan las normas por las que se rige el comercio multilateral. Dichas normas constituyen los denominados Acuerdos de la OMC que presentan una particularidad que los diferencia del resto de los convenios administrados por el sistema de Naciones Unidas. Esta particularidad es que consti-

tuyen un “paquete único”. Ello consiste en que se deben aceptar todos y cada uno de los acuerdos tal y como están para ser parte del sistema de la OMC, y para, en la práctica, poder establecer relaciones comerciales con los Estados Unidos, el país promotor de la Organización.

Uno de los acuerdos pilares del sistema de comercio internacional es el ADPIC. Mediante dicho Acuerdo, el régimen de la propiedad intelectual con sus características actuales se expandió a todos los países parte de la OMC. El ADPIC se configuró a partir de los intereses de las corporaciones multinacionales (Gad, 2003) y de los países desarrollados, en especial de los Estados Unidos⁵¹. Su gran victoria fue hacer orbitar los derechos de propiedad intelectual alrededor del comercio internacional e imponer la noción del “paquete único”. A partir de allí la observancia uniforme del régimen por parte de todos los países estaría garantizada.

El ADPIC faculta a los miembros a excluir de la patentabilidad a las plantas, a los animales y a los procedimientos esencialmente biológicos para la producción de plantas o animales, obligándolos a cambio a establecer un sistema eficaz de protección respecto a las obtenciones vegetales, el cual podrá consistir en un sistema *sui generis*, un sistema de patentes o una combinación de los mismos⁵². El problema respecto al conocimiento tradicional radica en que el ADPIC solo reconoce una forma particular de conocimiento: el occidental, que lleva a lograr una obtención vegetal, pero desconoce a otras, en este caso, al conocimiento tradicional de los agricultores que seleccionan, mejoran y producen diversas variedades de cultivos sobre los cuales se alcanzan también las obtenciones vegetales (Posey y Dutfield, 1996). El ADPIC además abre las puertas al otorgamiento de patentes sobre

51 La línea de base de los Estados Unidos en el Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT) –General Agreement on Tariffs and Trade (GATT)– era que si otros países querían negociar con ellos, estos tendrían que adoptar el régimen de los Estados Unidos en relación a la propiedad intelectual, lo cual era contrario a sus costumbres y permitía la adquisición de los recursos genéticos y culturales (Whitt, 2009).

52 Artículo 27.3.b ADPIC.

la vida al incluir como materia patentable a los microorganismos y a los procedimientos no biológicos o microbiológicos⁵³, siempre que puedan considerarse “inventados”⁵⁴.

El artículo 27.3.b del ADPIC está bajo revisión desde el año 1999. Un punto crítico bajo análisis es la relación aparentemente antagónica que existe entre el ADPIC y el CDB y la protección de los conocimientos tradicionales y el folclore. La Declaración Ministerial de apertura de la Ronda de Doha (adoptada el 14 de noviembre de 2001) encomienda al Consejo del ADPIC esa tarea⁵⁵. En ese marco los países en desarrollo, y en particular India, Brasil, Colombia, Cuba, Ecuador, Indonesia, Perú, Tailandia y Kenia en representación del Grupo Africano, solicitan no solo la revisión del artículo 27.3.b sino también la introducción de un nuevo artículo, el 29bis, que obligue, en el marco del otorgamiento de una patente, a divulgar el origen de los recursos genéticos en la solicitud junto con la conformidad del consentimiento informado previo y las condiciones mutuamente acordadas; y si la invención se hubiera basado en conocimientos tradicionales, a presentar el consentimiento de las comunidades implicadas.

A este respecto Suiza ha propuesto se modifique el Tratado de Cooperación en materia de Patentes de la OMPI (y también, por referencia, el Tratado sobre Derecho de Patentes de la OMPI) con el objetivo de que los países puedan exigir en sus propias legislaciones nacionales que cuando se solicite una patente se divulgue si se han utilizado conocimientos tradicionales y su origen. La falta de cumplimiento imposibilitaría conceder el derecho solicitado. Por su parte, la Unión Europea si bien apoya en principio la divulgación de la fuente,

53 Artículo 27.3.b ADPIC.

54 Lo “inventado” se juzga siguiendo los criterios establecidos en el caso judicial *Diamond con Chakrabarty*. En 1980, la Corte Suprema de los Estados Unidos sentó como precedente la posibilidad de patentar organismos genéticamente modificados al sostener que una bacteria podía considerarse inventada porque poseía características marcadamente diferenciadas de las que se encontraban en la naturaleza y era susceptible de tener una utilidad.

55 Organización Mundial del Comercio. Disponible en: https://www.wto.org/english/tratop_e/trips_e/art27_3b_background_e.htm.

estima que las consecuencias jurídicas ante la falta de cumplimiento del requisito no deberían incluirse en el régimen de patentes sino fuera de él. Por último, Estados Unidos no apoya la divulgación obligatoria de la fuente del conocimiento tradicional; más bien estima que tal divulgación podría exigirse a través de las propias leyes nacionales del país donde habitan las comunidades o por medio de arreglos contractuales entre los proveedores del conocimiento tradicional y los usuarios.

Conclusiones

El reclamo de los pueblos indígenas y las comunidades locales respecto a la necesidad de proteger sus conocimientos tradicionales se ha abierto paso en el ámbito internacional y varios foros han incorporado en su agenda el análisis y debate sobre la cuestión. En términos generales, se puede aseverar que existe mayor conciencia sobre el tema y un mayor grado de protección de los conocimientos. Sin embargo, los avances van ligados al peso político y negociador que los países en desarrollo y sus pueblos y comunidades puedan permitirse en un determinado proceso internacional. Así, por ejemplo, se observa que en los foros sobre conservación de la diversidad genética y fitogenética donde estos países tienen cierto poder y las minorías posibilidades reales de participación el progreso ha sido mayor, lográndose incorporar en el ámbito del CDB, el PN y el TIRFAA disposiciones que propenden a la salvaguarda de los conocimientos.

Sin embargo, estos convenios de avanzada, con la excepción del PN, y hasta cierto punto, enfocan la protección del conocimiento tradicional únicamente desde el punto de vista de la legislación nacional de acceso, olvidando establecer obligaciones que manden a los países en donde se utiliza el conocimiento tradicional a verificar que su acceso haya sido legal. Tanto el CDB como el TIRFAA abordan una sola cara de la moneda: la del acceso al conocimiento tradicional, y no la

otra: la del control de su utilización. Y si bien es necesario y acertado que los gobiernos de los Estados donde habitan las minorías adopten medidas que manden acceder al conocimiento con el consentimiento de sus poseedores, ello no es suficiente.

Por otro lado, si bien el CDB y el TIRFAA avanzan en la protección de los conocimientos tradicionales, las disposiciones que articulan obligaciones no son taxativas. Estas en realidad no hacen otra cosa que establecer principios generales dejando una gran flexibilidad a las Partes para que decidan cómo implementarlas. Inclusive se puede llegar a afirmar que poseen características externas que las hacen parecer vinculantes, pero su verdadera naturaleza es en realidad la de un *soft law*; es decir, una guía que inspira acciones o políticas a las Partes sin tener un carácter realmente obligatorio (Harrop y Pritchard, 2011).

El PN es, sin dudas, una instancia superadora de ambos. En él claramente se obliga a las Partes a adoptar medidas que aseguren que el acceso al conocimiento tradicional se realice con el consentimiento fundamentado previo de las comunidades indígenas y locales y que los beneficios derivados de su utilización se compartan de manera justa y equitativa con ellas sobre la base de condiciones mutuamente acordadas⁵⁶. Este es hasta el momento el mayor nivel de salvaguarda que existe a nivel internacional para los conocimientos tradicionales asociados a los recursos genéticos. Y aun así, reconociendo todo su mérito, no se puede dejar de observar que el Protocolo no pudo alcanzar, con respecto a los conocimientos tradicionales, el nivel de control que sí alcanzó para los recursos genéticos. Con respecto a estos últimos, establece no solo medidas de cumplimiento tendientes a verificar que los recursos que se utilizan hayan sido accedidos de conformidad con el consentimiento fundamentado previo de la parte proveedora y se hayan establecido condiciones mutuamente acordadas⁵⁷, sino que también obliga a designar un punto de verificación encargado de recolectar información relacionada con el consen-

56 Artículos 7 y 5.5 PN.

57 Artículo 15.1 PN.

timiento, la fuente del recurso genético, las condiciones mutuamente acordadas y/o con la utilización de recursos genéticos⁵⁸. Mediante dicha obligación el PN introdujo el famoso requisito de divulgación para los recursos genéticos. Al contrario, para los conocimientos tradicionales no fue tan ambicioso pues si bien obliga a adoptar medidas para asegurar que se haya accedido a los conocimientos tradicionales con el consentimiento fundamentado previo de las comunidades y que se hayan establecido con ellas condiciones mutuamente acordadas⁵⁹, no incorpora el ansiado requisito de divulgación. Es por ello que los países en desarrollo, los pueblos y las comunidades continúan pidiendo esta condición en cada proceso de negociación en el que participan.

Por otro lado, si se analizan los foros y procesos donde se negocian acuerdos relativos a la propiedad intelectual y al comercio, donde el peso de la decisión se encuentra en los países desarrollados y los acuerdos que allí se alcanzan poseen verdadero poder vinculante, se debe concluir que la protección de los conocimientos tradicionales es inexistente. Si se compara la OMPI con la OMC se percibe mayor inclinación para su salvaguarda en la primera. Al menos en ella se ha conformado un grupo de trabajo especializado, el Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, CIG, y después de más de 15 años se ha logrado elaborar un texto borrador con principios y artículos que podrían guiar un futuro régimen de protección de los saberes.

Es difícil imaginar que la OMC incorpore en un futuro próximo cualquier nivel de protección para los conocimientos tradicionales. Ello explica por qué los países en desarrollo, los pueblos y las comunidades temen que este instrumento vacíe de contenido los logros alcanzados en el CDB, el TIRFAA y el novedoso PN. También aclara por qué los países en desarrollo insistieron hasta última hora, durante las negociaciones del PN, en que el punto de verificación para

58 Artículo 17.1.a.i PN.

59 Artículo 16.1 PN.

recursos genéticos fuera precisamente las oficinas de patentes⁶⁰, y por qué algunos países donde habitan pueblos indígenas y comunidades locales ancestrales, como Perú, se han adelantado y han designado a sus propias oficinas de propiedad intelectual como puntos de verificación del legal uso del conocimiento tradicional.

Para concluir, se debe señalar que el desafío de proteger el conocimiento tradicional asociado a la utilización de recursos genéticos persiste. La pieza fundamental para armar el puzzle se encuentra en el ámbito del sistema de derechos de propiedad intelectual y en la posibilidad de establecer el deseado y controvertido requisito de divulgación. La importancia de alcanzar una solución en este ámbito es clave. Allí se podría equilibrar la asimetría creada por el ADPIC y proveer a los pueblos y las comunidades con alguna herramienta útil que permita defender sus conocimientos tradicionales y favorecerse de los beneficios que de estos se deriven. Complementariamente convendría analizar la posibilidad de configurar un sistema sui generis de derechos para la protección de los recursos culturales y biológicos de los pueblos y comunidades, teniendo en cuenta que en la valoración y protección de los conocimientos, es decir, de su cultura, no se socave aquello mismo que se desea salvaguardar.

60 Finalmente no lo lograron y el punto de verificación puede ser libremente designado siempre y cuando cumpla con las características del artículo 17.1.a.iv del PN.

Bibliografía

Aguilar, G. (2001). "Access to genetic resources and protection of traditional knowledge in the territories of indigenous peoples". *Environmental Science & Policy*, 4 (4-5), 241-256.

Alexiades, M. y Laird, S. (2002). "Laying the foundation: equitable biodiversity research relationships". En Laird, S. (ed.). *Biodiversity and Traditional Knowledge. Equitable Partnerships in Practice* (pp. 3-15). London y Sterling, VA: Earthscan.

Castree, N. (2003). "Bioprospecting: from theory to practice (and back again)". *Transactions of the Institute of British Geographers*, 28 (1), 35-55.

Cordell, G. (2000). "Biodiversity and drug discovery: a symbiotic relationship". *Phytochemistry*, 55 (6), 463-480.

Cottier, T. (1999). "The Protection of Genetic Resources". En Abbot, F, Cottier, T. y Gurry, F. (eds.). *The International Intellectual Property System: Commentary and Materials*. The Hague: Kluwer Law International.

Ellen, R. y Harris, H. (2000). "Introduction". En Ellen, R., Parkes, P. y Bicker, A. (eds.). *Indigenous environmental knowledge and its transformations* (pp. 1-34). Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

Firestone, L. (2003). "Consentimento prévio informado, princípios orientadores e modelos concretos". En Lima A. y Bensusan, N. (eds.). *Quem Cala Consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais* (Documentos ISA 8). São Paulo: Instituto Socioambiental.

Gad, M. (2003). "Impact of Multinational Enterprises on Multilateral Rule Making: The Pharmaceutical Industry and the TRIPS Uruguay Round Negotiations". *Law and Business Review of the Americas*, 9(4), 667-674.

Gerstetter, C. (2009). "Sharing the Benefits of Using Traditionally Cultured GRs Fairly". En Kamau, E. y Winter G. (eds.). *Genetic Resources, Traditional Knowledge & The Law. Solutions for Access and Benefit Sharing* (pp. 349-363). London y Sterling, VA: Earthscan.

Glowka, L., Burhenne-Guilmin, F. y Synge, H. (1994). *A Guide to the Convention on Biological Diversity*. Gland y Cambridge: IUCN.

Gupta, R. y Balasubrahmanyam, L. (1998). "The turmeric effect". *World Patent Information* 20(3-4), 185-191.

Harrop, S. y Pritchard, D. J. (2011). "A hard instrument goes soft: The implications of the Convention on Biological Diversity's current trajectory". *Global Environmental Change*, 21(2), pp. 474-480.

Haugen H. (2006). "Traditional Knowledge and human rights". *The Journal of World Intellectual Property*, 8(5), 663-677.

Hernández-Truyol, B. y Powell, S. (2009). *Just Trade: A New Covenant Linking Trade and Human Rights*. New York y London: New York University Press.

Mc Mamis, C. (2007). "Biodiversity, Biotechnology and Traditional Knowledge Protection: Law, Science and Practice". En McMamis, C. (ed.). *Biodiversity and the Law: Intellectual Property, Biotechnology and Traditional Knowledge* (pp. 1-23). London y Sterling, VA: Earthscan.

Mooney, P. (2000). "Why I call it biopiracy". En Svarstad, H. y Dhillon, S. (eds.). *Responding to Bioprospecting: From Biodiversity in the South to Medicines in the North* (pp. 37-44). Oslo: Spartacus Press, AS.

Picart, C. y Fox, M. (2014). "Beyond Unbridled Optimism and Fear: Indigenous Peoples, Intellectual Property, Human Rights and the Globalisation of Traditional Knowledge and Expressions of Folklore: Part II". *International Community Law Review*, (16), 3-37.

Posey, D. y Dutfield, G. (1996). *Beyond Intellectual Property Rights: Towards Traditional Resource Rights for Indigenous and Local Communities*. Ottawa: IDRC.

Posey, D. (2002). "Commodification of the sacred through intellectual property rights". *Journal of Ethnopharmacology*, 83 (1-2), 3-12.

Shanley, P. y Laird, S. (2002). "Giving back: making research results relevant to local groups and conservation". En Laird, S. (ed.). *Biodiversity and Traditional Knowledge. Equitable Partnerships in Practice* (pp. 102-124). London y Sterling, VA: Earthscan.

Whitt, L. (2009). *Science, Colonialism and Indigenous Peoples: The Cultural Politics of Law and Knowledge*. New York: Cambridge University Press.

Los migrantes indígenas y sus utopías. El caso de los indígenas migrantes del estado plurinacional de bolivia y su relación con el estado argentino.

Diego Fernando Bermeo

Introducción

La migración transnacional y especialmente la limítrofe, ha sido estudiada en las investigaciones académicas, como grupos homogéneos culturalmente. Pero en los últimos años, han surgido trabajos que reconocen la diversidad cultural que la misma contiene y la desigualdad social en la que viven (Grimson, 1999, Grimson y Jelin, 2006, Pizarro, 2011, Caggiano, 2010, Pizarro, 2011^a y 2011^b).

Desde que empiezan los estudios sobre la migración limítrofe y especialmente la boliviana, se aborda a este grupo étnico, reconociendo la diversidad cultural que posee, primero fue teniendo en cuenta las regiones de origen de las que provienen, lenguas, folclores, y últimamente, se empieza a tener en cuenta las identidades y culturas a las que adscriben.

Tomaremos para este trabajo, los indígenas migrados del Estado Plurinacional de Bolivia (a partir de ahora E.P.B.) que residen en barrios de las localidades de Melchor Romero, Villa Elvira, y Abasto.

Localidades periurbanas y urbanas del partido de La Plata, en la provincia de Buenos Aires en la República Argentina

El presente artículo busca analizar procesos de relación con el Estado y las luchas por los derechos y acceso a los mismos, a través de la participación en organizaciones gremiales, sociales y culturales.

En ese sentido analizaremos, las políticas públicas en la región, exploraremos los usos de los Censos y las funciones que cumplen el Consejo Indígena y otras organizaciones estatales, como el Consejo Consultivo y Participativo Indígena y el Instituto Nacional Asuntos Indígenas y como se manifiestan estas prácticas estatales en los territorios donde hoy habitan.

Por otro lado, tendremos en cuenta las estrategias interculturales que realizan estos grupos para lograr sus objetivos, sobre todo en el ámbito de la educación, justicia y salud.

Partimos de pensar a la Argentina como país pluriétnico, pluricultural, plurinacional y plurilingüe, por tanto, reconocemos la existencia de pueblos indígenas antes de la llegada de los conquistadores y hasta nuestros días.

Las migraciones internacionales y dentro de estas las indígenas, generaron la reetnización de grupos nativos y migrantes que hasta ese momento se auto adscribían como argentinos o bolivianos.

Este proceso tomó vertiginosidad desde el inicio del proceso que lleva a la presidencia a Evo Morales Ayma. A partir de ese momento grupos migrantes en la región, que no se adscribían como pertenecientes a un pueblo indígena, empiezan a identificarse con estas identidades.

Surgieron allí quienes se adjudicaron potestad de acreditación de lo “indígena” o del “ser indígena”, estos “censores de identidad” (Tamagno, 2001) que tuvieron y tienen gran influencia en las políticas públicas destinada a estos grupos.

A partir del año 1994 y en relación con el cambio de la Constitución Nacional, surgen diversas políticas públicas vinculadas al reconocimiento de la existencia de estos grupos, pero estos grupos

migrantes transnacionales son escasamente reconocidos, sobre todo en el acceso a las políticas públicas diseñadas por el Estado para grupos indígenas.

Por lo tanto es central analizar los procesos de relación con el Estado y las luchas por los derechos y acceso a los mismos, a través de la participación en organizaciones gremiales, sociales y culturales y el papel que cumple los debates que se llevan a cabo en el EPB.

Centramos los debates en el periodo 2003 al 2015 en la región de la ciudad de La Plata y conurbano bonaerense.

Metodología

Para este trabajo, realizamos 10 entrevistas en profundidad, a dirigentes nacidos en el E.P.B. o dirigentes que son primera generación nacida en el país de padres migrados de Bolivia, cuya característica era que adscribían a una identidad indígena y el reclamo por sus derechos como tales en la Argentina.

En el caso de los dirigentes nacidos en el país producto de la migración de sus padres, estos empiezan a adscribir como indígenas después de décadas de negación de sus padres de dichas identidades y culturas.

Seis de los entrevistados son quechuas y 4 aimaras, trabajan en la construcción 3, 3 en talleres textiles y 4 en las zonas rurales del partido de La Plata. De los 10 entrevistados 3 eran nacidos en el país, estos eran considerados por las organizaciones que representan como “bolivianos” pues tienen información diaria del proceso político boliviano.

Estos dirigentes fueron parte de redes de articulación para visibilización en la región e la realidad política en el EPB. Incorporando a la región la difusión del proyecto etnopolítico del Buen Vivir.

Por otro lado, los entrevistados, valorizan los derechos que tienen en el país lo cual produce que tengan mejores condiciones de vida

que en el EPB, esto es otra de las causas para su participación política, gremial y cultural en la región.

Con respecto a la bibliografía producto de investigaciones sobre indígenas migrados internacionalmente, no existen muchas investigaciones sobre indígenas migrantes transnacionales o limítrofes a nuestro país, no es una categoría muy desarrollada por las investigaciones de las ciencias sociales, sólo un trabajo de Caggiano (2010) hace referencia sobre la vida de los aimaras en la ciudad de Buenos Aires y los trabajos sobre grupos quechuas en la Patagonia de Baeza (2015), a pesar que ya existen muchos representantes de pueblos indígenas en las diversos espacios estatales argentinos y de la provincia de Buenos Aires en particular, de hijos de migrantes indígenas nacidos en el E.P.B.

Por último, los procesos que analizamos, son producciones que se realizan en espacios urbanos y periurbanos de la ciudad de La Plata.

Los procesos de retnización en la región y las políticas de Estado

Los procesos que analizamos están en relación con las políticas de Estado que se generan como demandas producidas por las organizaciones intervinientes en estos procesos. Estas se traducen en políticas públicas, que por lo general, van a reinterpretar términos y conceptos de los grupos y de la academia.

Por ejemplo el concepto de comunidad y la existencia de la misma son debatidos al interior de estos grupos, la academia y los agentes estatales, debatiendo la caracterización de las mismas por lo general idealizadas, fosilizadas, ahistóricas y apolíticas.

Estos grupos, no sólo son obligados a dar cuenta de su “indianidad”, estipulando cantidad de miembros de la comunidad, espacio y vecindad, lenguas, relación con las ceremonias, prácticas culturales, entre otros elementos que indicarían la existencia en esos grupos de indígenas.

Las políticas estatales suelen ignorar el desarrollo de la cuestión indígena, que en los últimos años, toma visibilización, producto de luchas por los derechos de estos grupos, estas luchas fueron realizadas de formas heterogéneas e hicieron que estos grupos vayan adscribiéndose de forma compleja y diversa a estas identidades. Este proceso no fue, ni es, un proceso homogéneo (Walsh, 2008^a b y c; Quijano, 2000, 2003, 2014; Stavengahen, 1984, 2004 y 2008).

Aunque aún no hay demasiadas investigaciones sobre el tema en la Argentina, estos procesos políticos que se realizaron y realizan en el país, generan diversas preocupaciones académicas en el campo de la Antropología, Sociología de la Cultura, Historia, Geografía y en las Ciencias Sociales en general en los últimos 30 años. Así fue que se generó y desarrolló la llamada cuestión indígena, en relación a la cuestión urbana y la cuestión migrante. Que lograron en algún caso, avanzar en aportar a legislaciones nacionales e internacionales.

Algunos trabajos desde la Antropología como los de Cardoso de Oliveira (1971) señalan que en Brasil, algunos grupos de individuos descendientes de etnias desaparecidas apelan a su historia y se representan como categoría étnica para afirmar la posesión de derechos específicos.

Desde la Sociología de la Cultura, Raymond Williams (1988) diferencia lo “arcaico”, lo “residual” y lo “emergente” para subrayar el carácter procesal del patrimonio cultural en sociedades contemporáneas. Lo “arcaico” es lo que pertenece al pasado y es reconocido como tal por quienes hoy lo reviven, casi siempre de un modo deliberadamente especializado. En cambio lo “residual” da cuenta a todo lo construido en el pasado, aún vigente en los procesos culturales. Lo “emergente” marca aquellos significados y valores creados en la actualidad, y las consiguientes nuevas prácticas y relaciones sociales.

Tomando la idea de “arcaico” tradicionales no existen en estos procesos de reetnización, pero vemos que lo transforman en un capital simbólico, al cual se acude en búsqueda de elementos que puedan ser puestos en funcionamiento según la necesidad.

El papel de los Jóvenes en los procesos de reetnización

Los jóvenes⁶¹, suelen a pesar que sus padres realizan o realizaron el proceso de reetnización en el proceso de migración, incorporarse de formas diversas al mismo. Por un lado, la familia formó a los jóvenes incorporándolos a los procesos propios que vivían en el proceso de reetnización. Por el otro lado, aún persiste en algunas familias, personas que suelen intentar que los jóvenes se adapten a la comunidad receptora a partir de abandonar identidades previas, a partir de esto, los padres no les enseñan ni la lengua y sólo parte de su cultura, expresiones artísticas-culturales y ceremonias. En este caso vemos en los grupos, que el proceso de reetnización está en relación con la información que proviene del Estado Plurinacional de Bolivia a través de las redes sociales.

Mientras las generaciones previas a este proceso migratorio, buscan espacios en el Estado a través del acercamiento a los partidos políticos tradicionales y movimientos sociales que administran programas sociales⁶², los jóvenes empiezan su proceso relacionando la lucha por derechos y/o accesos a los mismos, tanto para migrantes, indígenas y jóvenes en general.

En esta franja etaria, las prácticas que suelen realizar son actividades con otros grupos de jóvenes, lo que produce en estos grupos relaciones más horizontales. Los liderazgos suelen por lo general, ser asignados con procesos democráticos, participativos y horizontales como asambleas.

Entre los adultos por el contrario, las relaciones son definidas por la mayoría de los entrevistados como complejas y conflictivas. Según estos, se disputan los territorios y las tradiciones políticas en la zona,

61 Los jóvenes menores de 30 años, en su mayoría son nacidos en Argentina y en la zona donde habitan y su vínculo con el EPB, es próximo por los contactos por paisanaje ya que los barrios que viven en la región, suelen ser fundados por grupos migrantes provenientes de las mismas regiones en el EPB y con el país de origen de sus padres por las redes sociales, a través del contacto con sus familiares o amigos.

62 Como las cooperativas de empleo, de mujeres, Asignación Universal por Hijo, etc.

según los jóvenes, estas prácticas “tradicionales de hacer política”, fomentan las divisiones entre “boliviano” e “indígenas”, “bolivianos” y “paraguayos” y migrantes y argentinos.

Superadas estas diferencias, los adultos suelen ver positiva estas experiencias sumando los “otros” de los barrios “otros”.

Cabe destacar, que los jóvenes y adultos líderes indígenas migrantes, suelen valorizar la participación en el Estado y han ganado espacios en los CPI representando a Kollas o Guaraníes.

El Estado y los procesos de retnización algunas interpretaciones

Es a partir de los años 1970 que hubo un ascenso de la etnicidad en distintas partes del mundo, proceso que se produce en grupos subalternos y en las elites que históricamente se identificaban homogéneamente con un grupo étnico.

En los años ochenta la identidad colectiva, empieza a ser pensada como una consecuencia de las relaciones históricamente condicionadas y no como una especie de esencia grupal (De la Peña 1995)

El resurgimiento de las identidades indígenas en América Latina se puede explicar, teniendo en cuenta dos corrientes, por un lado, una corriente manifiesta que este proceso es producto de las transformaciones estructurales, y otra, que plantea que es la conducta intencional de los actores. Estas corrientes están en relación con los posicionamientos políticos de los intelectuales frente al resurgimiento de las etnicidades.

En Argentina como en América Latina, los procesos de etnización fueron acompañados ya en los años 90 del siglo pasado, con la organización a los repudios a los Festejos del Quinto Centenario de la Conquista de América, en el año 1992, destacándose las movilizaciones en Quito el mismo año, los levantamientos de Chiapas en el año 1994, aunque previamente en la década del 80, el premio Nobel de la

Paz a Rigoberta Menchu, las manifestaciones mapuches en Chile y el proceso boliviano desde fines de los 80 hasta la llegada al poder de Evo Morales Ayma. Estos procesos complejos, influyeron en la consideración por parte de los movimientos sociales y el mundo académico del sujeto político indígena (Quijano, 2003 y Bengoa, 2000).

Podemos decir que desde las experiencias de la década de la década del 80, los grupos indígenas en la Argentina han entablado relación con grupos campesinos y urbanos, hasta nuestros días, como son los movimientos por viviendas, hábitat, trabajo, acceso a políticas públicas, tierras para trabajar, territorios ancestrales, etc.

El aporte más significativo del zapatismo, son los Movimientos Autonomistas en Argentina, estos se desarrollaron en sectores urbanos y buscaron desarrollar prácticas que buscaban no vincularse a cogobernar crisis de los partidos políticos tradicionales, sino ser parte de los Movimientos Sociales, en una línea de ruptura y continuidad con estas prácticas (Zibechi, 2008)

Sin lugar a dudas, las experiencias de Chiapas abrieron debates sobre el lugar del indígena en los intelectuales latinoamericanos hasta nuestros días. Es allí, que se desarrollan la mirada etnomarxista de Díaz Polanco (1995) que influye en el continente sobre las miradas de clase sobre el proceso. Los aportes de Medina (1990) que plantea que el análisis de lo étnico complementa el estudio de las clases sociales en el campo. López y Rivas (1992, 1995, 1998) analizan lo étnico y denomina a los procesos que estos llevan a cabo como “procesos nacionalitarios” y los piensa en el contexto del capitalismo neoliberal que los pone como “emergentes”. Se abren en el continente los debates entorno a lo étnico y a la relación con los procesos identitarios, esto generó producciones teóricas que vinculan estos procesos étnicos con la construcción de la nación desde perspectivas etnopopulistas (Del Val Blanco, 1990).

Las experiencias indígenas previamente mencionadas en el continente, abren los debates sobre la nación y su construcción: siendo central para este debate, el lugar de los pueblos indígenas y no indíge-

nas y de qué forma esta se llevaría a cabo. En la Argentina actual, los movimientos sociales y políticos, están incorporando estos grupos con dispar eficacia e intencionalidad política.

Surgieron tres líneas para abordar estos análisis: una de éstas líneas es a través de las movilizaciones étnicas autónomas y otra, toma como fuente simbólicas para el desarrollo las identidades nacionales, que por lo general, están pensadas por la influencia del proceso boliviano. La tercera línea, plantea los procesos políticos producidos por el intercambio⁶³ interétnico que se producen en los territorios.

Aunque estas posturas se plantean desde “tribus” intelectuales que luchan por las hegemonías en la academia, los movimientos sociales e indígenas suelen combinar ambas posturas para construir sus prácticas políticas

Estos debates de intelectuales, suelen intervenir en las prácticas de los movimientos sociales y políticos, aunque estos grupos están hegemónizados por las concepciones tradicionales, que en muchos casos, obturan el desarrollo de la construcción de un proyecto y programa indígena con autonomía de los grupos hegemónicos.

Algunos entrevistados suelen mencionar como elementos básicos de este programa y del proyecto indígena, la búsqueda de un Estado Plurinacional y que sabiendo la tradición política argentina lo ven lejos.

Las utopías migradas del Estado Plurinacional de Bolivia

En América latina, han existido diversas perspectivas que han abordado la descolonización, algunas siguen en los debates de las ciencias sociales y otras surgen de los intelectuales indígenas o afrodescendientes. Estas perspectivas están en relación con las experiencias políticas de sus luchas contra la colonización (Walsh, 2008^a, b y c)

63 Estos son aprendizajes que realiza un grupo étnico de experiencias etnopolíticas de otros grupos étnicos con los cuales comparte un territorio. Los contenidos de estos aprendizajes luego se reflejan en las prácticas políticas y cotidianas de estos grupos.

Sin lugar a dudas, Bolivia realiza producciones interesantes no sólo académicas sobre la temática, sino de otros intelectuales no académicos, que no sólo reflexionan sobre estas experiencias, sino que fueron teóricos del actual proceso de cambio y de la llegada al poder de Evo Morales Ayma, primer presidente indígena en siglos en el continente.

Dentro de los intelectuales más importantes de estas corrientes se encuentra Fausto Reinaga (1970^a y b y 1978), Silvia Rivera Cusicanqui (2010), Pedro Portugal Molinero (2010) entre otros, que sintetizan las diversas influencias del proceso boliviano. Existen otros pensadores que se vinculan a este proceso y aportan a su constitución y consolidación, estos son tanto de Bolivia como de otros continentes, estos creemos aportaron para la llegada al poder del proceso boliviano, estos autores provienen del ámbito académico.

Los mismos, ven de forma crítica los argumentos, discursos y prácticas de los pensadores no indígenas. Es importante señalar que en el proceso boliviano la descolonización ha sido un tema central, y los movimientos sociales y políticos intervinientes debatieron ideas con los pensadores de los cinco continentes y sus experiencias. Este proceso llevado a cabo en Bolivia es una experiencia autónoma pero no aislada del mundo.

Estos debates en el EPB, han generado nuevas prácticas barriales, gremiales y dentro de los movimientos sociales donde participan estos actores sociales. Es importante señalar, que los entrevistados, remarcan lo importante del diálogo a partir del reconocimiento del otro, para pensar prácticas políticas en los territorios migrados.

Surge como un referente teórico importante para estos grupos, la figura de Fausto Reinaga y su reivindicación del indio como sujeto político central. Produciéndose una disputa entre los pensadores indigenistas e indianistas que sigue hasta hoy, estos diputan la representación política de las poblaciones indígenas, tanto en el ámbito académico como en las discusiones en los movimientos sociales.

En el ámbito académico, en distintas épocas y en la actualidad surgieron los diversos grupos que analizaban los procesos y proyectos de descolonización como una forma de mirar la dependencia.

Para Portugal Molinero (2010^a: 66) la *“descolonización es todo proceso histórico y político que culmina con la independencia de los pueblos anteriormente colonizados por las metrópolis. Por lo mismo, la historia cuando reseña el fenómeno descolonizador, se refiere ineludiblemente como periodo estelar de ese acontecimiento mundial, a la ruptura ocurrida entre los años 1945 a 1965”*

Portugal Molinero recupera al pensador H.C.F. Mansilla, el concepto de descolonización, para este *“El concepto de descolonización tiene sentido cuando se refiere a un proceso histórico concreto, con respecto al cual se establece una nueva realidad social, cultural y política que se habría distanciado o eximido de los valores de orientación del periodo presuntamente colonizador”* (en Portugal Molinero, 2010^a : 66)

En ese mismo sentido, Doménico Losurdo aporta,

no se puede ignorar la gran contribución que hizo al logro de los derechos del hombre Lenin y la Revolución de Octubre”; refiriéndose con esto al “impulso decisivo al proceso de descolonización y de reconocimiento del derecho de autodeterminación incluso a los pueblos hasta entonces considerados bárbaros (en Portugal Molinero, 2010^a: 66)

Otro autor recuperado en los análisis académicos es Fanon, los movimientos sociales en Bolivia en los años 70, tomaban la idea de que el colonialismo existente fundamentaba las estrategias militares, ya que la nación, era dominada y el proceso de liberación legitimaba esta estrategia. Por lo tanto la “guerra de liberación” no debe buscar cambios reformistas, sino debe buscar que los pueblos retomen su historia y gobernarse (Fanón, 1964).

Para Franz Fanon (1964) la descolonización es un proceso histórico que no se entiende sino se tiene en cuenta el movimiento historizante que lo constituye. Es el proceso que busca terminar con la segregación de la que se nutre la situación colonial.

Es importante señalar que los Movimientos de Liberación Nacional que triunfaron en el periodo 1945-1965, estaban animados por una ideología liberadora inspirada en ideologías de corte occidental: liberalismo, socialismos y nacionalismo. No hubo ni exaltación ni desarrollo de ideologías tradicionalistas, sino adaptaciones eurocentradas.

Los aportes de Balandier (1973) y las teorías de descolonización son centrales a la hora de discutir académicamente el proceso boliviano, así como, la influencia de los grupos de estudios subalternos en América.

Las expectativas fallidas de los nuevos Estados surgidos de la descolonización generarán nuevas corrientes de pensamiento. Una de ellas es la constituida alrededor del Grupo de Estudios Subalternos, organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos que empezó sus trabajos en la década de los 80.

El trabajo de este grupo se organizó alrededor del concepto de subalternidad, tomado de los trabajos de Antonio Gramsci y de otras elaboraciones teóricas desarrolladas por Ranajit Guda. El eje conceptual del trabajo de este grupo, es la afirmación de que la subalternidad económica está íntimamente relacionada con la subalternidad cultural, siendo ésta de raza, etnia, clase social, género, orientación sexual o afiliación confesional.

Boaventura de Sousa Santos (2006) incluirá esta caracterización en un contexto de lucha, de “prácticas contra hegemónicas”. La globalización neoliberal logró la marginación y exclusión de los “diferentes”. Estos subalternos son los grupos marginalizados y oprimidos por la globalización hegemónica; por tanto, la lucha de las “minorías” llega a ser propuesta como verdadera práctica descolonizadora.

Este autor es también de los más acendrados defensores del “pluralismo epistemológico” y de la “multidimensionalidad”, teorías se-

gún las cuales el proceso cognitivo es múltiple y se manifiesta no únicamente en la diversidad de culturas, sino también en la diversidad de sus sujetos internos a estas culturas.

Los pensadores bolivianos y lo indígena

Históricamente en Bolivia, autores como Sergio Almaraz Paz, René Zavaleta, Carlos Montenegro, Marcelo Quiroga Santa Cruz y otros considerados ideólogos del nacionalismo revolucionario, han preferentemente desarrollado este tema desde el ángulo de la “Bolivia semicolonial” y no las cuestiones derivadas de lo colonial.

El eje de estos análisis era la explotación de la población por el capital extranjero a lo largo de la historia, teniendo como eje los recursos estratégicos como los minerales e hidrocarburos. Esta era la causa de la situación de la población.

Para algunos seguidores de Fausto Reina, estos pensamientos son productos de planteos de occidentales que toman la modalidad poscolonialidad y llevan a debates vacíos. Plantean desde un pensamiento “latinoamericano” (no indígena) “luchas” de la “nación contra el imperialismo”, o sea, luchas y posicionamientos “republicanistas” y “criollos”.

Aunque proclaman ser parte del proceso descolonizador, al no considerar al indio como sujeto político para la transformación, Reina manifiesta que estos discursos, prosiguen con la lógica del criollaje, por tanto, siguen con la mirada colonial.

Estos pensadores indianistas, manifiestan que estos pensadores, no pueden por su pensamiento criollo, ver al indígena como un actor central y fundamental para un cambio social, para estos autores criollos, el indígena no está presente desde el inicio de los procesos de descolonización.

Para estas corrientes, la colonia española y las repúblicas criollas, son fases de una misma secuencia histórica que, respecto a los indí-

genas, origina la colonización y luego retrasa y complejiza la descolonización.

Los intelectuales criollos se sienten bolivianos, y como tales, no pueden encarnar los intereses de los otros pueblos, pues su misma legalidad confisca la legitimidad descolonizadora indígena.

Los indígenas son para los pensadores bolivianos, pobres dentro de una identidad nacional. Se les asigna la identidad de pobre y en algún caso proletario. Lo cual genera críticas de los pensadores indígenas, pues se les niega la identidad indígena, por lo tanto, estos autores buscan una descolonización “desde arriba”, y esta pasa a ser, una obra del colonizador. Es el dominado quien debe negar una situación como requisito para la emergencia de una nueva realidad nacional.

Como vemos el debate contemporáneo en el Estado Plurinacional de Bolivia en relación con la descolonización y las perspectivas que las abordan, están divididas en dos posturas: la indigenista y la republicana boliviana.

Estos debates llegan a nuestro país con la migración boliviana hace 35 años y se traslada a las prácticas políticas, sociales y culturales.

Los indianistas. La Descolonización y los debates teóricos de los indígenas en Bolivia

La propuesta de Fausto Reinaga (1970^a) indicará: que el problema del indio no está en relación con la búsqueda de la asimilación o integración a la sociedad dominante a la que define y nombra como ‘blanca civilizada’, sino por el contrario, el problema del indio es el problema de la liberación. Ubicando al indio como un sujeto histórico central.

El autor plantea, que el indio tiene su propio programa: “*La Revolución India no aspira a regenerar el sistema político y social en descomposición, bajo el cual agoniza Bolivia*” (Reinaga 1970b: 67)

Este autor, inicia su planteo manifestando que el indio ha expuesto su proyecto descolonizador, ya en el siglo XIX, cuando se iniciaba la insurgencia de las nacionalidades criollas contra el dominio español, mediante el formidable alegato del diputado Inka Yupanki ante las Cortes de Cádiz: “Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”. Y manifiesta que cuando Europa, aún no había constituido las naciones modernas, el indígena, ya había construido la “*Nación Concreta*” *el Tawantinsuyu; y planteábamos su liberación: El indio es nación real, el cholaje, no, el primero es una comunidad humana con lenguaje, historia, economía y territorio, los segundos no, son parte de una estrategia de la estructura de dominación económica y cultural de colonialismo*” (Reinaga 1970b: 75).

Los procesos de descolonización, son para este autor, la liberación del indio de su opresión cultural, social, política y económica.

Otros pensadores, como Wankar Reynaga (2007), plantea que: el proyecto criollo, busca un horizonte “Europeo”, por lo tanto, no pueden enseñar como liberarse. Para el autor, el “indio tiene todo menos el Estado”.

¿Cuál sería la solución? “*Las repúblicas se indianizarán o desaparecerán. Nosotros seguiremos siendo*” (Reinaga, 1978:474), en este contexto teórico, es la práctica histórica la que refrendada el sentido de lo que es descolonización. Como indica Ayar Quispe, “*la búsqueda del indígena (o de los indígenas) de su propia liberación como Nación, Raza y Cultura, ha sido una tarea permanente, insistente y de nunca acabar*” (En Portugal Molinero, 2010: 83). Esa es la trayectoria histórica que señalan Tupak Katari, el Willka Zárate, Laureano Machaca y otros que sirven ahora de referencia en la tarea organizativa de los contemporáneos movimientos indianistas y kataristas.

Estos abordajes de lo indígena por parte de estas corrientes indianistas e indigenista, al migrar se traducen en prácticas que intentan superar las miradas esencializadas de lo indígena en las zonas que habitan y dándoles vida en los escenarios sociopolíticos donde se ponen en juego.

Los movimientos sociales e indígenas de la región, ponen parcialmente en juego estos debates. Estos grupos suelen estar más influenciados sobre las miradas indigenistas provenientes del EPB, por tanto, se suele tener más en cuenta la idea de que el pensamiento indígena es antiimperialista y anticapitalista, lo cual es refutado por autores como Fernando Untoja, Aureliano Choquehuanca, entre otros, que refutan posturas indigenistas que suelen proponer una salida económica occidental desde el EPB y que usan a lo indígena como Pachamamismo, apelando a las justificaciones “mágicas” o “exóticas” de la gestión del gobierno, atribuyendo a la Pachamama o al ayllu valores y prácticas que hoy están en debate.

Esto ha generado el debate sobre la Plurinacionalidad propuesta que es base del Proceso de Cambio Boliviano en el EPB, y su relación con un proyecto, programa y prácticas descolonizadoras. Esto se acrecienta más aun con la idea de decolonialidad, estas son nuevas ideologías occidentales para los autores. Los indianistas y kataristas manifiestan que el indígena no puede definirse así mismo con categorías occidentales, esto sería una traición a Reinaga y los luchadores que vieron el indígena como un sujeto político activo y transformador de la política boliviana.

Empiezan a introducirse en los movimientos sociales argentinos estos debates que hoy están vigentes en el EPB y empiezan a traducirse en las propuestas a los organismos estatales; éstas surgen de estos grupos que participan de los movimientos sociales e indígenas en Argentina.

Políticas públicas Indígenas e interculturales

Las actuales políticas se enmarcan en un proyecto de país cuya economía capitalista extractivista recorre los territorios indígenas.

La primera tarea para llevar a cabo la política económica, es la de sacarlos de los territorios, se produce desde el Estado un proceso de

urbanización de las comunidades, siendo los más notorios los planes de viviendas y la escuela y el sistema de salud, sigue siendo el aporte más importante en este proceso de asimilación llamado en el siglo XXI la “inclusión social”.

En la actualidad, los indígenas han ganado algunos espacios formales en el Estado, a través de leyes dictadas a partir de los cambios en la Constitución Nacional en 1994 y posteriormente las constituciones provinciales.

Las normativas son aplicadas escasamente en el periodo analizado, los organismos como el instituto Nacional de Asuntos indígenas (INAI), estuvo bajo la órbita de las políticas del Ministerio de Desarrollo Social, entendiendo al indígena como un pobre a “incluir”, las articulaciones con otros organismos estatales, estuvieron vinculados a políticas interculturales de escasa aplicación tanto en la Nación, como en la provincia de Buenos Aires, y en esta lógica en los Estados locales.

La escasa aplicabilidad de las políticas diseñadas por el mismo Estado fue producto de diversas causas, la falta de presupuesto para realizar políticas para los diversos grupos indígenas, la escasa formación de los agentes estatales, los organismos estatales fueron botín de grupos políticos al seno de los partidos de gobierno y usaron al mismo para devolver favores a aliados.

Sin lugar a duda estas prácticas clientelares, migraron a diversos grupos indígenas que generaron diversas divisiones intra e inter grupos indígenas. Las expresiones más comunes y significativas, fueron las que apoyaron a los gobiernos y los que no apoyaron, esto potenció discusiones internas no saldadas, como entre los indígenas urbanos y rurales, entre jóvenes y mayores, entre hombres y mujeres, y entre los saberes ancestrales y los occidentales, entre otros debates.

En este contexto de división del movimiento indígena, las políticas de los Estados, terminaron por solo asistir a las necesidades básicas insatisfechas de forma homogénea⁶⁴, dejando de lado las identidades

64 Todas las políticas públicas, fueron pensadas para paliar la pobreza generada por el modelo Neoliberal en la década del noventa del siglo pasado, estas políticas

culturales, lo cual justificaba la ubicación del INAI en el Ministerio de Desarrollo Social de Nación.

Los organismos de la provincia de Buenos Aires, sólo trataban temáticas folclóricas, o intermediaban con organismos estatales nacionales. Los organismos locales, seguían con la línea de la provincia de Bs As, estos Estados, resolvieron pocos problemas sobre los territorios y tuvieron escasos desarrollos de proyectos para indígenas o interculturales en áreas como salud y educación, más lejos quedaron las políticas para el acceso a la justicia y al empleo.

Estado y Pueblos Indígenas. Leyes y alteridad

Las leyes y normativas para pueblos indígenas en la Argentina han avanzados en las dos últimas décadas, pero la relación entre estas y el Estado, siguen siendo procesos complejos.

La alteridad construida por el Estado argentino se caracteriza por neutralizar las diferencias con respecto a estas poblaciones, indígenas ubicándoles la categoría de argentino.

Para Trincheró (2009), históricamente la República Argentina, ha sido definida política y caracterizada sociológica y antropológicamente como una nación “sin indios”, o una nación de “pueblos transplantados”, por lo tanto, la caracterización de que los argentinos “descienden de los barcos”, mayoritariamente población proveniente de Europa, y el no reconocimiento de la existencia de pueblos indígenas, constituye el dispositivo de identidad del ser argentino. Menciona

estatales, eran pensadas para sujetos iguales, no se contemplaba la diversidad cultural, podemos mencionar el Plan Alimentario materno infantil Mas Vida (década del noventa hasta nuestros días). Esta matriz de asistencia se trasladó al modelo Neodesarrollista (primeras décadas del siglo XXI hasta nuestros días), con políticas sociales como la Asignación Universal por Hijo, PROCREAR, PROGRESAR, entre otros (desde la segunda década del corriente siglo). Los pueblos indígenas y los migrantes, fueron asistidos por estas políticas.

también, que no hay indicaciones censales a lo largo de la historia sobre la pertenencia a identidades aborígenes de grupos poblacionales.

La relación de los pueblos indígenas con los conquistadores, y con el Estado Nacional, a partir de mediados del siglo XIX, ha estado definida por el sojuzgamiento militar, el etnocidio, la expulsión o subsunción al sistema de expansión agrícola ganadero y agroindustrial de la fuerza de trabajo sobreviviente, de acuerdo al modelo de desarrollo económico preponderante en cada región. Además del intento de aculturación y de evangelización, cuyas consecuencias se observan en la desestructuración de la organización social, política y económica y la expropiación territorial.

Hacia mediados del siglo XIX y con el proceso denominado de “Formación del Estado Nacional” (Oslak, 1997), tiene lugar un cambio en la política hacia los Pueblos Originarios, el cual consiste en su negación como ciudadanos del nuevo Estado, dando lugar a una política genocida mediante las eufemísticamente denominadas “campanas del desierto”.

El espacio territorial se convirtió en sitio de disputa por el control y defensa de los recursos naturales, la biodiversidad y la cultura y en este contexto, los pueblos originarios fueron forzados a moverse de sus territorios ancestrales a tierras más pobres y luego a las ciudades.

La consolidación del Estado argentino (hacia 1880) se inscribe entre los períodos más violentos de la historia del país. En esta fase, el Estado y la oligarquía latifundista instrumentan enormes matanzas y consuman violentos atropellos contra las “últimas comunidades indígenas”.

Las clases gobernantes intentan imponer un modelo de país que les atribuye los principales privilegios, y de este modo se exaltan y vigorizan los rasgos del conquistador. Estos grupos, blancos occidentales se atribuyen la tarea de llevar la razón y civilizar un territorio habitado por “pueblos primitivos, atrasados y salvajes”. Este hombre blanco como forma de dominación colonial, impone un conocimiento que considera mejor, plasmado en la razón, la

ciencia, la tecnología y el progreso, y apoyado por la doctrina de la religión que él proclama verdadera.

Con el Estado nación se desarrolla la relación entre el Estado y la iglesia por la imposición a los nativos de nuevas creencias y pautas de conducta civilizadas. Por lo tanto, sus prácticas religiosas y de salud fueron censuradas e intentaron abolirlas. Prohibieron sus ceremonias y rituales, impusieron a través de la propiedad privada, las actividades de caza y pesca que en muchos casos eran la forma de vida; esto llevó que algunos pueblos pasen a ser sedentarios y realizar tareas de cría de ganado y en el campo para subsistir.

Surge el indígena negado, sobre todo aquel que vive en zonas urbanas, sus conflictos son abordados en torno a la cuestión social como otra forma de encubrirlos.

A partir de los 90, empiezan los estudios sobre migración limítrofe, pero aunque los trabajos antropológicos han marcado el componente étnico de las mismas, son aun escasos los trabajos de migrantes limítrofes indígenas. Por lo tanto, siguen invisibilizados.

El Estado exige a los grupos que se identifican como parte de un pueblo indígena, la imposición de la vida y el trabajo comunitario como exigencia para acceder a las políticas públicas para indígenas, este planteo, es una línea de trabajo para seguir negándolos en las zonas urbanas. Llevando las políticas indígenas a la manifestación de expresiones artísticas que organizan los Estados.

Los grupos de indígenas migrados del EPB, aunque usan estos espacios folclóricos como una forma de visibilización, están preocupados por los debates sobre las temáticas indígenas como la idea de “comunidad” y de “comunidad urbana” y la relación de estos conceptos con los reclamos de territorios. De ahí, que muchos de los grupos, se niegan a participar de las convocatorias de los entes estatales.

A modo de conclusión

La complejidad de los procesos que viven de los grupos migrantes indígenas en la Argentina, marcan la dificultad más allá del ordenamiento legal existente, que se encuentra lejos la utopía de una política estatal que no produzca alteridad y prácticas coloniales.

En este sentido, los pueblos indígenas migrados siguen realizando estrategias para vincularse con el Estado, que van, por un lado, por caer en redes clientelares creadas por el Estado, la participación crítica por otro y por último el de abstenerse a articular con los Estados y si hacerlo con grupos de la comunidad receptora, buscando con estos grupos, la construcción de proyectos políticos comunes que puedan dar cuenta de la diversidad cultural existente entre los actores sociales intervinientes.

En estos territorios urbanos, los indígenas pasan a ser vistos como un sujeto individual para el acceso a las políticas públicas y sus derechos, las leyes buscan el acceso a la tierra y vivienda y a los territorios para estos grupos, por lo tanto, pueden acceder de modo individual, perdiéndose lo comunitario.

Estos debates sobre lo rural y lo urbano en lo indígena, ha dado lugar a amplios debates en el E.P.B., desde hace dos décadas en nuestro país, empieza a visibilizarse este debate sobre el “ser indígena”. Esta diferencia entre lo urbano y lo rural, es una de las diferencias al seno de las organizaciones que representan a los indígenas. La comunidad de migrantes indígenas que tomamos, es mayoritariamente urbana, y por lo tanto, suelen tener relaciones conflictivas con las organizaciones indígenas “argentinas”, estas se arrogan la representación de los pueblos indígenas y debaten al seno del movimiento indígena esta representación.

Estas polémicas, producen en algunos casos, un posicionamiento de debilidad para la representación de estos grupos ante los organismos de Estado; esta polémica, refuerza la representación de extranjero de los grupos indígenas, reforzando la idea de que la Argentina

es un país de pueblos trasplantados y argumento por el cual, durante el siglo XX el indígena es invisibilizado, y luego al no existir, es construido como “extranjero” (sobre todo proveniente de países limítrofes); los organismos como el INAI, plantean instrumentos (realizan informes antropológicos) que dan cuenta del origen étnicocultural e histórico de las comunidades a registrar o reconocer por el Estado.

Por otro lado, el reconocimiento de parte del Estado de la situación de desigualdad social que viven estos pueblos indígenas, y como esta se manifiesta en la vida cotidiana de estas comunidades, ubicó al INAI desde su fundación en el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación hasta el año 2016. Este reconocimiento de la pobreza de las comunidades de parte del Estado y la certeza de su procedencia etnocultural, le aseguraba la “indianidad” de la comunidad que pueden acceder a las políticas públicas diseñadas y ejecutadas por el Estado.

Los diversos grupos indígenas accedieron a estas políticas estatales, con distintas estrategias según su vínculo con los agentes estatales y los partidos políticos de gobierno, transformándose en las únicas formas para acceder a las políticas públicas. Esto hizo que las políticas para indígenas, se transformen en políticas compensatorias y con un componente clientelar.

Las migraciones indígenas provenientes del EPB, ha generado diversos debates donde se cruzan discusiones histórico-culturales, socioculturales y etnopolíticas, sus utopías vienen a nutrir las diversas experiencias indígenas en el mundo urbano y rural, lo cual revitaliza la complejidad que viven los pueblos indígenas en nuestro país y su relación con el Estado.

Bibliografía

Balandier, G. (1973). Teoría de la descolonización. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo.

Caggiano, S. (2010) “Del Altiplano al Río de La Plata: la migración aimara desde La Paz a Buenos Aires”. En Torres, Alicia P. (coord.), Migración y niñez indígena en América Latina, Quito, FLACSO-AE-CID-UNICEF.

De La Peña, G (1995) “La ciudadanía étnica y la construcción de “los indios en el México contemporáneo”, Madrid, en Revista Internacional de Filosofía política, No. 6.

Del Val Blanco, J (1990) Identidad, Etnia y Nación, México, CIESAS.

De Sousa Santos, B. (2006). “Globalización y democracia.” Ponencia presentada en el Foro social Mundial Temático. En Archipiélago: Cuadernos críticos de la cultura, N° 73-74, Argentina, Editorial Archipiélago.

Díaz-Polanco, H (1995) Etnia, clase y cuestión nacional, México, D.F, Cuadernos Políticos, número 30,

Fanon, F. (1964). Por la revolución Africana. México, Fondo de Cultura Económica.

Grimson, A. (1999) Relatos de la Diferencia y la Igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires. Buenos Aires, Felafacs/ Eudeba.

Grimson, A. y Jelin, E. (comps.) (2006). Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos. Buenos Aires, Prometeo Libros.

López y Rivas, G (1992) El Debate de la Nación, Cuestión Nacional, Racismo y Autonomía, México, S/E.

López y Rivas, G (1998) Antropología. Minorías étnicas y cuestión nacional. México: Ediciones Aguirre y Beltrán. Editorial Cuilcuilco-ENAH.

López y Rivas, G (1996) Nación y Pueblos Indios en el Neoliberalismo, México, Plaza Valdez editores, Tamagno, L. (2001). Los Tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía. La Plata, Ediciones Al Margen

Oszlak (1997) La Formación del Estado argentino. Origen, Progreso y Desarrollo Nacional, Bs As, Editorial Planeta

Pizarro, C. (coord.) (2011a). Migraciones internacionales contemporáneas. Estudios para el debate. Buenos Aires, Ediciones Ciccus.

Pizarro, C. (ed.) (2011b). “Ser boliviano” en la región metropolitana de la ciudad de Córdoba. Localización socio-espacial, mercado de trabajo y relaciones interculturales., Córdoba, Educc.

Portugal Molinero, P. (2010a). “Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu”. En Descolonización, en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio, La Paz, Vicepresidencia del Estado Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional Bolivia-Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDM),

Portugal Molinero, P. (2010b) “Simbolismo y Política en la posesión de Evo Morales”. La Paz, En Periódico Pukara n°50.

Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Lander, E. (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, julio de 2000. Recuperado el 20/2/2011 en:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>

Quijano, A (2003). “Colonidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. Lima, CIES.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social, en Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires. Recuperado en:

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>

Reinaga F. (1970a). La revolución India. La Paz, PIB.

Reinaga F. (1970b). Manifiesto del Partido Indio de Bolivia. Bolivia, Ediciones PIB.

Reinaga, F. (1978). El pensamiento amáutico. La Paz, PIB.

Reynaga, R. (2007). Tawa Inti Suyu, 5 siglos de Guerra India. Luis C. Edición electrónica de [www. Hijosdelsol.tk](http://www.Hijosdelsol.tk), Perú, recuperado el 3/9/2015 en: <http://www.amawtaywasi.org/sites/default/files/pdf/Tawa%20Inti%20Suyu%20.pdf>

Stavenhagen, R. (1984). “Notas sobre la cuestión étnica”. México, En: Revista Estudios Sociológicos.

Stavenhagen, R. (2004). Derechos indígenas y Derechos culturales de los pueblos indígenas. México, Diálogos en acción

Stavenhagen, R. (2008). Los pueblos indígenas y sus derechos. México, www.unescomexico.org

Trincherro, H: (2009). “Pueblos originarios y políticas de reconocimiento en la Argentina”. Buenos Aires, En Papeles de trabajo n°18.

Walsh, C. (2008a). “Interculturalidad, plurinacionalidad, decolonialidad: Las insurgencias políticas-epistémicas de refundar el estado”. En Tabla Rasa, 9, Bogotá.

_____ (2008b). “Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente”. Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar.

_____ (2008c). “Política, significados conflictivos”. Quito, En Nueva Sociedad, 165 Williams, R. (1988) Marxismo y literatura, Barcelona, Península.

Zibechi, R (2008) Territorios en resistencia cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas, Bs AS, lavaca editora,

Onde há mato é terra de Guarani ou onde têm Guarani há mato? Reflexões sobre processo de territorialização Mbya no Rio Grande do Sul.

Mariana de Andrade Soares

Introdução

Os Guarani – Mbya, Kaiowa, Nhandeva e Chiripá pertencem ao tronco linguístico Tupi-Guarani, família Tupi, estando concentrados na Argentina, Paraguai, Uruguai e Brasil. Neste último, estão distribuídos pelos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, Pará e Tocantins (Ladeira & Matta, 2004).

A questão da territorialidade Mbya Guarani tem sido amplamente trabalhada por antropólogos (Ladeira, 1989; 2007 e 2008; Litaiff, 1996; Garlet, 1997; Ladeira & Matta, 2004; Freitas, 2004 e 2007).

A territorialidade pode ser definida “como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’(...)”. A expressão dessa territorialidade se mantém viva na memória coletiva, incorporando dimensões simbólicas e identitárias, dando consistência temporal ao território (Little, 2002).

A terra idealizada pelos Mbya é aquela que permite as condições para vivência do seu Mbya reko⁶⁵ ou nhande reko [nosso sistema], cujo local para o estabelecimento de uma tekoa [aldeia], do ponto de vista ecológico, deve ter mata, áreas agricultáveis para o plantio de seus cultivares tradicionais, caça, pesca, espécies vegetais, entre outros (Freitas, 2007), e deve ser confirmado por uma “revelação” em sonho (Ladeira, 2008).

Na língua guarani, a palavra tekoa significa teko que abrange os conceitos de ser, estar, sistema, lei, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes, e a entendido como lugar (Ladeira, 2008: 161). Historicamente, tekoa foi compreendida pela Etnologia Indígena como um lugar que “(...) significa y produce al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización política-religiosa esenciales para la vida guaraní” (Melià, 1997: 106).

Estudos contemporâneos de coletivos Guarani têm apontado outras traduções para o significado de tekoa. No caso dos Mbya, a concepção de tekoa tem sido interpretada como a realização do Mbya reko, o que envolve uma dimensão espacial (espácio-temporal), mas que não se define inicialmente por ela. Essa relativização do conceito espacial de tekoa lhe atribui o significado de manifestação do teko, (um) modo de ser (Pissolato, 2007). Com isso não se quer dizer que a terra não seja a pauta principal da luta política dos Guarani, em um campo de relações assimétricas e de poder com os jurua [não índios], exigindo-lhes estratégias para garantia do direito sobre suas terras tradicionais.

Do ponto de vista Guarani, Nhanderu Tenondegua ao criar o mundo, destinou o mato [ka'aguy] e tudo que ele contém aos Mbya, e os campos e as pradarias para os brancos criarem seus animais (Cadowan, 1960). Portanto, a sua reivindicação tem sido de que “onde há

65 A grafia adotada para as palavras em língua guarani foi pesquisada no dicionário léxico guarani, dialeto Mbya (Dooley, 1999). As palavras serão destacadas em itálico e, quando citadas pela primeira vez no texto, serão simultaneamente traduzidas na língua portuguesa.

mato é terra de Guarani”, e se yvy [terra] é o mato [ka'aguy], se pode afirmar que a Mata Atlântica ou Selva Altoparaense é o seu território (Bartolomé, 2009).

O território Guarani está fracionado por um mesmo modelo de desenvolvimento adotado por diferentes Estados-Nação. Ainda assim, mesmo diante de tal fragmentação, o sentido de pertencimento a este território se mantém coeso, sendo construído e reafirmado através do seu modo de vida e da sua dinâmica sociocultural que caracteriza toda essa sua dimensão territorial (Ladeira, 2008).

Mesmo que as fronteiras nacionais foram impostas sob o território ancestral Guarani, os quais, como outros povos indígenas não “pertencem ao” ou “são do” Brasil ou de outro país do sul da América do Sul, mas estão “situados no” (Peirano, 1992) Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai.

O processo de territorialização dos Mbya Guarani no Rio Grande do Sul é marcado pela omissão do estado brasileiro no reconhecimento de seus territórios tradicionais, cujas famílias sobreviveram às margens das rodovias e em pouco mais de seis áreas demarcadas. Nas últimas décadas, os Guarani conquistaram espaços, através da compensação e mitigação de projetos desenvolvimentistas, como o caso da duplicação das rodovias BR – 101 e BR – 116, e assentamentos em terras públicas do Estado.

O objetivo do artigo é analisar as estratégias adotadas pelos coletivos Guarani para tornar esses espaços em aldeias (tekoa), seja através das suas redes societárias ou de aliados.

A partir dos referenciais da Etnologia Indígena e Etnografia, se pretende dar visibilidade aos processos de protagonismo dos coletivos Guarani, no que denominei de “guaranização do ambiente”. Além disso, minha atuação como antropóloga na instituição oficial de assistência técnica e extensão rural (ATER) no Rio Grande do Sul e a experiência em projetos e programas com viés do chamado etnodesenvolvimento junto aos coletivos Guarani, me dão subsídios para uma reflexão antropológica sobre os encontros e desencontros nos processos que

envolvem relações dialógicas interculturais, através da participação do estado (suas respectivas instituições e políticas públicas).

Guarani em Movimento no Rio Grande do Sul

No Rio Grande do Sul, o reconhecimento oficial da presença Guarani data no ano de 1910, no Relatório da Secretaria de Negócios e Obras Públicas, que registra a existência de duzentos Guarani, em 1909, no toldo Lagoão, município de Soledade (Relatório apud Freire, 1994). No mesmo ano, também foram encontrados coletivos Mbya e Chiripa, nos municípios de Santo Cristo e Santa Rosa sendo que, nesse último, foi constituído um toldo, em 1919, com vinte famílias Guarani, provenientes do Paraguai, localizado junto ao rio Uruguai, entre os rios Turvo e Buricá, correspondendo aos atuais municípios de Criciumal e Três Passos (Venzon, 1993).

O governo do Estado, no início do século XX, também criou e demarcou os toldos Santa Rosa, Paiol Grande, Guarani e Santa Lúcia, além de ter identificado os toldos Lagoão, Liso e Santo Cristo. Entretanto, a pressão dos colonos e a política de colonização do Estado atrelada a justificativa da “inconstância” dos Mbya foram responsáveis pelo processo expropriatório de todas essas áreas, permanecendo somente um toldo Guarani, no município de São Valentim⁶⁶ (Simonian apud Freire, 1994: 14). Esse processo acarretou a ida dos Mbya para o toldo Guarita, cuja presença já existia, desde o final da Guerra do Paraguai, tornando a área “ponto obrigatório de passagem aos indígenas provenientes de Misiones à procura de seus parentes” (Venzon, 1993: 170).

Em meados ou final da década de 1960 e década de 1970 é que se intensificou a circulação de Mbya, provenientes de Misiones, em decorrência da gradativa perda de direitos sobre as suas terras e a re-

66 Atual Terra Indígena Guabirola, localizada no município de Benjamin Constant do Sul/RS.

lação de proximidade com os não índios. Neste período, foi registrada a presença de coletivos Mbya na Campanha gaúcha (região do Ibi-
cuí), Lagoa dos Patos e litoral do Rio Grande do Sul (Venzon, 1993).

A circulação dos Guarani no Estado foi se consolidando em locais referenciados⁶⁷, mas que não lhes geravam conflitos com proprietários de terras, principalmente, permanecendo em acampamentos nas margens das rodovias, como tática na sua relação com os não índios.

Primeiramente, descartaram qualquer possibilidade de áreas demarcadas, pelo fato de acreditarem que Nhanderu Tenondegua ao criar o mundo, já havia colocado os limites entre os espaços destinados a eles e aos brancos. Além disso, a demarcação era entendida como uma forma de controle do Estado, ocasionando processos de intervenção na cultura dos povos indígenas, a exemplo do que vinha acontecendo com a etnia Kaingang. E, por fim, a demarcação também era concebida como sinônimo de propriedade particular (Garlet, 1997).

Nesse contexto de negação dos direitos indígenas, deve-se incluir a própria omissão do poder público, uma vez que os Guarani foram ignorados pelo órgão de assistência aos índios, que os consideravam “estrangeiros” e acreditavam no seu retorno ao seu “país de origem” (Paraguai).

Na década de 1980, a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ) foi a primeira instituição não-governamental a desenvolver um trabalho junto aos Guarani que se encontravam acampados na ponte do rio Guaíba, na região metropolitana de Porto Alegre. Pela situação de extrema vulnerabilidade desses coletivos, integrantes da ANAÍ conseguiram organizar uma comissão de representantes Guarani para reivindicar terras junto ao governador Synval Guazze-
lli (1975-1979), a qual se interessaram pela área da Serra do Umbú, no município de Maquiné (Venzon, 1993). A atual Terra Indígena Nhum Porã [Lugar Bonito] foi conquistada pelos Guarani, após con-

67 Entende-se por locais referenciados aqueles que fazem parte do território original, bem como, os que são eleitos pelos Guarani, cuja presença tem uma justificativa para ser incorporada ao território que é expandido (Garlet, 1997).

flitos com grileiros, inicialmente, identificada com um total de 1.026 hectares (ha). Em 1988, através de uma Portaria de Interdição se garantiu o seu usufruto exclusivo, mas que acabou somente sendo efetivada no ano de 1992.

Em 1986, foi demarcada a primeira terra Guarani no Estado, a TI Jatai'ty/Canta Galo, no município de Viamão, inclusive reconhecida como a primeira Terra Indígena Municipal do Brasil. O então prefeito municipal Tapir da Rocha, que afirmava ter “um pouco de genética indígena”, desapropriou a área de 47, 2 ha de propriedade particular, em nome da Prefeitura, para fins de utilidade pública.

Até pelo menos o final da década de 1990, o interesse dos Mbya Guarani no Rio Grande do Sul havia sido pelas terras de domínio público (federal, estadual e/ou municipal) que, pelo fato de não pertencerem a nenhuma pessoa física em particular, constituíam locais adequados para a constituição de suas tekoa, justificados por seus referenciais culturais. Porém, os Guarani já haviam constatado que era necessário ter terras demarcadas para garantia da sua própria sobrevivência, uma vez que seus locais referenciados eram “sobras da colonização” e nem todas adequadas para a reprodução do seu Mbya reko (Garlet & Assis, 1998).

Ainda nessa década, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) demarcou três terras indígenas: em 1995, a Pacheca, localizada no município de Camaquã, com uma área total de 1.852 ha; em 1996, Salto Grande do Jacuí, no município de Salto do Jacuí, com 234 ha, e a Varzinha, no município de Caraá, com 776 ha.

Tão somente com seis áreas demarcadas no Estado, lideranças Guarani se reuniram com o apoio de indigenistas ligados ao Projeto Mbyá Guarani (PMG), para discutir estratégias para a garantia de terras adequadas, de maneira que não fizesse nenhum afrontamento aos donos de terras, conforme era a sua vontade. A “estratégia pacífica” era bem clara para os Guarani, decorrente de ações repressoras sofridas em alguns acampamentos, optando pela compra de terras no

Estado como a única forma de garantir diversas áreas fragmentadas, inseridas em diferentes ecossistemas.

Essa decisão desencadeou um amplo debate entre diversos atores sociais, com posicionamentos prós e contras, envolvendo a questão da compra de terras para os Mbya Guarani. A posição mais contrária foi a manifesta pela direção nacional e assessoria jurídica do Conselho Missionário Indigenista (CIMI), ligado à Igreja Católica, defendendo o direito originário das terras tradicionais dos povos indígenas, assegurado na Lei nº 6.001/1973 (Estatuto do Índio) e no artigo 231 da Constituição Federal de 1988.

Somente na gestão do governador Olívio Dutra (1999-2002), do Partido dos Trabalhadores (PT), através do Decreto Estadual nº 4.082, de 29 de novembro de 2000, foram desapropriadas a Tekoa Porã [Aldeia Bonita], com uma área total de 202,11 ha; a Tekoa Ka'a Miridy [Água Grande], com um total de 165,34 ha; e a Tekoa Koenjü [Inhacapedum], com um total de 236,33 ha.

No início dos anos 2000, a maioria das famílias Guarani ainda permanecia sobrevivendo em acampamentos às margens das rodovias. Apesar da aquisição de áreas, os Guarani ainda se deparavam com a falta de reconhecimento oficial das suas terras tradicionais pelo estado brasileiro, marcado pela morosidade do órgão indigenista e as contestações judiciais nos processos em andamento.

A inicialmente chamada Comissão de Terras Guarani [Nhembáé Apo Yvyreguá Mbyá-Guarani] que, desde 2008, passou a ser Conselho de Articulação do Povo Guarani no Rio Grande do Sul (CAPG) foi uma nova estratégia de luta política, cujos principais articuladores Guarani no Estado foram Maurício da Silva e Santiago Franco.

O CAPG tem como luta política a garantia do direito originário das suas terras tradicionais, conforme preceitos assegurados constitucionalmente⁶⁸. Apoiado fortemente pelo CIMI, tal Conselho tam-

68 De acordo com o artigo 231, § 1º- "são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a

bém se posiciona contrariamente à compra de terras⁶⁹. A partir da luta política do CAPG, em 2008, a FUNAI manifestou interesse em comprar GTs⁷⁰, para dar andamento ao que, historicamente, foi negligenciado pelo órgão, no sentido de garantir terras aos Guarani à nível nacional. Segundo o relato do cientista social Rodrigo Venzon, há pelo menos 15 anos, que não havia um processo de identificação de terras Guarani no Estado, exceto a Tekoa Ka'a ty/Mato Preto, localizada na região Norte.

No caso específico do Rio Grande do Sul, para atender à reivindicação dos Guarani, foi apontada a necessidade da formação de 6 GTs, para realização de estudos, totalizando 27 áreas. Somente, no ano de 2009, foram emitidas duas portarias para dar andamento a dois GTs, cujos processos estão sob análise da Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação (CGID)/FUNAI.

Além disso, o acesso à terra pelos Guarani também tem se dado por meio das compensações de grandes projetos desenvolvimentistas que incidem sobre o seu território tradicional. Inicialmente, no ano de 2000, com a duplicação da rodovia BR - 101 (trecho Palhoça/SC - Osório/RS) foram adquiridas três áreas: Aldeia Figueira, município de Torres; Aldeia Sol Nascente, município de Osório, e uma área contígua a RI Itapoty [Pedra Bonita], município de Riozinho. Transcorridos dez anos, os coletivos Guarani se depararam com a duplicação da rodovia BR - 116 (trecho Guaíba - Pelotas/RS), em cujas margens pelo menos quarenta anos viviam muitas famílias, impactando nove terras no perímetro de abrangência da obra. Dife-

seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”.

69 Aguirre Neira (2008) aponta que as lideranças Guarani em Santa Catarina, articuladoras da Comissão de Terras, são contrárias a compra de terras, pois consideram uma forma indireta de aceitar que os Guarani não possuem direitos tradicionais sobre a terra. Além disso, segundo elas, tem sido um mecanismo que permite a consecução de áreas relativamente pequenas, não tendo a possibilidade de áreas mais amplas contínuas, conforme sua cosmologia.

70 Conforme estabelece a Portaria nº 14, de 09 de janeiro de 1996. O Grupo Técnico (GT), coordenado por um antropólogo, é responsável pela elaboração do relatório circunstanciado de identificação e delimitação das terras indígenas.

rentemente da experiência vivenciada pelos Guarani na execução do Plano Básico Ambiental (PBA)⁷¹ de mitigação e compensação da BR - 101, lideranças ligadas a CAPG protagonizaram o mesmo processo na BR -116. No que toca a execução do Subprograma Fundiário, ao longo de dois anos (2014-2016), foram adquiridos um total de 834 ha, divididos em 8 áreas. Nas palavras do antropólogo Flávio Gobbi, que atuou como perito no estudo de impactos da obra e parte da execução do PBA, do ponto de vista das lideranças Guarani, trata-se de “conquistas parciais”. Isto significa a continuidade da sua luta política pelas suas terras tradicionais, que não são os fragmentos garantidos com essa ação e reação pontual dos não índios.

Concomitantemente, na gestão administrativa do governador Tarso Genro (2012-2014), a recém-criada Secretaria do Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo (SDR), que entre suas atribuições deve formular políticas públicas para os povos indígenas no Estado, constituiu oito assentamentos indígenas em terras públicas, principalmente em áreas da Companhia Estadual de Silos e Armazéns (CESA). Todavia, com a mudança de gestão, ainda existem impasses que têm gerado conflitos e apreensão por parte de lideranças Guarani quanto à garantia das áreas, bem como a falta de incentivos para estruturação das aldeias.

Recentemente, em janeiro de 2017, diferentemente da estratégia historicamente adotada pelos Guarani, mas reafirmada pelas próprias lideranças como “pacífica”, um grupo de famílias retomou terras de seus ancestrais, na área de posse da extinta Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária (FEPAGRO). Trata-se de uma primeira experiência de retomada pacífica dos coletivos Guarani no Rio Grande

71 A legislação vigente assegura a participação dos coletivos indígenas no processo de licenciamento ambiental dos empreendimentos, viabilizada através do Estudo de Impacto Ambiental do Componente Indígena, com mediação do órgão indigenista oficial que tem a responsabilidade sobre a defesa dos seus direitos e interesses. Caso identificados impactos sobre o território e o modo de vida dos coletivos indígenas deve ser elaborado um Plano Básico Ambiental com ações de mitigação, compensação e/ou indenização.

do Sul, cuja rede de apoiadores (governamentais, civis e movimentos sociais) tem garantido a sua permanência, mesmo que ainda não definitiva.

Atualmente, os coletivos Guarani estão distribuídos em 47 áreas no Rio Grande do Sul, cujos desafios explícitos por suas lideranças são dialogar, planejar e tornar esses espaços fragmentados em aldeias para bem viver das famílias e suas futuras gerações.

Onde há mato é terra de Guarani ou Onde têm Guarani há mato?

Entre o final dos anos 80 até os dias atuais, os Guarani no Rio Grande do Sul tiveram protagonismo nas conquistas de fragmentos do seu território tradicional, envolvendo aliados à sua causa.

Todavia, o diagnóstico da situação atual dos coletivos Mbya Guarani no Estado aponta que as áreas que estão sendo ocupadas por eles, são empobrecidas em qualidade e quantidade de recursos naturais, devido à ação anterior dos colonizadores, ou pelo fato de serem “sobras da colonização” (Soares, 2008). Para tanto, constata-se a sua crescente organização e luta política no sentido de construir estratégias para reverter e/ou minimizar os impactos sofridos pelo desenvolvimento da sociedade ocidental contemporânea, a partir das suas concepções sociocsmológicas, mas num contexto histórico-social de relações interétnicas.

Entende-se por estratégias, aquilo que “postula um lugar capaz de poder ser circunscrito como próprio e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta” (De Certau, 1994: 45). As estratégias Mbya são fundamentadas na sua sociocsmologia, isto é, o princípio norteador das suas relações sociais, naturais e sobrenaturais.

As estratégias (intra)étnicas são as relações estabelecidas entre kuéry⁷² [coletivo] Guarani, cuja sociabilidade mbya se dá numa dimensão local e multilocal, ou seja, entre parentes que convivem numa mesma área ou que estão em muitos lugares, respectivamente (Pissolato, 2007). Já as estratégias interétnicas são as relações que os Mbya estabelecem com os não índios, entendidos como aliados ou ocupando cargos e posições imprescindíveis para o atendimento de suas reivindicações por terra, saúde, educação, sustentabilidade, entre outros.

Como antropóloga da instituição oficial de assistência técnica e extensão rural (ATER) no Rio Grande do Sul, executando programas e projetos sob a perspectiva do etnodesenvolvimento⁷³ para os povos indígenas, tenho acompanhado esse processo de construção de estratégias dos Guarani, a qual denominei de “guaranização do ambiente”.

Para os Guarani, a constituição de uma tekoa parte da premissa da construção de uma opy [casa de rezas], entendida como um espaço - ritual que garante a sua comunicação com as divindades e, portanto, as orientações necessárias para organização da sua vida social. A maioria das áreas Guarani não dispõe dos recursos necessários para a construção da opy (cobertura feita de taquara, folha de coqueiro Jerivá ou capim-santa fé, madeira e barro), o que acabam buscando apoio de aliados não índios, seja para viabilizar o acesso desses recursos entre as próprias aldeias ou através da sua compra⁷⁴.

Como horticultores milenares, os Guarani são protagonistas na manutenção dos seus cultivares tradicionais deixados por suas divindades. A roça fornece aos Guarani o alimento para seu corpo, mas também para o seu espírito, pois as “sementes verdadeiras” existentes nas moradas dos deuses e deixadas a eles, permite-lhes a leveza do seu corpo e a busca pelo seu estado de aguyje [perfeição]. Segundo Souza (2002: 248): “os espíritos interferem diretamente na ma-

72 Conforme termo proposto por Assis, 2006 e reiterado por Gobbi, 2008.

73 Ver Stavenhagen, 1985.

74 Ver Soares, 2006; 2007; 2008 e 2010.

nutrição estática do subsistema econômico, porque a vivência e o simbolismo religiosos, eram e são fatores determinantes, mais do que qualquer outro, à restrição do ‘desenvolvimento econômico’.

Neste sentido, o ato de plantar não é somente uma fonte para obtenção do alimento, mas também uma forma de garantir a própria manutenção desses cultivares. Tendo em vista, o confinamento dos Guarani em áreas reduzidas e limitadas, é bastante comum a preservação das áreas com cobertura vegetal, através da redução na abertura de novas áreas, resultando na intensificação do plantio num mesmo local. Isto por um lado, acarreta o desgaste do solo, não permitindo a rotatividade e o tempo de pousio (recuperação), mas, por outro lado, garante o processo de reprodução das sementes.

Apesar das perdas gradativas de espécies tradicionais, seja pelo processo de contato interétnico ou decorrente de intempéries, através de suas redes societárias e aliados que se dá a circulação das mesmas. São inúmeras as visitas feitas pelos Guarani aos parentes em outras aldeias para busca de sementes para suas kokue [roças] ou outras espécies vegetais utilizadas como alimento, medicinal ou confecção de objetos, em todo o seu território tradicional (envolvendo diversos países e estados).

Num contexto de relação interétnica, os Guarani também têm se aberto para a incorporação de novas espécies, delimitando a fronteira com o “outro” e estabelecendo o seu sentido e lugar. No caso da doação de sementes, como por exemplo de milho dos não índios, os Guarani observam o espaço e tempo distinto do plantio do milho Guarani [avati], para não ocorrer o processo de hibridização. A incorporação de sementes de milho dos jurua nas aldeias tem sido uma estratégia de garantir alimentação humana e animal. Recentemente, algumas lideranças Guarani ligadas ao CAPG tiveram acesso ao banco de germoplasma da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), que reconheceram algumas espécies vegetais

como tradicionais ou próximas a elas, a qual a partir de uma seleção criteriosa levaram para sua reprodução nas aldeias⁷⁵.

Em inúmeras reuniões entre lideranças Guarani e instituições governamentais foi manifestada a preocupação quanto à introdução de sementes híbridas, tratadas com fungicidas ou modificadas geneticamente nas aldeias. Além disso, os Guarani também dialogam sobre o receio da contaminação de suas sementes tradicionais, devido ao uso excessivo de agrotóxicos em propriedades do seu entorno. Devido a distribuição espacial das aldeias em fragmentos, quase como “ilhas”, os Guarani mesmo resistentes e guardiões de sementes milenares estão cada vez mais ameaçados pelo avanço do agronegócio no sul do Brasil.

Outra discussão que está sendo feita dentro das aldeias Guarani é o acesso a alimentos limpos e culturais nas escolas indígenas. Conforme legislação vigente, os povos indígenas têm direito a uma educação bilíngue e diferenciada, com ensino da sua língua nativa por professores indígenas e currículo elaborado através de diálogo entre saberes. Isto incide numa discussão sobre o tipo de alimento que é servido na merenda escolar para as crianças, ou seja, as futuras gerações. Ainda no que preconiza a lei, no mínimo 30% dos alimentos consumidos na merenda escolar devem ser adquiridos da agricultura familiar, através do Programa Nacional da Alimentação Escolar (PNAE). Na TI Jataity, município de Viamão, duas famílias Guarani passaram a produzir hortaliças e tubérculos, a partir do seu interesse e da sua capacitação no centro de treinamento da EMATER/RS. A preocupação dos Guarani é serem protagonistas na produção dos próprios alimentos que são servidos nas suas escolas, inclusive almejando a inclusão de alimentos culturais.

O mato (e tudo que ele contém) é dotado de intencionalidades, a qual os Guarani estabelecem relações sociais. De acordo com Bartolomé (2009), a maior relação que os Guarani estabelece com as plantas está explícita na própria construção dos seus corpos, uma vez que

75 Ver Feijó, 2014.

seus esqueletos, moradas de suas almas, são feitas de madeira⁷⁶. O esqueleto masculino é formado do coração e da parte medular do *yvyrapepé* (*Holocalyx Balansae*), sendo utilizada na confecção da vara insígnia dos antigos chefes. Já o esqueleto feminino é feito de *takua* [taquara] (*Guadua* sp.), utilizada na confecção do seu próprio instrumento musical, denominado de *takuapu*. Por outro lado, a mesma carne dos animais é que constitui a sua pele (parte externa), revelando a proximidade da sua relação.

Essa perspectiva sociocosmológica que orienta a sua afirmação que onde tem mato é terra de Guarani e a sua ação que onde têm Guarani há mato. No Rio Grande do Sul, através dos projetos e programas governamentais ou de instituições não governamentais, os Guarani têm protagonizado processos de recuperação ambiental com repovoamento de espécies florestais com importância cosmo-ecológica. Muitas áreas ocupadas pelos Guarani são caracterizadas pela presença de eucalipto (espécie exótica que impede o convívio com outras espécies vegetais) ou empobrecidas pelo seu uso excessivo. A partir do acesso a espécies vegetais trocadas entre as aldeias ou advindas de projetos, os Guarani têm feito o processo de “guaranização do ambiente”. Um exemplo é a área da Estiva, no município de Viamão, onde aproximadamente 35 famílias vivem em um pouco mais de 7 ha. Tal área devoluta era utilizada para depósito do lixo produzido no município, armazenado abaixo de uma parcela de eucaliptos. Segundo relatos dos primeiros Guarani que chegaram ao local, um forte vento acabou resultando na derrubada das árvores, permitindo a instalação das famílias em barracos de lona preta. Com o passar dos anos, os Guarani foram trazendo sementes de árvores de outras aldeias e recebendo a doação de mudas de instituições de apoio. Hoje, a

76 Mendes da Silva (2010) afirma que tanto os Mbya quanto os Nhandeva referem-se aos seus corpos de duas maneiras: *xerete* [meu corpo], tratando-se do corpo físico, sua forma e as partes que o compõem, e *xe yvyra* [minha madeira], termo, geralmente, utilizado em contexto religioso quando se quer marcar distinção em relação a matéria que constituiu os corpos de outros seres.

aldeia da Estiva dispõe de um grande sistema agroflorestal, sendo um dos exemplos da ação (e relação) dos Guarani com o seu ambiente.

Da mesma forma, a escassez dos recursos naturais e as áreas fragmentadas não garantem a disponibilidade de animais silvestres importantes na sociocosmologia Guarani. Assim, como os cultivos tradicionais, a caça de determinados animais é uma fonte de alimentação (corpo e espírito) dos Guarani. De acordo com Tempass (2005), para os Mbya cada animal tem uma forma específica de ser comido, sendo que somente se alimentam daqueles que não trazem potenciais problemas a sua saúde e a sua relação com os deuses, havendo muitas restrições a alimentos dessa origem. No contexto atual, os Guarani incorporaram à criação de pequenos animais, principalmente galinhas e suínos, como garantia da proteína animal em sua dieta alimentar.

Assim como para outros coletivos ameríndios, a relação dos Guarani com os animais extrapola a função estritamente alimentar. Em sua cosmologia, existem animais que consomem os mesmos alimentos divinos e humanos e, portanto, possuem atributo de humanidade. Do ponto de vista da Etnologia e Etnografia Indígena, a partilha do alimento fabrica pessoas da mesma espécie, isto é, a comensalidade (comer como e comer com) é um dispositivo identificatório entre os seres (Fausto, 2002). Esse atributo comportamental que indica aos Guarani quem são os “outros humanos”, sujeitos com potencialidade para manter relações de afinidade e socialidade. Uma experiência inovadora tem sido acompanhada na Tekoa Anhetenguá [Aldeia Verdadeira], localizada na capital Porto Alegre, sobre o protagonismo Guarani para a reintrodução de animais silvestres ao seu convívio na aldeia. A partir de uma visita realizada no zoológico na região metropolitana, promovida pela escola indígena, os Guarani se depararam com a presença de koxi [javali], considerado em extinção no Estado. Por um lado, possibilitou que as crianças pudessem conhecer um dos animais considerados como mais sagrado para os Guarani e, por outro lado, se apresentou como uma possibilidade de

reestabelecer uma relação com esses animais. Neste sentido, um grupo composto por vários profissionais, envolvendo instituições governamentais e não governamentais, tem se colocado como aliado dos Guarani para viabilizar essa demanda. Um dos grandes desafios tem sido o de garantir, na prática, o diálogo intercultural, quando está em disputa visões distintas sobre os conceitos de cultura e ambiente.

Por fim, cabe apontar uma outra conquista dos Guarani, na execução do PBA da BR - 116, em relação à contratação de agentes ambientais indígenas para atuarem nas novas áreas adquiridas. Esses agentes ambientais indígenas têm sido acompanhados por profissionais das áreas agrárias contratados, a qual são realizadas diversas atividades para trocas de saberes (tradicional e científico) sobre manejo e plantio de espécies, assim como criação de animais. Os próprios Guarani definem aldeias a serem visitadas, seja para busca de materiais ou intercâmbio sobre experiências de seu interesse. Essa estratégia tem sido pautada nos diálogos de lideranças Guarani e poder público, a fim de assegurar essa prática, a exemplo do que ocorre na área da saúde, com a contratação de agentes indígenas de saúde e saneamento.

Diálogos Interculturais: encontros e desencontros

Após quase trinta anos da promulgação da Constituição Federal de 1988, onde no artigo 67, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, ficou determinado que “a União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos”, ainda a um longo caminho a ser percorrido, em se tratando da região sul do Brasil, marcada por uma intensa colonização europeia sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas e a pressão do agronegócio.

No contexto político-social pós-Constituição Federal de 1988 se exige do Estado brasileiro (e suas respectivas instituições) o estabelecimento de uma nova relação com os povos indígenas, respeitando o seu direito à autodeterminação e às suas especificidades étnicas-culturais.

Mesmo com a conquista de direitos dos povos indígenas, na prática, pouco ou nada avançou na ação do Estado para o estabelecimento de um diálogo intercultural e a formulação de políticas com a participação e o protagonismo dos povos indígenas.

Ter acesso à terra, ou seja, ao mato [*ka'aguy*] deixado por suas divindades, permite as relações dos Mbya com todos os seres que compõem seu cosmos (plantas, animais, espíritos e divindades). Todavia, situações históricas de contato interétnico (Oliveira Filho, 1988) resultaram na perda gradativa das suas terras tradicionais e/ou a ocupação de terras consideradas inadequadas para essas relações, portanto, acarretando desequilíbrios cosmológicos.

Para tanto, os Guarani, assim como outros povos indígenas, necessitam criar estratégias intra e interétnicas, assumindo o protagonismo na luta política e na ação em prol de seu bem viver. Por meio de suas redes societárias e de aliados, os Guarani têm perseguido transformar as áreas que são ocupadas por eles em suas *tekoa*. Mesmo distribuídos espacialmente em áreas fragmentadas, as lideranças Guarani têm feito um esforço na discussão e planejamento coletivo sobre o futuro do seu modo de vida sob o seu território tradicional.

No ano de 2016 tive a oportunidade de acompanhar a discussão feita entre lideranças Guarani de doze áreas localizadas no litoral norte do Estado. Por meio da realização de quatro seminários, itinerante entre as aldeias envolvidas, se garantiu um espaço de diálogo entre os Guarani e esses e seus aliados, envolvendo representantes de instituições governamentais e não governamentais. No 4º Encontro realizado na Aldeia Gyura Nhendu, entre os dias 11 a 16 de novembro, no município do Maquiné, em seu documento final, os Guarani registraram seu entendimento sobre o processo:

Aqui, discutimos a construção de um Plano de Vida Mbya Guarani que estejam contempladas questões de autonomia, autodeterminação, sustentabilidade e segurança alimentar e nutricional. Nosso Plano de Vida é dar continui-

dade ao modo de ser e viver dos Mbya, ensinados pelos *xeramoi* e *xejaryi*. O nosso Mbya reko é o Plano de Vida. Para isso dependemos da demarcação das nossas terras, de garantir condições permanentes para a manutenção dos cultivos das nossas sementes e da medicina tradicional. Do acesso livre ao *ka'aguy heté reguá* [recursos naturais originários], como *yy porã* [fontes de água pura], *mymba* [animais silvestres], *yva'a* [frutas], *ei hete'i* [abelhas nativas] e a matéria prima necessária para os nossos artesanatos, tais como *takua hete'i* [taquara], *guembé pi* [cipó], *yvíra* [fibras] e outras plantas. Pensamos desde o litoral do Rio Grande do Sul para todo nosso território tradicional, que não tem fronteiras.

Mesmo com a criação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas (PNGATI), em 2012, na prática, não tem recursos para atender as demandas dos povos indígenas.

Nas últimas décadas, no Rio Grande do Sul, a falta de orçamento ou burocracias inerentes à máquina administrativa estatal, os Guarani têm acessado programas sem continuidade e alcance para uma reflexão que vise o planejamento e a execução de ações nas áreas ocupadas por eles. Em algumas situações, o seu acesso às políticas públicas tem sido como agricultores familiares, voltadas estritamente para o aspecto econômico, que, no caso dos Guarani, a produção de alimentos não se restringe a isso e engloba outros aspectos do seu modo de ser e estar no mundo.

No Rio Grande do Sul, os Guarani organizados, dentro das comunidades e entre as aldeias, têm protagonizado discussões e ações no sentido da construção do seu bem viver. Nesse contexto, cabe ao Estado brasileiro (suas instituições e respectivas políticas públicas) assumir sua responsabilidade e estabelecer uma relação de diálogo intercultural e de reconhecimento da autonomia e do protagonismo dos povos indígenas.

Bibliografia

AGUIRRE NEIRA, Juan Carlos. (2008). *Ocupação e Gestão Territorial Mbyá-Guarani: Análise a partir da formação da Aldeia Itanhaen, em Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Agroecossistemas), Florianópolis: UFSC.

ASSIS, Valéria Soares. (2006). *Dádiva, Mercadoria e Pessoa: As trocas na constituição do mundo social Mbyá Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. (2009). *Parientes de la selva: Los Guaraníes Mbya de la Argentina*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC)/Biblioteca Paraguaya de Antropología- volumen 72.

BRASIL. *LEI Nº 6.001, DE 19 DE DEZEMBRO DE 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm.

_____. (1988). *CONSTITUIÇÃO REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL*. Porto Alegre: Ordem dos Advogados do Brasil, Seção do Rio Grande do Sul.

_____. *PORTARIA Nº 14, DE 9 DE JANEIRO DE 1996*: Estabelece regras sobre a elaboração do Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas a que se refere o parágrafo 6º do artigo 2º, do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996.

_____. *DECRETO Nº 7.747, DE 05 DE JUNHO DE 2012*: Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm.

CADOGAN, León. (1960). En torno de la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá. IN: *América Indígena*, vol. XX, nº 2.

DE CERTEAU, Michel. (1994). *A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes.

DOOLEY, Robert. (1999). Léxico Guarani, Dialeto Mbya com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e pesquisa linguística (guarani – português). Copyright 1999 SIL International. Disponível em: <http://orbita.starmedia.com/~i.n.d.i.o.s/dooley/gndc.htm>.

FAUSTO, Carlos. (2002). Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia. IN: *Mana* 8(2): 7.

FEIJÓ, Cristiane Tavares. (2014). Entre humanos, deuses e plantas: uma etnografia sobre as perspectivas Mbya Guarani na manutenção das kokue contemporânea. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Antropologia/Arqueologia, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

FREIRE, Carlos Augusto da R. (1994). Relatório de Identificação e Delimitação da Área Indígena Salto Grande do Jacuí. Brasília.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. (2004). Relatório Ambiental circunstanciado Tekoá Ka'aty. Grupo de Trabalho para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Mato Preto, Rio Grande do Sul: Porto Alegre.

_____. (2007). Territórios Indígenas e Desenvolvimento Nacional: uma equação (im)possível? VII RAM, UFRGS, Porto Alegre.

GARLET, Ivori José. (1994). Relatório sobre atividades desenvolvidas por integrantes do Projeto Mbyá-Guarani no Grupo de Trabalho. Porto Alegre

_____. (1997). Mobilidade Mbyá: História e Significação. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana), Porto Alegre: PUC-RS.

GARLET, Ivori & ASSIS, Valéria S.(1998). Diagnóstico da População Mbyá-Guarani no Sul do Brasil. IN: *Cadernos do COMIN* 7, São Leopoldo: IECLB/COMIN.

GOBBI, Flavio Schardong. (2008). *Entre Parentes, Lugares e Outros: Traços na Sociocosmologia Guarani no Sul*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.

LADEIRA, Maria Inês. (1989). Mbya Tekoa- O Nosso Lugar. IN: *São Paulo em Perspectiva* 3(4).

_____. (2007). *O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora UNESP.

_____. (2008). *Espaço Geográfico Guarani- Mbya: significado, constituição e uso*. Maringá, PR: Eduem; São Paulo: Edusp.

LADEIRA, Maria Inês & MATTA, Priscila. (2004). *Terras Guarani no Litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós- Kàgüy oreramói Kuéry ojou rive vaekue y*. São Paulo: CTI- Centro de Trabalho Indigenista.

LITAIFF, Aldo. (1996). *As divinas palavras: identidade étnica dos guarani Mbyá*. Florianópolis: Ed. da UFSC.

LITTLE, Paul E. (2002). Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade. *Série Antropologia* 322, Brasília, UnB.

MELIÀ, Bartomeu. (1997). *El Guaraní Conquistado y Reducido: Ensayos de Etnohistoria*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. V, CEADUC-CEPAG.

MENDES DA SILVA, Evaldo. (2010). “La tierra es nuestro camino”: Espacio y territorio entre los Guarani em la Triple Frontera. IN: BELIVEAU, Veronica Gimenez & MONTENEGRO, Silvia (compiladoras). *La triple frontera: dinámicas culturales y procesos transnacionales*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (1988). *O Nosso Governo: Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT-CNPQ.

PEIRANO, Mariza. (1992). *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: UnB.

PISSOLATO, Elizabeth. (2007). *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTi.

STAVENHAGEN, Rodolfo. (1985). Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista. IN: *Anuário Antropológico*/84. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

SOARES, Mariana de Andrade. (2006). A construção de uma Ater diferenciada: o caso dos Guarani no Estado do Rio Grande do Sul. Disponível em: http://www.emater.tche.br/site/sistemas/administracao/gpl/mostra_pdf?cd_experiencia=106.

_____. (2007). O fortalecimento do sistema cultural Guarani como estratégia de atuação do poder público. IN: *VII RAM*, UFRGS, Porto Alegre, Brasil.

_____. (2008). Um novo olhar sobre Ater Indígena. *Série Realidade Rural*, n° 50, Porto Alegre: EMATER/RS.

_____. (2010). É possível construir uma Ater indígena diferenciada? O caso dos Guarani no Estado do Rio Grande do Sul. IN: ARAÚJO, André & VERDUM, Ricardo (org). (2010). *Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade*. Brasília: NEAD, SAF.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. (2002). O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais. IN: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18.

TEMPASS, Mártin César. (2005). *Orérembiu: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.

VENZON, Rodrigo. (1993). Guarani- Mbyá: Migração e Territorialidade Mbyá no Rio Grande do Sul. IN: *Expropriação e Luta: As terras indígenas no Rio Grande do Sul*. PETI- Museu Nacional; ANAÍRS. Rio de Janeiro/Porto Alegre, mimeografado.

Historia de vida de un referente ava guaraní de la provincia de Buenos Aires: patrimonio cultural, memoria y derechos

Griselda Laura Aragon

Empleamos el término “indígena”, porque cuando se produjo la conquista, nos dejaron en la indigencia, nos impidieron el uso y goce de las tierras tradicionales comunitarias y nos quitaron la posesión y el derecho, no sólo sobre las tierras y los recursos naturales sino también de la propia cosmovisión. No obstante, ésta se conservó y se la continúa desarrollando, para el presente y el futuro, gracias a la resistencia de nuestros mayores durante la consquista española y republicana.

EULOGIO FRITES, EL DERECHO DE LOS PUEBLO INDIGENAS

En la localidad de Glew, partido de Almirante Brown, provincia de Buenos Aires, se encuentra la Comunidad del Pueblo Ava Guaraní “Cuymbae Toro”. Con 42 años, el cacique y miembro fundador de la comunidad migró desde Tartagal, Salta, a Buenos Aires en el año 1978 en busca de trabajo y hacia 1980 se asentó en Glew. Posteriormente llegaron otros miembros de su familia que, junto con las nuevas generaciones nacidas en Buenos Aires, conforman actualmente

la comunidad. Las familias que se encuentran dispersas en distintos puntos de la localidad de Glew y de Capital Federal, presentaron en el año 2013 una nota ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) solicitando cuatro manzanas de tierra donde poder vivir comunitariamente. En el presente trabajo analizo a partir de la realización de una “historia de vida”, la “memoria” como expresión del “patrimonio cultural” de un pueblo, en este caso, el del pueblo ava guaraní. Para ello retomo las nociones de patrimonio cultural y patrimonio cultural de referencia y de memorias colectivas, memorias subterráneas y memorias dominantes” y la legislación indígena vigente.⁷⁷

Breve introducción

Hacia el año 2015, ya recibida de Licenciada en Antropología, me encontraba formando parte del equipo técnico del Programa de Capacitación, Inserción y Promoción de Derechos vinculados a Pueblos Indígenas, de la Defensoría del Pueblo de la Provincia de Buenos Aires. Como parte de las tareas de campo, visité varias comunidades⁷⁸ de Buenos Aires -sobre todo del conurbano bonaerense- y entrevisté a distintos referentes indígenas. Uno de ellos fue Martín Galarza.

En una reunión en una comunidad qom/mocoví de Almirante Brown, en la que estuvieron presentes miembros del Consejo Indígena

77 Una primera versión del presente artículo fue presentada en la XII RAM que tuvo lugar entre el 04 y 07 de diciembre de 2017 en Misiones, Posadas, en el GT: Patrimonio Cultural y Pueblos Indígenas: El trabajo etnográfico en la gestión de propuestas de desarrollo territorial y con identidad.

78 Parcialidades sociopolíticas y económicas de los pueblos indígenas (Braunstein y Altabe, cuadernos ENDEPA) a las que la Constitución Nacional, a través de su Artículo 75 Inciso 17, reconoce su personería jurídica (Frites, 2011). Sin embargo, el concepto comunidad resulta ajeno a la cultura de cada uno de los pueblos y lo que hoy denominamos comunidades son, en la mayoría de los casos, producto de campos de prisioneros, reagrupamientos humanos en áreas rurales de escaso o nulo valor económico, o producto de migraciones forzadas. (Frites, op. Cit.)

na de Almirante Brown (CIAB)⁷⁹ y de la Defensoría del Pueblo, conocí a Martin. Martin es el cacique y fundador de la Comunidad del Pueblo Ava Guaraní “Cuymbae Toro” y para el momento en que llevé a cabo las tareas de campo, su comunidad formaba parte del CIAB junto con otras comunidades/ organizaciones indígenas del partido pertenecientes a los pueblos qom, mocoví, kolla, ava guaraní y tupi guaraní.

Tanto la comunidad Cuymbae Toro como otras que constituyen el CIAB, habían iniciado hacia el año 2014 una solicitud de intervención a la Defensoría del Pueblo sobre el “Estado de Resolución INAI N° 587/07. Programa Nacional de Relevamiento Territorial”. Es decir, solicitaban la intervención del Defensor del Pueblo para exigir al INAI la entrega de la carpeta de relevamiento técnico resultante del relevamiento de una de las comunidades del CIAB, en el marco de la implementación de la Ley 26.160⁸⁰.

Memoria, patrimonio cultural y derechos de los pueblos indígenas

La noción de memoria tal como la entendemos actualmente comenzó a emerger, principalmente, en los estudios históricos en los años 70. Sin embargo, los trabajos precursores del filósofo y sociólogo francés Maurice Halbwachs ya proponían entre 1925 y 1950 una

79 En el año 2007 el CIAB fue declarado de interés municipal por la ordenanza N° 4023 Exp. N° 15639/07 del Honorable Concejo Deliberante de Almirante Brown.

80 La Ley 26.160 declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscrita en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquellas preexistentes (Artículo 1). Asimismo, suspende la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras mencionadas en el Artículo 1 (Artículo 2) y ordena la realización del relevamiento técnico jurídico catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas (Artículo 3).

Cabe aclarar que surge como resultado de cada relevamiento realizado una carpeta técnica que debe ser entregada a la comunidad en la que se ha llevado a cabo el mismo.

sociología de la memoria en tiempos en que la memoria era tratada a nivel del individuo.

A priori, podríamos pensar la memoria como un fenómeno o proceso individual, algo íntimo y personal, propio de cada persona. Sin embargo, para Halbwachs (2005) la memoria debía ser también y sobre todo entendida como un fenómeno colectivo y social; es decir, como un fenómeno construido colectivamente y sujeto a transformaciones y mudanzas constantes. Halbwachs propuso que la memoria es colectiva, y que las distintas colectividades y grupos sociales confieren distintos sentidos a los hechos históricos. Así, quienes tienen memoria y recuerdan y olvidan, son seres humanos, individuos, siempre ubicados en contextos grupales y sociales específicos. Por otra parte, los lugares y las temporalidades se cargan de sentido y para Halbwachs, la memoria solo es posible a través de lo que llamó “marcos sociales de la memoria” -referentes construidos socialmente- que son propios de los distintos grupos sociales y que son puestos en juego por los mismos para dar cuenta de su pasado. Los marcos sociales de la memoria refieren a los diversos ámbitos sociales que permiten la construcción de la memoria; incluso la memoria individual es inherentemente conformada y motivada por contextos socio-culturales. Estos marcos sociales de la memoria se construyen a través de procesos de subjetivación entendidos como procedimientos mediante los cuales las colectividades a partir de sus antecedentes, experiencias, trayectoria y cultura, se apropian y confieren sentidos particulares a los distintos momentos históricos. En estos procesos se ponen en juego tanto lo que se hereda como lo que se crea y los referentes construidos posicionan al sujeto y su accionar frente a distintas problemáticas. Estos marcos no fueron creados de una vez y para siempre, sino que son dinámicos y son a la vez portadores de la representación general de la sociedad, de sus necesidades y valores; constituyen la matriz grupal dentro de la cual se ubican los recuerdos individuales. Las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente y estos marcos dan sentido a las rememoraciones individuales.

Halbwachs enfatizó la fuerza de los distintos puntos que estructuran nuestra memoria y la insertan en la memoria del grupo al que pertenecemos. Estos puntos de referencia pueden ser monumentos, el patrimonio arquitectónico, paisajes, fechas, personajes, el folclore, la música, entre otros. Así Halbwachs acentuó las funciones positivas desempeñadas por la memoria colectiva -reforzar la cohesión social mediante la adhesión afectiva al grupo- y se refirió a la misma con el término de “comunidad afectiva”; sin ver en las memorias colectivas una imposición, una forma de dominación simbólica o de violencia simbólica.

Contrariamente al abordaje de Halbwachs, el sociólogo austriaco Michael Pollak (2006) acentuó el carácter destructor, uniformizante y opresor de un tipo de memoria a la que se refirió como la “memoria colectiva oficial y dominante”. Dicha memoria se opone a las memorias “subterráneas” que se mueven en el silencio y afloran en momentos de crisis. Pollak señaló la “función de lo no-dicho”: hay recuerdos prohibidos, indecibles o vergonzosos, que son celosamente guardados en estructuras de comunicaciones informales y pasan desapercibidos por la sociedad en general. La frontera entre lo decible y lo indecible, lo confesable y lo inconfesable separa una memoria colectiva subterránea de la memoria colectiva dominante que se impone. Pollak retomó la característica fluctuante de la memoria que señalaba Halbwachs, y agregó que a ello debemos sumarle el hecho de que en la mayoría de las memorias existen también marcos o puntos relativamente invariables/inmutables. Así, para Pollak los elementos constitutivos de la memoria eran tres: los acontecimientos vividos personalmente y aquellos vividos indirectamente (aquellos vividos por el grupo o colectividad a la que la persona se siente pertenecer, incluso aquellos que no se sitúan en el espacio y tiempo de la persona o del grupo. Sería una memoria heredada). Las personas/personajes y los lugares (incluso a aquellas personas y/o lugares que no hemos conocido personalmente). Lo no dicho ya que “la memoria es selectiva” (37: 2006).

Además de los trabajos pioneros de Halbwachs y los de Pollak, otros autores han trabajado sobre el concepto de memoria entre ellos, Nora (1989), Pomian (1997), Connerton (1993) -especialmente en la tensión entre historia y memoria-; Hobsbawm (1983), Schwartz (1990), Le Goff (1991), Hutton (1993).

Más recientemente la socióloga argentina Elizabeth Jelin (2002) propuso que la memoria y el olvido, la conmemoración y el recuerdo se tornan cruciales cuando se vinculan a acontecimientos traumáticos como pueden serlo una situación de represión y aniquilación. La memoria, que es siempre presente, implica experiencias propias, pero también las de otros que nos fueron transmitidas. Jelin se refiere a la memoria como trabajo. “El trabajo como rasgo distintivo de la condición humana pone a la persona y a la sociedad en un lugar activo y productivo. Uno es agente de transformación, y en el proceso se transforma a sí mismo y al mundo. La actividad agrega valor. Referirse entonces a que la memoria implica “trabajo” es incorporarla al quehacer que genera y transforma el mundo social” (2002: 14). Para la autora existen aquellos hechos vividos en el pasado que tienen algún efecto en un tiempo posteriori independientemente de la voluntad o la conciencia del individuo. En esos casos la memoria invade, pero en otros, la memoria implica un trabajo, una transformación simbólica y de elaboración de sentidos del pasado; requiere trabajar, elaborar, incorporar memorias y recuerdos. Abordar la memoria involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos.

En la historia del tiempo presente, las ideas de patrimonio y memoria se convirtieron en categorías clave en los procesos sociales de (re)construcción identitaria de comunidades, grupos étnicos, sociedades y naciones modernas y deben ser comprendidos en una perspectiva histórica (Pereira 2009). Para el antropólogo brasileiro Walmir Pereira, los conceptos de patrimonio y memoria son elementos que resultan imprescindibles para reconstruir la historia de los pueblos indígenas, más precisamente la “nueva” historia indígena. Además,

señala que “(...) los múltiples discursos y las representaciones sociales en torno a las diversas manifestaciones, expresiones materiales, inmateriales y espirituales del patrimonio y del patrimonio cultural de los pueblos y de las colectividades indígenas se presentan, ante las coyunturas histórica, social y académica latinoamericana y brasileña de este comienzo del milenio, “buenos para pensar”, pero, sobre todo, buenos para originar la acción social colectiva.” (Op.cit.:30)

El concepto de patrimonio cultural hace referencia al acervo cultural de una sociedad; al conjunto de saberes, prácticas y representaciones; de bienes (materiales o inmateriales) comunes al conjunto de los individuos que la constituyen (Almirón, Bertocello y Troncoso 2006). Refiere a “ese acervo de elementos culturales, tangibles unos, intangibles otros, que una sociedad determinada considera suyos y de los que echa mano para enfrentar sus problemas (de cualquier tipo, desde las grandes crisis hasta los aparentes nimios de la vida cotidiana); para formular e intentar realizar sus aspiraciones y sus proyectos; para imaginar, gozar y expresarse. Ningún acto humano (recordando siempre que el hombre es un ser en sociedad) puede imaginarse ni realizarse sino a partir de un acervo cultural previo (...)” (Bonfil Batalla, 1997: 22). El antropólogo mexicano Bonfil Batalla destaca que existe una relación diferente entre los distintitos grupos culturales y los múltiples elementos que integran el patrimonio cultural de una nación (1997: 26). Sostiene que todos estamos más familiarizados con cierta parte del patrimonio que con otras. “Conocemos mejor lo que es más nuestro y por eso lo apreciamos. “Nuestro”, no en el sentido jurídico de propiedad, sino porque forma parte del universo más próximo en el que se ha desarrollado nuestra vida” (1997: 26). “Nuestro” es lo que manejamos material o simbólicamente. En ese mismo sentido, siguiendo a Prats (1997), el parámetro que define lo que comprendemos por patrimonio, es “su carácter simbólico, su capacidad para representar simbólicamente una identidad” y no su carácter básico de construcción social. Canclini (1994 y 1999) señala que el patrimonio cultural representa experiencias comunes y expre-

sa la solidaridad que une a quienes comparten un conjunto de bienes y prácticas que los identifican, pero que también expresa las disputas simbólicas entre clases, grupos y etnias que conforman la sociedad. Así, los bienes de cada sociedad, aunque formalmente parezcan ser de todos y estar dispuestos para que todos los usen, no pertenecen realmente a todos, y los diversos grupos se apropian de los mismos de manera diferente y desigual. Por otro lado, el concepto de patrimonio cultural de referencia comprende los saberes, deseos, utopías y valores de que son portadores los pueblos (Pereira 2013) así como los emblemas identitarios a través de los cuales los pueblos indígenas marcan sus límites o fronteras respecto a “otros”.

Historias y memorias de la migración

La historia de vida condensa una historia social individual en términos de Pollak. Se trata de una reconstrucción a posteriori de los acontecimientos que marcaron una existencia, y debe ser considerada como un instrumento de reconstrucción de la identidad y no solo como relatos factuales. Como dice Pollak “a través de ese trabajo de reconstrucción de sí mismo el individuo tiende a definir su lugar social y sus relaciones con los demás” (2002: 30). La historia de vida de Martín Galarza da cuenta de distintos hechos que marcaron su vida así como la de los distintos integrantes de la comunidad; y condensa en ella distintas de las problemáticas a las que los pueblos indígenas de la Argentina se han enfrentado y aun se enfrentan: las dificultades para acceder a la propiedad comunitaria de la tierra (territorio) en sus lugares de origen así como en los lugares a los que migran, el racismo de que son objeto, sus condiciones materiales de existencia y la pérdida de la lengua materna, entre otras. Condensa a la vez la manera en que se han organizado como comunidad y con otras comunidades/organizaciones indígenas para formar un Consejo Indígena en la

ciudad, las demandas al Estado por la efectivización de sus derechos, todo ello, dando cuenta de que no han perdido su identidad.

La historia de vida implica procesos de memoria y estos procesos son construcciones presentes del pasado.

La comunidad del Pueblo Ava Guaraní “Cuymbae Toro” cuenta con número de personería jurídica inscripta en año 2011 en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.C.I.)⁸¹

“[en el 2011] me reconocieron. Pero yo el trámite lo hice siete años antes. Si porque había un problema, muchos problemas... piden muchos requisitos. Porque antes estaba incluido como [otra comunidad], como ellos son un poco familia. Son medios hermanos los que murieron.”

“Mario... él es el que fundó [la comunidad] tupi guaraní... a mí no me gustaba ese nombre así porque yo sabía que no eran tupí los míos, entonces estaba en desacuerdo yo con él. Pero él dice que es en recuerdo... él dice que anduvieron los primeros tupí guaraní anduvieron los primeros tiempos por acá. Hace miles de años anduvieron ellos primero. Entonces en memoria de ellos el nombre a la comunidad ...”

“Mi madre era ava guaraní, neta, neta ava guaraní, y entonces mediante ella, me acordé de ella y con eso logré sacar [la personería jurídica].

Yo había pedido primero, entonces me dijeron que no se pueden tener dos comunidades juntas del mismo nombre⁸².

81 El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), actualmente dependiente del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, cuenta dentro de su estructura con el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.C.I.) donde se encuentran inscriptas las Comunidades Indígenas con Personería Jurídica de todo el territorio nacional.

82 Martín Galarza antes de tramitar la personería jurídica de la comunidad del Pueblo Ava Guaraní “Cuymbae Toro”, formó parte de otra comunidad indígena asentada también en el Barrio Almafuerte y perteneciente al pueblo tupi guaraní.

Ellos son tupí [tupí guaraní]. Entonces yo no podía tener. Entonces me acorde yo, le hable ahí al director [del INAI] de esa vez, si yo podía conformarme con el aval de mi madre. Entonces sí... me dijo que sí. Y con ese aval tuve que ir a Bolivia porque mi mamá era de Bolivia, de Santa Cruz. Indígena de Santa Cruz que vino después de la guerra...o sea cuando empezó la guerra en Paraguay, en Chaco, en Bolivia, en Paraguay⁸³.

Se vinieron ellos, se vinieron mi mamá, mis tíos hasta que pase la guerra. Entonces en Tartagal, bueno ahí nacimos cuatro de nosotros que somos yo y el otro que murió por acá. Ya murieron los cuatro el único que queda soy yo. (...) [Hermanos por parte de padre] Parte de padre que nunca me reconoció a mí. Entonces al no reconocirme, tuve que llevar el apellido de mi hermano mayor que se llamaba Aurelio Galarza [hermano mayor por parte de madre]. Entonces para sacarme los documentos él me dice yo te voy a sacar los documentos, pero con el apellido mío. Y como era el mayor y yo era chico era como mi papá, porque me crió y me vestía. Y de ahí salimos nosotros Galarza.”

“Mi madre [María C.] migró en ese tiempo por ese asunto de la guerra y trabajo. Ella era joven, claro. La guerra creo que terminó en el '35 entonces ella creo que se habrá venido en el '31 [hacia Tartagal, Salta]... por ahí... cuando empezó la guerra. Y ahí vivió hasta que nacimos nosotros. Después pasó la guerra y ya [se] fueron otra vez. A mí me llevaron dos veces para allá, pero no me gustó. Como podría decir, yo tendría siete años... como podría decir, muy... muy despreciados los indígenas allá en Bolivia. Sí, porque como ellos iban y venían, mis tíos, mi mamá. Eran

83 Hace referencia a la Guerra del Chaco que tuvo lugar entre 1932-1935.

viajantes. Estaban dos años acá, dos años allá. Venían, acá estaban dos años, compraban caballos y llevaban para allá para Bolivia y vendían...de eso yo me acuerdo. Entonces estaban dos años allá y volvían otra vez a acá y así. Eran, como se puede decir... andantes...”

En Salta “mis tíos, mi mamá, tenían un puestito así...en un lugar que se llama Acambuco. Es un paraje que hay... es monte. Ahora debe ser pueblito. Y ahí tenían chivos, ovejas, vaquitas tenían ellos ahí. Vivían de eso. Ya cuando era yo más grandecito los cuidaba yo ahí, y ellos se venían a trabajar a la ciudad. Al pueblo. Entonces trabajaban ahí ellos y juntaban plata y compraban animales y los llevaban para allá. Y ahí estaban dos años. Yo a veces me quedaba a cuidar ahí en el puesto con otro tío. Ellos eran todos ava guaraní [sus tíos], mis abuelos, eran todos ava. Sí... yo conocí a mi abuelo. Él me crió, el padre de mi mamá, Antón C. Él era ava guaraní. Era de Santa Cruz, pero no tenían paradero. Estaban en Tartagal, otro tiempo estaban en Bolivia y así. De allá parece que le encargaban... ‘che te vas a la Argentina, tráeme dos caballos. Te pago. ‘ Bueno y venían y trabajaban acá y compraban esos caballos. Hermosos caballos que yo los veía. Yo era chico. Yo quedaba a cuidar ahí en Acambuco los animalitos hasta que ellos vuelvan.

A mi abuela no la pude conocer. Mi mamá murió en el año ‘62, allá yendo para Santa Cruz. Murió en el camino ...”.

“En Tartagal viví hasta los 42 años, ya a los 42 años me vine para acá. Me vine en el ‘78. Llegué primero a la capital [CABA] a alquilar un hotelito, así, porque no conocía nada. Porque vine en busca de mi hijo mayor primero. Porque yo trabajaba en YPF allá, en los yacimientos petrolíferos, allá

en Tartagal, en Campo Durán⁸⁴. Ahí trabajaba yo, en una refinería de petróleo. Trabajé como siete... diez años habrá sido. Y ahí trabajé y cuando fue el golpe militar como éramos todos peronistas en ese tiempo, nos echaron los militares. A ellos no le importaron los hijos. No le importaron el trabajo que tengamos. Nos echaron, entonces de esa manera, para poder criar a los hijos me tuve que venir a acá. Para terminar de criar a ellos todos. Pero primero vinieron, mucho más antes, Mario Galarza. El vino primero. En el año '60 habrá sido. El vino a Pergamino creo...no, vino en el año '60, ahora que me acuerdo, a Mendoza, a la cosecha de uva. De ahí de Mendoza terminó la cosecha y se vino a San Nicolás, a vivir ahí un tiempo. Y después de ahí se juntó con una mujer y se vino a vivir acá, a la capital. Después de él vino Teófilo, dos años después de él. Y el tercero que vino fue Silverio González y habrá sido en el '68, por ahí, '70. Y ellos me escribían, cuando a mi echaron de la destilería esa, y me decían 'venite que acá es lindo, vos tenés oficio'. Claro, yo era albañil... agarraba obras. Y me dice 'te venís y probas acá'. Y le hice caso. Yo había mandado a mi hijo primero, él estudiaba porque la empresa YPF pagaba los estudios. Entonces aproveché que lo haga estudiar en Buenos Aires a mi hijo mayor y a los dos años me echaron, entonces ya se cortó todo. Él dejó de estudiar y ya empezó a trabajar, ya tendría 18 años él. También él me decía 'vengase para acá. Pruebe. Con el oficio que tiene hay mucho trabajo'. Y bueno, probé y vine. Hice el desafío ese de venir, pero vine solo primero. Por las dudas si me venía mal solo me aguantaba y me volvía. Porque si venía con toda la familia... entonces me vine solo, me vino bien el tiempo de los militares...

84 La localidad Campo Durán pertenece al Departamento General José de San Martín, provincia de Salta.

En el '78 para el mundial. Había muchísimo trabajo. Se trabajaba día y noche, y daban la comida y todo. Todo era tipo militar. A las once, a las doce ya era para ir a comer hacer fila con el platito. Pero eso sí, a los trabajadores los cuidaban bien, los alimentaban bien. Trabajaba en Canal 7⁸⁵. Nosotros lo hicimos al canal, desde el suelo hasta arriba así que lo conozco bien yo de abajo, donde está la caja fuerte... (se ríe).

Vivía en el hotelito ese donde mi hijo vivía. No conocía a nadie y nada de la ciudad. Pero no me gustaba la ciudad porque mucho ruido (...) ahí en Av. De Mayo y 9 de Julio, un hotel de cinco pisos. Estaba en el tercer piso. Ahí estuve un año... dos años estuve. Y ahí supe que mi hermano vivía por acá... este que murió, Silverio Galarza. Supe por mi hijo que él vivía por acá. Y justo vive por acá, donde están esos terrenos, más para acá (señalando los terrenos que están en frente de su casa) y ahí tienen la familia ellos. Los hijos, todo. Y como no me gustaba la ciudad. Vine a pasear acá y me gustó el lugar. Porque es muy tranquilo, más tranquilo acá...menos ruido. Y con el trabajo que tuve ahí en canal 7, con toda la plata que junté, todo, compré el terrenito acá. Es otro allá, donde vive mi hijo...el que iba a venir. Donde vivía con mi primera mujer, quedo él ahí. Como yo me junte con otra mujer... este es de ella (haciendo referencia al terreno y la casa donde estaba teniendo lugar la entrevista y donde vive actualmente Martin, que pertenece a su actual pareja).”

“En la comunidad mía, neta, neta la mía... 42 personas entre nietos, bisnietos, hijos. Nietos 16, bisnietos 9. (...) hay más gente, en Salta están los sobrinos míos. Los sobrinos de la finada, que es la primera esposa. Y ahí son como 30, más

85 Refiere al canal de televisión “Televisión Pública Argentina”.

los 42... ahí son totalmente como 70, 80. Si llegan a darme el terreno ahí yo los traigo, que lo ocupen. Porque allá viven como en la villa, amontonados. Y yo viví así en Villa Lugano, no me gustaba. Hay mucho chorro. No me gustaba eso por los chicos porque aprenden malas cosas. Y por eso compre el terreno este y los traje para este lado, porque nosotros somos gente de trabajo...“

En el año 2013 la comunidad presentó ante el INAI, un pedido por cuatro manzanas en Glew para ser entregadas a la comunidad “como título comunitario y con el fin de levantar en los mencionados lotes una plazoleta en memoria de nuestros antepasados, un salón para que se cumpla funciones como sede de la comunidad y familias y casas”, así como una manzana para hacer huertas. En el año 2014 la comunidad intentó utilizar dichos terrenos, pero fueron desalojados por la policía. En palabras de Martin

“Nosotros quisimos ocuparlos a esto. Ir a limpiar. Pero los vecinos de acá, todos los vecinos que viven acá (señala en una copia del plano que acompañó el pedido, a las manzanas)... entonces los vecinos salieron y nos corrieron... que no querían delincuentes. Que nosotros estábamos no querían villeros... nos corrieron y llamaron a la policía. Con la policía nos sacaron. Cortar el pasto, limpiar, así para poder sembrar porque está... una tierra abandonada”.

Hacia el año 2015, momento en que trabajamos en la construcción de la historia de vida, no habían obtenido ninguna respuesta por parte del INAI respecto de su pedido.

La construcción de esta historia de vida implicó un trabajo de memoria en términos de Jelin, es decir, implicó una transformación simbólica y de elaboración de sentidos del pasado, así como recuerdos y olvidos. La capacidad de recordar y olvidar es singular, pero estos

procesos no ocurren en individuos aislados sino insertos en redes de relaciones sociales, en grupos, instituciones y culturas diversos. Así, esta historia de vida da cuenta de la propia historia migratoria de Martín desde Tartagal hasta asentarse en el actual barrio de Glew; de la búsqueda de trabajo y de mejores condiciones de existencia dejando a la familia en el lugar de origen para venir a probar “suerte” en Buenos Aires; de los recuerdos sobre sus tíos y su madre cuidando chivos, ovejas y vacas en Acambuco y vendiendo caballos en Bolivia y de la incorporación de memorias y relatos ajenos respecto de un padre ausente. Implicó recordar experiencias de trabajo, la conformación de la comunidad, recordar distintos lugares y personas (padres, hijos, hermanos y distintos lugares en los que ha vivido). La memoria, que es siempre presente, implica una reconstrucción del pasado, pero también y a la vez, se plasman en ella expectativas futuras. En sentido, expresa los deseos de obtener cuatro lotes de tierra para vivir comunitariamente, para “construir una plazoleta en memoria de nuestros antepasados”, para sembrar y construir un salón de usos múltiples y para que puedan venir a vivir otros miembros de la comunidad que actualmente se encuentran en Salta. Entendemos que estos deseos, expectativas, saberes, formas de organización plasmados en la historia de vida constituyen el patrimonio cultural del pueblo ava guaraní al que Martín pertenece, que se reproduce -a la vez que se transforma- en las nuevas generaciones y en los distintos contextos sociales, políticos y económicos en que estas se encuentran.

Esta “memoria subterránea”, al igual que tantas otras memorias indígenas, se mueve en el silencio y aflora para disputarse un lugar entre la memoria oficial destructora, uniformizante y opresora. Recuerdos prohibidos e indecibles circulan y pasan desapercibidos para la sociedad en general: recuerdos relacionados con migraciones forzadas de familias indígenas desde sus lugares de origen a la ciudad, con la falta de empleo y con sus vivencias en la ciudad intentando no perder la lengua materna y organizándose para vivir comunitaria-

mente; recuerdos que se oponen a la memoria oficial y dominante de Argentina como un país “blanco”, “europeo” y “sin indios”.

Podríamos señalar finalmente, que las tensiones que se dan entre las memorias subterráneas indígenas y la memoria oficial y dominante, presentan cierta correspondencia con las tensiones en el terreno patrimonial. Ya desde los momentos de la constitución de nuestro Estado Nación y de demarcación de las fronteras nacionales (materiales y simbólicas), los pueblos indígenas -preexistentes a las mismas- quedaron dentro de estos nuevos límites territoriales, sin embargo, sus patrimonios de referencia no fueron valorados como parte del patrimonio cultural de la nación en formación. Pareciera entonces que el patrimonio cultural de referencia de que son portadores los pueblos indígenas solo tiene lugar en las memorias subterráneas.

Conclusiones

Ya desde los momentos de la conformación de nuestro Estado-Nación, los sectores hegemónicos del país han intentado borrar, reducir o negar aquellas marcas que dieran cuenta de la presencia indígena en la nación, siendo ello una clara muestra del racismo imperante de la época y que continuaría hasta la actualidad. Las políticas hegemónicas desde entonces oscilaron entre la exclusión física y/o simbólica de lo étnico y su inclusión forzada y subordinada a la nueva economía política que se estaba imponiendo. La negación y/o rechazo de la diversidad cultural quedó enmascarada bajo la apelación a una unidad cultural homogénea que se logró en base a la selección de ciertos rasgos (materiales y simbólicos) que se erigieron como el “patrimonio cultural” de la nación -por sobre los “patrimonios de referencia” de los pueblos indígenas-.

Estas características de la historia de nuestro país han quedado sedimentadas en la “memoria hegemónica dominante” que niega el lugar de los pueblos indígenas, así como de sus patrimonios. Enten-

demos por ello la importancia de los conceptos de “memoria” y “patrimonio” en tanto herramientas de que los pueblos indígenas se valgan para escribir la “nueva” historia indígena, en términos de Pereira, y para demandar al Estado Nacional la efectivización de sus derechos y la implementación de la legislación indígena vigente. La historia de vida de Martin no solo da cuenta de la historia de un indígena que hoy vive en la ciudad, sino que da cuenta de un pedazo de la historia de nuestra nación: la de los pueblos indígenas. En ella, no solo se expresa el patrimonio cultural del pueblo ava gaurani de que es portador Martin, sino que en ella a la vez pueden reconocerse las historias de vida de otros referentes indígenas -incluso de otros pueblos-, que con distintos matices y en distintos momentos han vivido también el racismo, la pérdida del territorio en sus lugares de origen, la lucha por no perder la lengua materna, la falta de trabajo, las dificultades para vivir en la ciudad, distintas formas de organización y de demandas al Estado Nacional. La historia de vida y la memoria permiten comprender un momento político, social, cultural y jurídico particular en el que pueden reconocerse “otros” indígenas; la memoria es siempre actual y en ella se expresan no solo el pasado sino también expectativas de futuro.

Bibliografía

Acevez Lozano, J. (1994) Práctica y estilos de investigación en la historia oral contemporánea. *Historia Y Fuente Oral*, (12), 143-150. Disponible on line en: <http://www.jstor.org/stable/27753451>

Almirón, A., Bertoncetto, R., y Troncoso, C. (2006) Turismo, patrimonio y territorio: Una discusión de sus relaciones a partir de casos de Argentina. *Estudios y perspectivas en turismo*, 15(2), 101-124.

Bonfil Batalla, G. (1997). *Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados*. El patrimonio nacional de México. México: FCE, CONACULTA, 28-56.

Bourdieu, P. y Bachelard, G. (1975) *El oficio del sociólogo*. México, Siglo XXI.

Canclini, N. G. (1994) ¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social. *Revista Sur*, 2(4).

Canclini, N. G. (1999) Los usos sociales del patrimonio cultural. En: En Aguilar Criado, E., *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 16-33). Consejería de Cultura. Junta de Andalucía.

Crespo, C. (2005) “Qué pertenece a quién”: Procesos de patrimonialización y Pueblos Originarios en Patagonia. *Cuadernos de antropología social*, (21), 133-149.

Halbwachs, M. (2005) [1950] *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza. Versión digital: <http://cesycme.co/wp-content/uploads/2015/07/Memoria-Colectiva-Halbwachs-.pdf>

Jelin, E. (2002) *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores. Versión digital: <http://cesycme.co/wp-content/uploads/2015/07/Jelin-E.-Los-trabajos-de-lamemoria-.pdf>

Maidana, C y Aragon, G. (2014) *Patrimonio cultural y puesta en valor de “los otros”. Indígenas en la ciudad de La Plata, Buenos Aires*,

Argentina. En: actas del XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.

Pereira, W. D. S. (2009) Patrimônio cultural e nova história indígena nas terras baixas da América do Sul: os Guarani MBYA entre Clio, Cronos e Mnemosine. Pereira, W. (2013) Patrimônio Cultural e Memória Social das Missões Jesuíticas-Guarani-Ruínas de São Miguel: Ação Patrimonial e Identidade Ameríndia na Região Platina da América do Sul. Revista Sures, 1(2).

Pollak, M. (2006) Memoria, silencio y olvido. La construcción social de identidades frente a las situaciones límite. La Plata: Al Margen Editorial. <http://cesycme.co/wp-content/uploads/2015/07/Pollak.-Memoria-Olvido-y-Silencio.pdf>

Prats, L. (1997) Antropología y patrimonio. Editorial Ariel, S.A., Barcelona.

Tamagno, L. (2001) Nam Qom Huetaa Na Doqshi Lma. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía. Ediciones Al Margen, La Plata.

PARTE II

“Saberes y conocimientos en los procesos de patrimonialización”

Artesanos indígenas qom en la ciudad, un análisis desde la economía social y solidaria.

Nadia Voscoboinik

Separar el trabajo de las otras actividades de la vida y someterlo a las leyes del mercado equivaldría a aniquilar todas las formas orgánicas de la existencia y a reemplazarlas por un tipo de organización diferente, atomizada e individual.

KARL POLANYI, LA GRAN TRANSFORMACIÓN.
Crítica del liberalismo económico.

Introducción⁸⁶

Este artículo se propone indagar la producción, circulación y venta de artesanías de los indígenas qom en la ciudad, a la luz de los

86 Este trabajo es parte de un plan de tesis doctoral presentado a ser evaluado para una solicitud de Beca tipo A de la UNLP en el año 2017. El objetivo principal del plan es indagar el circuito de producción, distribución, intercambio y consumo de artesanías indígenas Qom en la región metropolitana de Buenos Aires en vinculación con los planteamientos teóricos y prácticos del campo de la economía social y solidaria; como un aporte a la Línea de Investigación Identidad, etnicidad, indígenas en ciudad desarrollada en el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) de la Universidad Nacional de La Plata y a la profundización del análisis de la dinámica sociocultural del pueblo qom.

avances teóricos de la economía social y solidaria. El análisis de los fundamentos teóricos de estas economías y la vinculación con los artesanos qom, constituye un aporte al campo de estudio de las migraciones de dicho pueblo hacia las ciudades y del conocimiento académico sobre sus dinámicas socioculturales en contextos urbanos. Este trabajo parte de la línea de investigación “Identidad, etnicidad, indígenas en ciudad” centrada en el análisis de la significación de la migración qom a las ciudades.

Los tobas- qom o nam qom- pertenecen al grupo étnico y lingüístico denominado guaycurú, al mismo también pertenecen pilagás, mocovíes, kadiweos y los desaparecidos abipones, mabyás y payaguas (Messineo, s.f.). Para comprender las dinámicas sociales del pueblo qom en los contextos urbanos en los que residen actualmente es necesario contextualizar sus migraciones hacia las ciudades. Reconocer que las culturas no mueren sino que se transforman (Cardoso de Oliveira 1992, Bartolomé 1997, Pacheco de Oliveira 1999) y que, por lo tanto -y a pesar de los profundos cambios experimentados- los pueblos que habitaban antes de la llegada de los europeos, el hoy llamado “territorio nacional”, no han desaparecido ni perdido su identidad (Tamagno 1997), permitió analizar la existencia de migrantes indígenas viviendo en los alrededores del Gran Buenos Aires, ciudad de Rosario y La Plata.

Dirigidos inicialmente hacia localidades urbanas de las provincias de Chaco y Formosa, luego se orientaron, a partir de la segunda mitad del siglo XX, hacia ciudades de las provincias de Buenos Aires y Santa Fe. Durante el siglo XIX, la caza y recolección, bases de la organización socioeconómica qom, comenzaron a dificultarse debido al despojo territorial que se dio durante la conquista al desierto, consecuencia de la conformación del Estado Nación argentino. A ello se sumó la depredación del monte, como producto del desarrollo de grandes emprendimientos productivos y una creciente dependencia de las mercancías de los blancos. Los indígenas se vieron obligados a vender su fuerza de trabajo en el sistema productivo regional, centra-

do en la explotación maderera, azucarera y algodonera. A mediados del siglo XX muchos indígenas de varios de los pueblos que habitaban en la zona del Gran Chaco, entre ellos el pueblo qom, migraron hacia las ciudades como consecuencia del proceso de mecanización del agro. Dicho proceso generó una reducción de la demanda de trabajadores temporarios, que no pudieron subsistir mediante sus prácticas tradicionales ante un monte que ya se encontraba depredado y privatizado (Maidana, 2011).

A partir de las sucesivas crisis en los obrajes y el algodón, comenzaron las migraciones fuera del ámbito rural, principalmente zonas de Capital Federal, luego Rosario y La Plata. Los indígenas se asentaron en las villas miserias del sur y conurbano de la ciudad, sin dejar de mantener los vínculos con sus lugares de origen Chaco y Formosa (Tamagno, 1997, 2001; Maidana, 2011).

“Aunque el Chaco como región aparezca distante, parte del interior o periférica para un habitante blanco de Buenos Aires, implica algo sensiblemente diferente y medular para los Buenos Aires qom. Existe una estrecha conexión en términos de comunicación de novedades familiares, religiosas, y económico-políticas entre ambos polos del circuito migracional” (Wright 2013 pp.101 opus cit.).

Actualmente el pueblo qom habita en regiones rurales de Chaco y Formosa, ciudades de Resistencia, Saenz Peña, Formosa, Santa Fe, Rosario, Buenos Aires y La Plata. (Messineo, s.f.)

Entre los indígenas Qom que residen en la ciudad, la venta de las artesanías en el mercado, no sólo constituye una forma de subsistencia en relación a los salarios bajos y el desempleo, sino que la circulación de estas producciones dentro de las unidades domésticas y la comunidad, expresa lógicas recíprocitarias que se articulan de manera compleja, y en algunos casos contradictoria a las del mercado capitalista. Las prácticas artesanales no sólo forma parte de su

subsistencia, sino que a la vez expresa su identidad cultural mediante las piezas que se fabrican, la forma de trasmisión a quienes no saben hacerlas y los saberes acerca de los significados tradicionales y leyendas que circulan alrededor de cada imagen. Por lo tanto entendemos que la producción, trasmisión de conocimiento sobre las artesanías, su distribución y venta, forma parte de las dinámicas socioculturales del pueblo qom en las ciudades. En relación a estas dinámicas sociales indígenas, entendemos que es posible vincularlas y compararlas con los planteamientos teóricos y prácticos de las economías sociales y solidarias surgidas en América Latina, partiendo del supuesto de que ambas lógicas comparten prácticas económicas recíprocitarias pero difieren en la historia de su existencia, desarrollo y mantenimiento.

Para realizar esta tarea indagamos los fundamentos teóricos de las economías sociales y solidarias, mediante autores que analizan las mismas como estrategias de desarrollo del buen vivir de sectores empobrecidos o marginados por el propio sistema capitalista de producción. Al mismo tiempo, para reflexionar acerca de la situación laboral de la gente indígena qom en la ciudad, retomamos la concepción crítica acerca de dichas economías, la cual entiende el surgimiento de las mismas como respuestas adaptativas a los nuevos modos de acumulación de capital y de consumo de la fuerza de trabajo.

Economías sociales y solidarias, algunas aproximaciones teóricas

El surgimiento de las economías solidarias en América Latina tiene como antecedente la profundización del modelo neoliberal en la segunda mitad del siglo XX, y como consecuencia la marginalización masiva de trabajo dejando fuera del empleo asalariado a una gran masa de trabajadores.

En la última década del siglo XX las economías solidarias comenzaron a ser analizadas por autores como José Luis Coraggio, Luis

Razeto y Pablo Singer los cuales las ubicaron por fuera de lógicas de racionalidad instrumental y como fundamento de la acción social. Coraggio (2011) plantea que la economía solidaria no se reproduce de manera articulada a la economía formal, ni tampoco sobre bases propias, sino que transita dentro de la economía capitalista, aunque generando nuevas lógicas basadas en el principio de solidaridad (Gai-ger, 1999) con el único fin de reproducir la vida, no así de acumular.

La producción de artesanías entre los indígenas brinda una ayuda en la economía doméstica, debido a que la mayoría de los mismos no se encuentran insertos en puestos de trabajo formal o estable en la ciudad. Las mismas son ofrecidas donde se les brinde el espacio urbano para que puedan hacerlo, ya sea en la escalinata del Museo de Ciencias Naturales de La Plata o en instituciones educativas brindando asimismo charlas para los estudiantes. Sin embargo y a partir del análisis de la lógica de reciprocidad observada en las prácticas y representaciones del pueblo qom (Tamagno, 2001, 2012) se analizan la producción, circulación, transmisión de conocimientos de los artesanos qom y venta de sus artesanías como expresión de lógicas económicas distintas a aquella que persigue la obtención de un máximo beneficio individual. La reciprocidad se articula de manera compleja con un mercado condicionado por estructuras y lógicas capitalistas y se funda al mismo tiempo en la valoración de saberes tradicionales. Es por ello que vinculamos los emprendimientos productivos de las comunidades Qom que residen en regiones urbanas como la Ciudad de La Plata y comunidades Qom que se encuentran en región metropolitana de Bs As, con la llamada economía solidaria. Esta última es diferente de la economía capitalista que supone una sola y única racionalidad económica, y de la economía regulada y centralizada en el Estado, propia de vertientes socialistas.

La economía social y solidaria busca dentro de un sistema mercantil, llegar a la reproducción y el buen vivir⁸⁷ de aquellos sectores

87 Entre las concepciones de las economías solidarias, el buen vivir se plantea como una alternativa para la construcción de una humanidad que conviva en armonía con

periféricos de la sociedad, oprimidos y empobrecidos, producto de aquellas lógicas de explotación y búsqueda del máximo beneficio de los sectores asociados al capital (Coraggio, 2011 y 2014).

Las economías sociales y solidarias en Argentina se conforman como producto de las políticas neoliberales de la segunda mitad del siglo XX, las cuales dejaron afuera del mercado laboral a buena parte de la sociedad. Asimismo reproducen prácticas de reciprocidad y solidaridad como las que Coraggio (2011) analiza en su estudio sobre economías sociales, y al igual que las comunidades indígenas qom que habitan en la ciudad de La Plata. Estas personas, refiriéndonos a gente no indígena, que se asociaron producto del desempleo, la informalidad y la pobreza, vieron a la economía social como alternativa para su desarrollo y sostenimiento. En este sentido es que estos grupos sociales debieron aprender a trabajar de forma cooperativa, sin buscar la obtención del máximo beneficio individual, lo cual supuso un esfuerzo y una dificultad adicional, como única opción de supervivencia para pequeños productores (Altschuler Bárbara, 2008). Las comunidades qom que residen en la ciudad de La Plata también reproducen lógicas opuestas a la máxima acumulación, sin embargo:

“La lógica de la reciprocidad aparece ordenando la existencia de los pueblos indígenas, toda vez que se oponen a la lógica de la modernidad, al individualismo y a la lógica de acumulación propios del sistema capitalista. Lo comunitario, entonces, se expresa no en la ausencia de conflicto ya que éste es inherente a la existencia humana, ni en pensar todos de la misma manera, pues como seres sociales somos todos únicos e irrepetibles. Se expresa en el hecho de que no pueden negarse a dar, imbuidos por un habitus que, tal como lo define Bourdieu (1991), posibilita un funciona-

la naturaleza y la diversidad cultural (Coraggio, 2011).

miento semejante al de una “orquesta sin director” (Tamagno 2012, p 73).

Es decir para el pueblo indígena no es un esfuerzo adicional producto de una única alternativa para sobrevivir, sino que son prácticas tradicionales las cuales forman parte de su historia como pueblo, que se transmiten y aprenden de generación en generación y forman parte de su identidad cultural como pueblo indígena, el cual es preexistente a la imposición del sistema de producción capitalista. La organización indígena guiada por lo colectivo/comunitario ha sido a lo largo de la historia negada y atacada por las políticas clientelares y asistencialistas del Estado. Las mismas hicieron innumerables esfuerzos por quebrantar dichas lógicas; sin embargo la reciprocidad de los indígenas sigue vigente y ordena su existencia. Cabe destacar que las comunidades qom no se encuentran exentas de tensiones entre sus miembros. Esto se debe a los descontentos que manifiesta la gente frente a sus líderes, quienes muchas veces son acusados de corromperse por el poder, beneficiar sus propios intereses y apropiarse de bienes materiales o dinero que debería ser destinado a la comunidad. (Tamagno, 2001, 2011 y 2012)

Los análisis en los cuales se fundamenta la economía social y solidaria tienen que ver con el estudio de sociedades anteriores a la capitalista, en las cuales si bien existía la desigualdad y la explotación, era posible la existencia de variadas lógicas económicas (Coraggio, 2011). Los principios básicos en los que se fundamentan los planteos teóricos de la economía social y solidaria, permiten de esta manera pensar las lógicas que se reproducen dentro del sistema de producción artesanal de la comunidad Qom, en relación al funcionamiento del grupo doméstico y a los vínculos con otras comunidades de artesanos indígenas del mismo pueblo. Si bien estamos en las primeras etapas de la investigación, el conocimiento sobre la dinámica socio-cultural del pueblo Qom (Tamagno 2001 y 2012) y las concepciones sobre lo económico (Godelier, 1978) nos permiten dar cuenta de una

particular articulación de los circuitos productivos de artesanos de comunidades qom que residen en las ciudades con el sistema de acumulación capitalista.

Principios básicos de la economía formal y substantiva

Los principales teóricos que desarrollan los fundamentos de las economías sociales y solidarias (Coraggio, Razeto y Singer), retoman a Polanyi quien define la economía substantiva. La misma concibe la existencia de variadas racionalidades económicas que tienen como finalidad la reproducción de la vida humana y no la acumulación. En esta definición se apoyan los autores de las economías sociales para poder fundamentarlas teóricamente.

En el análisis de Coraggio (2011) acerca de los planteos de Polanyi, la economía formal aparece como aquella situación de elección que se plantea debido a la insuficiencia de los medios, por lo que dicha elección está orientada a partir de la escasez. A pesar de que esta lógica económica se plantea como la única racionalidad capaz de explicar el sistema económico, no puede ser aplicada por fuera del sistema de mercado.

La economía substantiva, a diferencia de la formal basada en una única lógica, se fundamenta en la realidad y acepta la existencia de diversas lógicas económicas producto de la diversidad cultural y de las circunstancias. La misma es definida como la interacción del hombre y su medio ambiente, que tiene como consecuencia un proceso continuo de abastecimiento de los medios materiales que necesitan ser satisfechos, conformando un sistema institucionalizado. El estudio de las economías substantivas o empíricas conlleva el análisis de ciertos principios que regulan la economía: reciprocidad, intercambio y redistribución.

La redistribución refiere a un centro distribuidor de bienes hacia una comunidad, el cual distribuye lo que ha captado por miem-

bros individuales o grupos familiares, el mismo puede ser progresivo cuando busca la igualdad y la justicia social, o regresivo cuando busca mantener y acentuar las características injustas del sistema.

La reciprocidad refiere a la triple obligación de dar, recibir y devolver. Dicho principio puede funcionar de manera filantrópica, es decir dar de manera altruística o simétrica esperando en algún momento que se le devuelva lo que dio.

El principio de intercambio es el cambio de bienes y servicios equivalentes, pudiendo ser dicho intercambio de comercio, con ciertas pautas y costumbres que cuidan y conservan las sociedades que participan, o de mercado, cuando lo que se busca es el beneficio propio sin importar si alguna de las partes sale perjudicada en el intercambio. Coraggio (2011)

Los sistemas económicos anteriores al sistema de mercado tomaban a la economía como uno de los aspectos de la sociedad. La economía capitalista, a diferencia de los anteriores sistemas sociales, convierte al principio de mercado en una mera función de la organización social, generando consecuencias avasalladoras en la sociedad, ya que la misma debe organizarse en función de las leyes de mercado. Esto no quiere decir que valores morales de las sociedades anteriores a las de mercado era más justos e igualitarios, incluso reproducían muchas desigualdades y explotación, lo que quiere hacer notar Polanyi es que dichas sociedades no supeditaban toda la organización social a un solo principio económico. Coraggio (ibíd.)

En relación a esta racionalidad de la vida, se habla de la economía social y solidaria como una forma de pensar la economía, la cual se diferencia de la economía capitalista en tanto una sola y única racionalidad económica, y de la economía regulada y centralizada en el Estado, propio de vertientes socialistas. La economía social y solidaria busca dentro de un sistema mercantil, llegar a la reproducción y el buen vivir de aquellos sectores periféricos de la sociedad, oprimidos y empobrecidos, producto de aquellas lógicas de explotación y

búsqueda del máximo beneficio de los sectores asociados al capital. (Coraggio 2011)

A partir de estas definiciones acerca de lo que es la economía social, entendemos que las comunidades qom en la ciudad, manejan prácticas vinculadas a lógicas recíprocitarias y de solidaridad. Los artesanos de las comunidades del pueblo qom que habitan en la ciudad expresan en sus discursos la necesidad de transmitir el conocimiento sobre las artesanías tradicionales, como producirlas, los significados y las leyendas que poseen cada una de las imágenes creadas. Cabe destacar que esta transmisión de saberes no solo está destinada a la gente indígena de la comunidad, sino que se dan charlas y talleres abiertos a la comunidad no indígena⁸⁸, que esté interesada en aprender a hacer artesanías qom. Estas prácticas pueden ser comprendidas como continuidad de lógicas recíprocitarias reproducidas por las comunidades qom en la ciudad, donde el interés está puesto no sólo en producir, sino en hacer conocer su cultura, su identidad y su historia como pueblo indígena, además de compartir sus saberes milenarios con gente que no pertenece a ninguna de las comunidades.

Lo anterior se vincula con lo que Coraggio (2011) afirma acerca de esta particular visión de la economía, la cual insta a no escindir las identidades sociales de los diferentes grupos que participan, teniendo en cuenta la diversidad cultural, el espacio, la circunstancia, entre otros aspectos, de esta manera es posible actuar bajo lazos productivos en los cuales prospere la cooperación, la solidaridad y la fraternidad, generando asociaciones libres de trabajadores. A su vez es posible, mediante dicha economía, generar valores sin orientarse

88 En marzo del 2018 comenzó a dictarse un taller de artesanos qom en la comunidad qom Dalaxaic 'Na' aq de La Plata, del cual comencé participar. El mismo es de carácter cuatrimestral y se brinda en el espacio de la iglesia evangélica del barrio, dictado por uno de los maestros artesanos de la misma comunidad. Dicho taller fue promovido por el Consejo Provincial Indígena, el cual les brindo la arcilla para que puedan trabajar. Cuando estuve allí no sólo estaba yo como no perteneciente a la comunidad, sino que había unos niños del barrio que no eran qom y la mamá de los mismos. A todos nos enseñó con mucha claridad cómo hacer las piezas y las formas que tienen los qom sobre como transmitir ese conocimiento.

a la obtención del máximo beneficio ni la acumulación de capital. Sin embargo, a pesar de que es una economía sin fines de lucro, no implica que se pueda evitar la necesidad de obtener medios de producción, reinversiones y competencia con empresas capitalistas que tengan los mismos productos. Es decir no es que sea una economía anticapitalista, sino que es no capitalista, la economía solidaria no se reproduce de manera articulada a la economía formal, ni tampoco sobre bases propias, sino que transita dentro de la economía capitalista, generando nuevas lógicas basadas en principio de solidaridad, con el fin de reproducir la vida.

En relación a lo anterior, los artesanos qom nos dicen que su deseo es vivir de las artesanías, ya sea como docentes idóneos trabajando en escuelas y talleres, o mediante sus propios emprendimientos que les permitan dedicarse exclusivamente a la producción y venta. Pero a la vez expresan la dificultad o casi imposibilidad de poder hacerlo, debido a que no hay políticas públicas que promuevan espacios culturales como medios de vida, así como la falta de capital para comenzar con dicho emprendimiento. Sumado a esto, los artesanos qom de La Plata manifiestan que en la ciudad la falta de materiales propios de zonas rurales que facilitan la producción de piezas de barro, obligan a comprar arcilla industrial o materiales para fabricar tanto las piezas como el horno de barro, por lo cual se dificulta aún más dedicarse a producir en cantidad para vender. Por lo que la venta de las artesanías de las comunidades qom en las ciudades, termina siendo un complemento en la economía de supervivencia de la gente, quienes también deben dedicarse a trabajar en changas o planes de cooperativas del Estado para subsistir y alimentar a la familia.



Taller de la comunidad qom Dalaxaic Naaq de La Plata. Artesanías hechas por los asistentes al taller, falta la etapa de pintura y horneado. Fotografía Nadia Voscoboink



Taller comunidad qom Dalaxaix Naaq. Participantes trabajando con la arcilla industrial brindada por el Consejo Provincial Indígena a la comunidad y con instrumentos de los artesanos. Foto Nadia Voscoboink

Lógicas de reciprocidad indígena

Entendemos que la observación y el análisis de las prácticas y representaciones recíprocitarias que animan la producción y venta de artesanías en las comunidades indígenas qom de la ciudad de La Plata y el vínculo de estas con las comunidades del mismo pueblo radicadas en la región metropolitana de Buenos Aires, contribuirán a profundizar los modos en que se realiza la sobrevivencia en contextos de adversidad producidos por la expropiación, la explotación, las migraciones forzadas y el racismo. La producción, circulación y venta de estas producciones, como mencionamos forma parte de las estrategias para asegurar la supervivencia del grupo doméstico, ya que implica un pequeño ingreso extra en la economía familiar, pero a la vez dichas prácticas no pueden ser comprendidas sin analizar las lógicas recíprocitarias que se reproducen en el contexto de producción, circulación, aprendizaje y venta de las mismas.

Los talleres de artesanías qom, brindados por maestros artesanos idóneos, abiertos a la comunidad, como las charlas que se brindan en espacios educativos, expresan no solo la necesidad económica de vender lo que producen, sino también de enseñar los valores de su cultura, sus conocimientos y valores, los cuales son opuestos a las lógicas de máximo beneficio individual que promueve la sociedad hegemónica.

Otros autores como (Giavedoni, Landaburu y Presta, 2015 y 2016) destacan frente al marcado optimismo de algunas posturas con respecto a las economías sociales, la coexistencia de estas experiencias con el modo de producción del capital. Los mismos entienden que debe superarse entonces la concepción que las interpreta como disfuncionalidades del mercado o alternativas a la producción capitalista y, por lo tanto analizar, los modos en que éstas continúan subordinadas funcionalmente al capitalismo por su inscripción como

engranaje de los nuevos patrones de acumulación de capital (Giavedoni 2015).

En relación a la articulación de las economías sociales con el sistema capitalista, retomamos a estos autores críticos a los supuestos teóricos en los que se fundamentan las economías solidarias, para reflexionar acerca de la situación laboral de los indígenas en la ciudad y el trabajo dentro de su grupo doméstico. Desde esta concepción podemos decir que esta forma de producción le permite al trabajador aprovechar más el tiempo y la fuerza de trabajo de toda la familia empleada en la producción, por lo tanto las relaciones de reciprocidad permiten aumentar el plusvalor extraído, ya que subsisten con un salario menor y no es necesario que todos posean uno. En relación a esto citamos a uno de los autores que plantea los mecanismos por los cuales las experiencias de economías sociales se articulan de forma involuntaria con el sistema capitalista de manera subordinada.

“No es de extrañar que entidades como el Banco Mundial financien y fomenten emprendimientos de economía social y solidaria enmarcados en programas de fortalecimiento (empowerment) de las comunidades pobres con el fin de incrementar sus activos y capacidades” Giavedoni (2015).

Podríamos decir desde esta concepción, entendiendo al mismo tiempo que la producción de artesanías de los qom conforman prácticas asociadas a las lógicas recíprocitarias de las economías sociales y solidarias, que son a la vez una modalidad de fuerza de trabajo que se adapta a las nuevas formas de consumo productivo de la misma; siendo así funcional a las nuevas formas de acumulación capitalista.

Siguiendo esta línea teórica, con la reproducción de la fuerza de trabajo, el grupo familiar contribuye a la acumulación de capital, articulándose al mercado mediante la venta de su fuerza de trabajo cuando el mercado lo solicite. En este sentido expresa dos lógicas contra-

puestas, por un lado, la de la reproducción de la ganancia y por otro, la de la reproducción del núcleo familiar (Balazote y Radovich 2014).

La cuestión de la producción para la subsistencia los inserta dentro del mercado informal de la economía, en donde la producción se da en el seno familiar. No se articulan formalmente con ninguna institución del Estado ni del mercado formal y la argumentación que acompaña esta práctica refiere a que a través de la venta de las artesanías desean hacer conocer la cultura de un pueblo que no quiere desaparecer. A su vez, se articulan a un mercado formal y dominante de la economía, mediante la venta mercantil de sus producciones y la reproducción de su grupo doméstico, el cual luego vende su fuerza de trabajo cuando lo necesite o cuando haya algún empleo para complementar el ingreso económico de la venta de artesanías.

A modo de consideraciones finales

Los avances de la Línea de Investigación “Identidad, etnicidad, indígenas en ciudad” centrada en el análisis de la significación de la migración qom a las ciudades permiten pensar los circuitos de producción, distribución, intercambio y consumo artesanal de las comunidades qom de La Plata en su relación con la historia migratoria del pueblo qom y la capacidad de organizarse en las ciudades manteniendo vínculos entre ellos y con las comunidades del interior. La comprensión de esta actividad contribuye al mismo tiempo a profundizar el conocimiento de la dinámica sociocultural del pueblo Qom.

Las formas organizativas de los productores de artesanías indígenas qom pueden vincularse con elementos y prácticas de la economía social y solidaria. La comprensión de dichas economías se da en base a los principios de solidaridad y reciprocidad, los cuales son opuestos a la lógica de máxima acumulación y beneficio individual, promovidos por la sociedad hegemónica. Las experiencias de economías solidarias no indígenas, tienen lógicas recíprocitarias como las que descri-

be Coraggio (2011) en su análisis sobre las mismas, sin embargo estas economías surgen como producto de las políticas neoliberales de mitad de siglo XX, en donde buena parte de la sociedad queda fuera del mercado laboral. Por lo tanto mucha gente se asocia en torno a principios de solidaridad como única salida a la crisis, la pobreza y el desempleo, como esfuerzo adicional y aprendizaje social en torno a la cooperación. Las practicas solidarias del pueblo qom son producto de las lógicas colectivo comunitarias que reproduce dicho pueblo que reside actualmente en las ciudades y de forma comunitaria, las cuales expresan tanto la diversidad étnica como la desigualdad propia de la sociedad actual. Es decir conforman parte de la identidad cultural del pueblo, que a pesar de las imposiciones del modo de producción capitalista y sus intentos de quebrantarlas, se manifiestan y se enseñan en diversas acciones como lo es la producción, la circulación, la venta de artesanías y la trasmisión de los significados que expresan en las imágenes tradicionales.

Para finalizar retomamos las críticas teóricas a las economías sociales con el fin de reflexionar acerca de la situación laboral de los indígenas qom en las ciudades y el trabajo dentro del grupo doméstico. Sin dejar de interpretar a las prácticas de producción de artesanías qom guiadas por las lógicas de lo colectivo/comunitario, estos autores nos permiten entenderlas como adaptaciones involuntarias de la fuerza de trabajo a las nuevas formas de consumo del capital y que de alguna manera terminan articulándose al funcionamiento del sistema productivo hegemónico, al igual que las economías solidarias no indígenas.

Bibliografía

Altschuler, Bárbara (2008) “Desarrollo y territorio como ámbitos de disputa: economía social, concentración económica y modelos de acumulación”. Anales del 7° Coloquio de Transformaciones Territoriales. Editorial Esplendor. Curitiba.

Balazote, A. y Radovich, JC. (2014) Economía e identidad en grupos mapuches de norpatagonia. En: Pueblos indígenas estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas en los procesos de transición contemporánea en América Latina, tomo II. Trincherro, H., Campos Muñoz, L. y Valverde, S. (comps.), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Bartolomé, Miguel (1997) Gente de Costumbre y Gente de razón. México: Siglo XXI -INAH.

Cardoso de Oliveira, R. (1992) Etnicidad y estructura social. México: CIESAS

Cardoso de Oliveira, R. (1998) O trabalho do antropólogo. São Paulo: Paralelo 15 y Editora Universidade Estadual Paulista.

Carrasco, A. E., Sánchez, N. E., Tamagno, L. E. (2012): “Modelo agrícola e impacto socio-ambiental en la Argentina: monocultivo y agronegocios”. Serie Monográfica Sociedad y Ambiente: Reflexiones para una nueva América Latina. La Plata, Argentina. AUGM Asociación de Universidades Grupo Montevideo & UNLP Universidad Nacional de La Plata

Coraggio José L, (2011) “Principios, instituciones y prácticas de la economía social y solidaria”, en J.L.C., Economía Social y Solidaria. El Trabajo antes que el Capital, Abya Yala, Quito, P. 345-406.

Coraggio José L, (2015) “La Economía Social y Solidaria (ESS): Niveles y alcances de acción de sus actores”, Los Polvorines, (inédito).

Coraggio José L (2009) (Org) Qué es lo económico, CICCUS, Buenos Aires.

Coraggio, J. L. (2014) “Una lectura de Polanyi desde la economía social y solidaria en América Latina”, en Cuadernos Metrópole, V. 16, N°31, pp 17-35

Gaiger, L. I. 1999“La solidaridad como una alternativa económica para los pobres”, en CIRIEC-España Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa, N°31, pp. 187-205

Giavedoni, José Gabriel. (2015). Economía social y solidaria trabajo y capitalismo: Relación entre forma de trabajo y patrón de acumulación en el gobierno de la fuerza de trabajo. Trabajo y sociedad, (25), 195-213.

Godelier, M (1973) Antropología y Economía. Barcelona: Anagrama. 1976.

Pacheco de Oliveira J. (Org.) (1999) “A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena”. Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/Museo Nacional

Messineo, C (s.f) Los Tobas (Nam Qom) extraído el 1 de abril de 2018 desde <http://www.elcorreo.eu.org/IMG/pdf/Tobas.pdf>.

Presta, S. R. (2015) “Solidaridad y formas de construcción de poder en el dispositivo de la economía social y solidaria. Consideraciones en relación a un análisis de caso”. Revista Cátedra Paralela, N°12, Escuela de Trabajo Social de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario.

Presta, S. R. (2016) “Relaciones entre naturaleza-cultura-mercado en el neoliberalismo actual”. Revista Gaia Scientia, Volumen 10, Universidade Federal de Paraíba (UFPB), Brasil.

Polanyi, K. (2013). El lugar de las economías en las sociedades. En: K. Polanyi. Textos escogidos. 1ra Edição. Buenos Aires. Los Polvorines, Universidad Nacional General Sarmiento, p. 83-86.

Razeto Migliaro, L. 2013 Actitudes metodológicas de Nueva Civilización. Santiago de Chile, Universitas Nueva Civilización.

Tamagno, L. (1986) “Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires: su articulación social”. Actas del II Congreso Argentino de Antropología Social, Bs. As.

Tamagno, L. (1997) “La construcción de la identidad étnica de un grupo indígena en la ciudad. Identidades y utopías”, en Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu (Comp.) GLOBALIZACIÓN E IDENTIDAD CULTURAL, Bs. As.: Ciccus.

Tamagno, L. (2001) NAM QOM HUETA'A NA DOQSHI LMA'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía. La Plata: Editorial Al Margen.

Tamagno, L. y otros (2005) “Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos QOM. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria”. Revista Argentina de Sociología Año 3 - Nº 5, pp. 206-222.

Tamagno, L. (2009) (Org.) Pueblos Indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política. Bs. As.: Biblos.

Tamagno, L. (2011) Pueblos indígenas. Racismo, genocidio y represión. Corpus. Vol 1 nº 2, p 5-8.

Wright, P. (2001) “El Chaco en Buenos Aires”. Relaciones, 27: 97-106.

Derecho a tejer las tramas de las historias locales:

Reflexiones en torno a la construcción de patrimonio intercultural como desafío.

*Lucia Inés Aljanati,
Gregoria Cochero y
Stella Maris García*

[Corresponde a los antropólogos trabajar para] (...) contribuir a la construcción de un país social y culturalmente maduro en el que no haya lugar para ningún tipo de explotación económica y discriminación étnica, en el que el derecho al bienestar y al desenvolvimiento integral vaya acompañado por el derecho a la propia forma cultural, al propio idioma y a la libre elección del propio futuro.

STEFANO VARESE LA SAL DE LOS CERROS.

Introducción

Como antropólogas/os enfrentamos el desafío de “retomar el hilo de la historia”, no para volver al pasado y quedarse en él, sino para actualizar la historia colonizada, liberarla desde las propias resistencias de los pueblos y construir con ellos⁸⁹. En un trabajo anterior, una

89 Mandato disciplinar: Declaración Barbados,1971;Varese;1973; Bonfil Batalla,1980; Segato,2013.

de nosotras, concluía que la importancia de indagar a priori con qué tipo de patrimonio cultural una se va a involucrar (arqueológico, histórico, tangible, intangible, subacuático, artístico, etc.), qué tipo de definiciones y legislación supone cada categoría, nos propone realizar un trabajo a consciencia de que nuestras investigaciones no sólo resultan en un registro material a ser catalogado y depositado (eventualmente exhibido) en nuestras instituciones base, sino que hemos sido colocadas, en la historia de la disciplina, en el lugar de agentes de legitimación científica, y que dicha acción es indisociable de aquellas ejercidas por los agentes políticos y sociales circundantes. El/La arqueólogo/a hoy más que nunca debe asegurarse herramientas para que, al investigar construyendo patrimonios, lo haga de manera democrática. (Cochero, 2014). Pero ¿Cómo proceder para ponerlo en práctica?

Un primer debate que se nos impuso al iniciar estas reflexiones giró en torno a las primeras respuestas de nuestra casa de estudios (Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata) respecto al reclamo de restos humanos desde comunidades étnicas originarias del territorio Argentino. En 1992 se iniciaron los reclamos de ‘los restos’ del cacique Inacayal que, de público conocimiento, se encontraban en el Museo de La Plata. Las primeras respuestas unánimes, de cada uno de los organismos que jerárquicamente se expidieron, negaron terminantemente la entrega, aludiendo a que eran patrimonio de la institución. Fue necesario que se activaran numerosos mecanismos sociales para sumar hoy siete restituciones oficiales de restos humanos a quienes legítimamente los reclaman, sin contar otras que se encuentran en proceso (Endere, 2000; Tamagno, 2009; Sardi et. al., 2015). La afirmación de propiedad patrimonial de restos humanos u objetos por parte de instituciones como los Museos patrocinados por centros académicos, nos impulsa a desplegar consideraciones respecto a cómo posicionarnos profesionalmente ante estas cuestiones. Los procesos de reflexiones y cambios de acción en torno al manejo de los “materiales sensibles” (como

los denomina el organismo internacional ICOMOS⁹⁰ 1987), presenta un panorama vertiginoso en las últimas décadas, con fuerte incidencia tanto sobre las comunidades indígenas, como sobre el rol de los representantes estatales y la mirada social resultante que se construye en torno a la problemática.

En esta introducción planteamos a modo de hipótesis de trabajo: que las valoraciones que las personas/los pueblos asignan a los “bienes” -sean materiales o inmateriales- se articulan con las legitimaciones sedimentadas en un proceso histórico; sin embargo para que sean reconocidas como “patrimonio” requieren de la actualización de esos procesos según agentes legitimadores hegemónicos y de la dinámica del entramado de derechos en disputa. Los interrogantes que nos motivan giran alrededor de cómo situarnos ante eventuales valoraciones que surgen en el trabajo de campo y contrastan con las definiciones dadas por contextos hegemónicos, a qué intereses responden dichas legitimaciones, quiénes resguardan los patrimonios, qué rol juegan en esta trama instituciones como la escuela, los museos, las universidades, etc. Estos interrogantes nos permiten desarmar entramados de poder que generan construcciones enraizadas tanto en las propias instituciones como en el sentido común de las personas escolarizadas. Desde el proyecto de investigación “Escolarización/ Disputas Políticas: Etnografías de Procesos Educativos Escolares en Contextos Multisituados”2015-18, venimos indagando cuáles son las huellas que los procesos de escolarización instituyen en colectivos humanos a propósito de lo que acontece en el día a día escolar. La fuerza del mandato escolar en la conformación de las subjetividades y la construcción de miradas desvalorizadoras respecto de prácticas ‘otras’ ha operado de modo drástico a lo largo de la historia de América. Los planteos de Aníbal Quijano respecto de la imposición europeizante de prácticas y representaciones se encarnan en las empresas

90 International Council on Monuments and Sites. Washington. 1987.

(material, político-administrativa e ideológica) que señala Balandier (1973) como situación colonial.

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder conformado [en torno a] la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros (...). Con esa clasificación de base, se articularon todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial (Quijano 2000:2).

El desarrollo y consolidación de ese patrón de poder requirió la acción directa de transmisión y aprendizaje de modelos culturales que llegaron con mecanismos legitimadores de diversa índole. Aquí la construcción de una historia congelada en un tiempo sin tiempo posibilita la manipulación y puesta en valor de “bienes culturales materiales/ inmateriales” que resulten estéticamente ponderables y/o económicamente redituables.

En el desarrollo presentamos tres escenas que tomamos de nuestras respectivas notas de campo correspondientes a las investigaciones etnográficas que cada una realiza. En el primer caso centramos la mirada en un objeto arqueológico esculpido en piedra, en el segundo en un reclamo territorial y en el tercer caso reflexionamos sobre los sentidos de pertenencia de una población anclada en un sitio arqueológico que se pretende “monumental”. Narramos cada escena integrando los sentidos que logramos recuperar desde los registros etnográficos, a fin de construir el entramado analítico que interpela la hipótesis respecto a la valoración y legitimación de los patrimonios.

Registros etnográficos

Escena Z (a propósito de un objeto material)

En la finca Las Piedras Moras (provincia de Catamarca, Argentina) una mañana a comienzo de 1970 Don R, agente de policía local, aprovechando sus vacaciones laborales, se disponía a levantar un galpón en el patio de su casa para protegerse de los fuertes soles del verano. En ese trajín, haciendo el pozo para plantar un horcón que sostendría el futuro techo de paja, la pala choca con algo duro, como no salía rápidamente, tomó un pico para hacer palanca y ‘destapó’ un objeto de piedra perfectamente tallado con rasgos humanos de aproximadamente 30cm de alto, 15cm de ancho y 4,7Kg. Lo tuvo unos días y decidió mostrarlo a personas del pueblo ofreciéndolo para intercambiarlo por objetos de uso cotidiano. Todos los vecinos coincidieron en que era una “reliquia de los antiguos” de la zona. Unos años después estando el objeto en la casa de uno de aquellos vecinos, un profesional arqueólogo observa la estatuilla de granito y advierte características únicas en relación con otras encontradas en sitios arqueológicos de los Andes centrales. En este sentido gestiona para que esa pieza se constituya en un objeto patrimonio de un Museo de Ciencias. Dicho “objeto” es guardado en la caja fuerte de la institución y solo es desplazado a muestras exclusivas en ocasiones especiales.

¿Qué caracteriza a este objeto que lo transforma en patrimonial/patrimoniable? ¿El hecho está en el objeto en sí o en la gestión del profesional? ¿Qué acontece con los vecinos que lo definían como “reliquia de los antiguos”?

A través de la mirada profesional por parte de arqueólogos, este objeto ha sido dotado de cronología, de significados diversos y de atributos tecnológicos. Entre las primeras interpretaciones, encontramos las del arqueólogo Alberto Rex González, quien lo denomina “suplicante” en referencia a la posición tradicional de súplica -en forma arrodillada mirando hacia arriba y establece una relación con los ritos ceremoniales de lo que denomina cultura Condorhuasi-Ala-

mito (200 a.C.–200 d.C.) (González 1977:288). También se identifica que este objeto “único”, rescatado por los vecinos de Balcosna, pertenece a un grupo más grande de suplicantes, los cuales, según el arqueólogo Pérez Gollán, aparecen en zonas en conjunción con las posibles redes de intercambio, basadas en los principios de complementariedad económica. En grupos en donde el ceremonialismo dio cohesión a la vida aldeana, Pérez Gollán sospecha que cada grupo debió tener uno o varios “suplicantes”. Son estos “suplicantes” los que formaban parte de la memoria de los antiguos pueblos e informaban sobre la genealogía e historia de cada grupo.

El arqueólogo Rodolfo Raffino va a poner especial foco sobre los atributos estéticos, considerando que la obra constituye “...uno de los especímenes más complejos y de mayor elaboración abstracta de toda la escultórica indoamericana (...) debe ser ubicada en un nivel superlativo dentro del arte escultórico indígena” (Raffino et al. 1997:32). Él propone una interpretación simbólica remontándose a los escritos de los arqueólogos Adán Quiroga y Lafone Quevedo, cuando hacen mención a las fiestas del Chiqui. Según estos autores, el Chiqui es una divinidad fatídica que trae la mala suerte y para evitarla los indígenas celebraban una ceremonia que en un principio se cree que era con cabezas humanas, pero con el tiempo se sustituyeron con las de animales, ligando necesariamente a las cabezas con esta festividad (Raffino et al. 1997). Este autor dice que el rostro de los “suplicantes” tiene características zoomorfas y que estas piezas representan a esta deidad. Los relatos del Chiqui son tomados por Gentile (2001) quien establece una relación con el nombre de una localidad llamada Chiquiguasi, que existía en el actual Departamento de Paclín. Sin embargo, ella misma señala que la zona del Chiqui mencionada está a más de 100 kilómetros del lugar del hallazgo de este objeto.

Este breve recorrido da cuenta de los varios sentidos atribuidos al objeto desde la óptica profesional, aunque nos interesa contextualizar la definición como “reliquia de los antiguos” dada por los pobladores al objeto esculpido/modelado en granito. Indagamos etnográficamente

los espacios culturales y las representaciones dadas a los objetos que serían indicios de la existencia de población indígena en la localidad y observamos que, si bien reconocen la existencia de “los antiguos”, como denominan a presuntos pobladores de otras épocas ‘indígenas’, de ningún modo se reconocen sucesores de ellos aunque generación tras generación habitan el mismo sitio y utilizan en su vida cotidiana objetos contruidos en piedra como morteros, conanas, etc. Estos contrastes de sentidos reflejan distintas densidades en los procesos de sedimentación histórica que nos remiten a los lentes distorsionadores de las instituciones educativas.

Escena Y (A propósito de lo identitario)

En un aula de la Facultad de Trabajo Social de la UNLP, estudiantes, docentes y referentes indígenas, dispusimos los pupitres en círculo para conversar sobre la migración indígena y las formas que adquiere su identidad en el contexto de ciudad. G. y A. viven en La Plata desde hace varios años, ambos son referentes indígenas, avá guaraní y aymará, respectivamente. Mientras el mate pasa de mano en mano escuchamos sus opiniones acerca de los significados que cada uno le otorga a la identidad.

G: Nosotros somos parte de la tierra, eso somos. Para nosotros –el pueblo guaraní- la tierra es la única fuente, no se trata de dinero. La agricultura es una cultura de crianza, es el alma, el eje vital de la gente. Si dejamos de cultivar la tierra, desaparecemos. (...) La ciudad no es para nosotros, ahí muere la identidad, la cultura; porque nuestro mundo es distinto, estamos rodeados de la naturaleza. Nosotros los guaraníes que estamos aquí, no hemos dicho “vamos a La Plata”, sino que nos han arrebatado la tierra donde vivíamos con mucha violencia, amenaza y muerte, por eso es que decimos que la conquista nunca ha terminado sino que sigue de otra manera. Y son genocidios. No aceptan las diferencias entre nosotros todavía. Cuando no aceptan las

diferencias nos demuestran que no existimos. Los que nos vencieron han hecho sus propios códigos, su propia política y cultura, por eso es que siempre estamos ocultos, nunca nos tienen en cuenta. La tarea de nosotros como actores principales es de visibilizar esto. Por eso es un honor cuando un organismo educativo nos invita nunca podemos decir que no, porque yo creo que aquellos que han fundado este estado también han sido universitarios, también se han educado; por eso, para volver a refundar este estado tenemos la esperanza que desde aquí va a nacer la herramienta humana para recomenzar. Nosotros decimos que si queremos hablar de identidad e interculturalidad, el estado -en vez de enseñar el inglés- debería enseñar primero la lengua materna, que ninguna cultura quede fuera de los programas.

A: La educación es colonial, es cierto, la historia que nos cuentan es la historia de los conquistadores, pero si estudiamos vamos a poder revertir esa historia. Si mi hija está estudiando Ingeniería en la ciudad, voy a tener una aymara ingeniera. Gracias a los indígenas que estudiaron en la ciudad se creó el MUJA (Movimiento Universitario Julián Apaza). Lo urbano, el trabajo en la construcción, me genera cierto espacio para visitar el centro cultural, ir a la escuela, una vida diferente de lo que me imponía lo rural, pero no he perdido mi identidad aymara. Mis hijos son ciudadanos y no dejan de ser aymara. Hay gente que me dice: “vos con tu aymara, tu aymara”, pero es gente que por ahí le gusta mi música, y ahí también está mi identidad. Y escuchas a los chicos tarareando. Es un aporte silencioso, vas imponiendo tus formas, la oca, el chuño, la papa, el anticucho, el maní.

Para A. en contraste con G., la vida en la ciudad no hace peligrar la identidad indígena y si no cuentan con la tierra, tienen el idioma, la música, los alimentos preparados de una forma particular, etc.

¿Qué expresiones merecen ser activadas patrimonialmente? Qué sucede cuando el valor y posibilidad de existencia de lo intangible se encuentra ligada a un territorio, en un contexto donde lo pluriétnico existe desigualmente dispuesto bajo la idea matriz de Estado Nación. El patrimonio emerge como un lugar de construcción de sentidos,

que dependen de la acreditación de quienes, para la escena particular, son los “otros”. Los Avá Guaraní y Aymara son reconocidos legalmente como argentinos pero al mismo tiempo A. destaca la trascendencia de la lengua y las costumbres aymara y G. enfatiza el valor de la tierra como la manera de estar en el mundo, ya que sin ella el pueblo guaraní desaparece. Para estas personas y los pueblos de los que forman parte, estos valores son, también su identidad. La construcción del patrimonio toma forma a partir de los procesos históricos y la memoria que le dan sentido a un pueblo. En torno a estas reflexiones se abre la pregunta: ¿Cómo abordar el patrimonio respetando la subjetividad de cada proyecto histórico? (Segato, 2013)

Escena X (A propósito de un nombre)

Un pueblo histórico de Catamarca fue nombrado Londres para homenajear a los reyes europeos, siendo su fundación la segunda más antigua a cargo de españoles en el territorio del actual noroeste argentino. Hoy en día, en los negocios en torno a la plaza, muchos con paredes de adobe que son tan antiguas como el pueblo mismo, una se encuentra con artesanías, productos locales como dulces, tejidos, nueces y objetos de cerámica destinados a la gran cantidad de turistas que pasan de visita. Desde los automóviles por la ruta o a pie por el camino recientemente asfaltado, la pregunta resuena: “¿Falta mucho para llegar a El Shincal?” Aquí, preguntar así es exponerse como turista y habilitar la respuesta: “Siga derecho por este camino, va a ver los carteles”. Fuera de este gesto, basta con conversar un poco con la gente del lugar para conocer otra geografía distinta. Esto es lo que nos cuentan algunas mujeres del barrio “El Shincal-Villa San José”:

“-Hay gente, por ejemplo turistas, que vienen, (y preguntan) “cómo hago para llegar a El Shincal”: ya estás en el Shincal. Ellos preguntan por las ruinas-”

-”Ahora todos vienen y dicen “¿Falta mucho para llegar al Shincal?” y...ya estamos en el Shincal, pero nadie sabe. Muchos no saben que era Villa San José, no sé por qué le han cambiado, si antes venían y era la Villa San José-”

Aquí, al sitio se le llama “ruinas” y “Shincal” es el nombre de un área amplia que trasciende largamente al emplazamiento turístico, un barrio que en la memoria colectiva reciente (quién sabe desde cuándo), se llamaba Villa San José.

El sitio arqueológico El Shincal fue objeto de puesta en valor patrimonial hace unos años lo cual resultó, según la gente del lugar, en un incremento en la actividad turística. En los últimos diez años, además, se instaló alumbrado público allí donde no llegaba, se construyeron alojamientos para turistas y se asfaltó parte del camino a las ruinas. En el sitio mismo se instaló un alambrado perimetral, se levantó un anexo moderno al museo de sitio y se pusieron en marcha visitas guiadas como condición obligatoria para visitar el lugar. Las ruinas son publicitadas como un “Nuevo Cusco” en Argentina y el caudal de turistas es un indicio sensible a las reformas. La idea de Nuevo Cusco encuentra su fundamento científico en la propuesta de Ian Farrington (1999) quien, por contraste de características espaciales en la distribución de las estructuras con relación a los hitos geográficos del lugar, encuentra en El Shincal la “emulación” de un Cusco a miles de kilómetros de Perú. La publicitación del sitio en estos términos pretende y logra cautivar con la evocación de otro sitio monumental que es Patrimonio de la Humanidad de UNESCO, aunque los fundamentos teóricos de dicha comparación no son fáciles de interpretar en la sola mención. El pasado evocado, cuidado y reactivado, parece ser en primera impresión, aquel pasado que viene de afuera. Así como “El Shincal” es el nombre turístico reconocido y buscado por los extranjeros (foráneos al país y foráneos a la idiosincrasia local), el pasado publicitado es también aquel del extranjero (el del Inka que trascendió barreras geográficas y territoriales para instalarse en el noroeste argentino).

La historia de las ruinas, desde su última ocupación hasta la fecha, ha sido centro para la forja de múltiples sentidos. Entre el nombre y lo nombrado se describen tensiones que en el abordaje etnográfico encuentran su lugar de manifestación. Es a través del registro etnográfico que los arqueólogos reflexionamos sobre la dicotomía observador/observado y desde allí es que podemos indagar sobre cómo se relacionan los distintos públicos con el conocimiento producido por estos. En el contexto de patrimonialización que, si bien comenzó hace décadas y tuvo su mayor visibilidad y materialidad en los últimos 6 años, nos preguntamos: ¿Quiénes son los que nombran, quiénes los nombrados? ¿Dónde queda registrada la voz de los primeros custodios de este patrimonio, que ante la pregunta interesada expresan un registro preciso y cargado de sentido sobre los cambios que atravesó su entorno?

Entramado

*El único plazo de validez es la memoria.
Y la memoria tiene, como se dice, sus usos sociales.
Viveiros de Castro, la mirada del jaguar*

*Los científicos, entonces, parecen tener cierto poder: pueden crear un
lugar al apuntar sus dedos oficiales sobre un cuerpo
de agua en vez de otro.
Yi-Fu Tuan, space and place: the perspective of experience*

En las tres escenas relatadas se ponen en juego ideas acerca del patrimonio que, desde su particularidad, nos permiten reflexionar sobre un entramado que articula sentidos, derechos y acción con la historia, la memoria y la identidad. Toda definición de patrimonio

implica un acto de distinción entre “aquello que está bajo la influencia de grupos humanos y se considera digno de ser preservado” (Endere et al. 2013:28). Esta definición amplia nos libera momentáneamente de desarrollar la vasta y abrumadora taxonomía de patrimonios clasificados por el organismo a cargo de expresar y regular los consensos sobre patrimonio: la UNESCO. Por medio de cartas, convenciones y protocolos de acción, el universo patrimonial reviste una realidad en donde los seres humanos expresamos colectivamente el valor de la trascendencia.

Los giros y nuevas direcciones que fueron adoptando las definiciones de patrimonio a lo largo del tiempo, son indicios de cómo diversos actores fueron tomando lugar en los escenarios de disputa, poniendo en cuestión las definiciones tradicionales y reclamando roles activos y derechos sobre aquello que se declara “de todos”.

Al hablar de un escenario sobre el cual el derecho opera como palabra clave tenemos en cuenta, siguiendo a Alda Facio, tres componentes para comprender el fenómeno legal: formal-normativo, estructural y político-cultural. El funcionamiento dialéctico entre estas tres esferas de interacción implica que se influyen, limitan y definen mutuamente (Facio, 1999) y de esta dialéctica es que surgen las leyes que hoy en día dictaminan, determinan y regularizan los modos “correctos” de actuar con relación a los patrimonios. Al primer componente, el formativo-normativo, está representado por la ley normativa, para nuestro caso, los tratados internacionales que rigen la acción sobre patrimonio, las leyes constitucionales como la Ley 25743 de protección del patrimonio arqueológico y paleontológico, los decretos y reglamentos, así como las convenciones colectivas. El componente estructural se define a partir de todos/as los/as personas funcionarias que administran justicia, le dan sentido a las leyes escritas, las interpretan, y, sobre todo, las seleccionan. Ya en esta relación entre los dos componentes se esboza una relación abierta, donde la aplicación de aquello que está “escrito en piedra” va a depender de la habilidad, intención y posibilidad de los juristas que la actúan. El

último componente es el político-cultural. En este componente es que la ley normativa toma contenido, porque aquellos actores que representan al componente jurídico son, a su vez, personas que forman parte del componente político cultural. Alda Facio en este punto advierte la cantidad de casos en que la “ley no escrita” es reforzada y sostenida por la misma gente, así como las leyes derogadas. Por otro lado, las leyes no reclamadas, ni tenidas en cuenta en el acervo inmediato de los/as funcionarios/as pueden entrar en desuso y perder vigencia hasta ser derogadas completamente. Esta lectura a partir de los tres componentes permite visualizar un entretrejido desde el cual pensar relaciones en más de una dirección, trascendiendo la manera tradicional de pensar la ley como dos polos alrededor de lo legal y lo ilegal, más allá de la idea de transgresión/castigo como una relación causal lineal. Si en este funcionamiento de los tres componentes con sus influencias mutuas (ver Facio 1999 para ampliar) advertimos que la trama legal presenta, por momentos, partes más sensibles y dependientes de la acción colectiva y popular, insistimos en nuestra reflexión introductoria: comprender qué patrimonio buscamos construir, entendernos como constructores del mismo e identificar nuestro lugar dentro del escenario para que las relaciones con aquellos “otros” sobre quienes hablamos sean condición de base, es el camino hacia la democratización del pasado en el presente.

Para el caso argentino, a principios del siglo XX el patrimonio arqueológico en especial era valorado, mas no constituía una representación de la identidad nacional (Guráieb et al. 2012). Las clases altas conforman sus colecciones refiriéndose al “arte precolombino” como manera de occidentalizar a los objetos en términos estéticamente valorados por encima de cualquier valor simbólico o cultural que tuvieran. Las familias pudientes y patricias encontraban en estos objetos un reaseguro económico, lo que explica que en este contexto circularan colecciones hacia museos del exterior y se favoreciera el tráfico de piezas en prácticas de venta. Las colecciones por parte de las clases altas criollas lograban dos objetivos: diferenciarse de la

“masa inmigrante europea, por lo general pobre y analfabeta” (Guaráieb et al. 2012:38) y reforzar una apropiación del patrimonio local desde la construcción de un “otro” exótico por fuera de cualquier identificación que sugiriera continuidad. Si, tal como afirma Segato “La cultura y su patrimonio, a su vez, son percibidos como una de-cantación del proceso histórico, sedimento de la experiencia histórica acumulada en un proceso que no se detiene” (Segato, 2013:75) ¿Cuál es el sedimento que se consolida?

El objeto “suplicante” consolida el sentido de lo exótico y lo estético tal cual fuera valorado desde la modernidad. Resuena en las palabras profesionales una jerarquización implícita de las manifestaciones artísticas locales, donde se alude a lo “superlativo” de la obra en comparación con supuestos cánones estéticos universales que se expresarían en el “arte indoamericano” como un todo. Al apelar a valores estéticos supremos se recrea un conjunto de marcas estrictas de separación en la organización de la matriz poblacional. Para Catamarca la retórica local coloca a indios, negros y criollos no propietarios de tierra, en un interjuego complejo de negación, subordinación, vergüenza, subestimación que no habilita identificaciones con lo indígena sino que refuerza lo aceptado y valorado como superior. En esta dirección la autoridad de las instituciones escolares operan mediante mecanismos de selección/exclusión que actúan a modo de filtro sobre lo que será internalizado en el trayecto escolar.

Pensar la escena Y nos demanda reflexionar sobre las definiciones de territorio. Tal como afirma Bartolomé Melià

El territorio Guaraní (...) es en realidad un espacio cultural (...) Nuestro concepto de tierra no tiene la profundidad del pensamiento de ellos. Tratar [de] las tierras de los indios desde nuestro punto de vista, que sigue siendo colonial, es una aberración contra derecho. No es cuestión de dar o devolver tierras a los indígenas, sino de reconocer territorios indígenas.

En el caso guaraní, una tierra -ivy- se transforma en tekoha -entendida por este autor como el lugar donde estamos y somos lo que somos- en el momento en que los niños y niñas nacen y

(...) caen en una tierra, en un hueco que lo acoge como nuevo seno, del cual poco a poco se levantará, como plantita que brota y crece, para no confundirse con la mera tierra. Al caer como semilla en la tierra, en realidad cae en un campo cultural, en un teko.

El Teko, a su vez, “es el modo de ser particular vivido históricamente por un pueblo o nación; es el lugar donde somos lo que somos y queremos seguir siendo.” (2015:1 y sig). De ahí que la identidad guaraní no puede pensarse sin la tierra/territorio. La dicotomía tradicional que distingue patrimonio natural de patrimonio cultural se desvanece si pretendemos entender y respetar lo “cultural” desde la cosmología indígena. En el contexto de construcción y reproducción de un Estado Nación desigual, en la pugna por construir una identidad homogénea que solape la multiplicidad de identidades y concepciones de mundo, la visión occidental es la que prima: es la supremacía étnica del “blanco” la que ostenta, acredita y permite la activación de determinados patrimonios sobre otros. El consenso necesario para el ejercicio de dicho poder es dado, entre otras instituciones, por el modelo educativo como mecanismo central de homogeneización de la nación (Segato en Briones 2002). Las imágenes externas de la identidad que producen los agentes legitimadores del patrimonio se reproducen a su vez en los discursos hegemónicos de los medios de comunicación y del sistema educativo, se va sedimentando así la adopción de dichas imágenes por la población “como visión de sí mismos” (Prats 1997). Sin embargo, tanto A. como G. tienen la certeza de que el conocimiento es un arma y abona el camino hacia un mundo justo y en tanto esté mediado por la institución

escolar, los actores que de ella participan son capaces de apropiarlo, cuestionarlo y disputarlo.

Para el caso expuesto en la escena X, en la Villa San José/Barrio El Shincal, ¿Es la historia local o la historia que comienza en torno a la valoración de las ruinas exóticas la que se sedimenta construyendo pertenencia/identificaciones? Cuando los que llevan adelante los programas de arqueología lo hacen desde afuera, desde arriba, se corre el riesgo de alienar a la gente por omitir/negar/subestimar o desconocer las desigualdades propias de una comunidad. Existe el peligro que sean los de afuera quienes controlen el pasado de una comunidad y sólo pongan énfasis en lo exótico, o refuercen la historia ya consensuada (Shackel 2014). La historia consensuada es ese sedimento que se consolida en razón de su peso en tanto capital simbólico y reflejo de la hegemonía de un momento dado. Esta línea, aunque surja de la buena intención, refuerza la visión de principios de siglo XX, en donde el sedimento resultaba en estratos bien diferenciados entre “aquel pasado” y “este presente”.

Para el caso de la Villa San José, el pasado patrimonializado, con todas las implicancias ya desarrolladas, es aquel del inka, pasado exótico a la memoria del lugar como expresa el relevamiento etnográfico. Sin embargo existe otro pasado, aquel que encuentra materialidad en un hito local como lo es la Loma Larga y forma parte de los múltiples relatos en donde la gente del lugar expresa sus recuerdos y afinidades. En este hito Rex González interpretó un sitio ceremonial Aguada (González y Montes 1998), manifestación cultural propia del Noroeste Argentino. Es allí donde, cientos de años después, encontramos la actualización de su ceremonialidad a través de la realización de ritos de Via Crucis, la instalación de una cruz sobre su cima, y la asignación de entidad a una Salamanca en la base, como definición de un espacio profano que se contrarresta con la sacralidad de la cima. Por fuera de la cristalización de los referentes patrimoniales no todos los grupos sociales se identifican en los mismos bienes e incluso en muchos casos el mismo bien es semantizado de maneras distintas

por cada uno de los colectivos. Reconocer el carácter multiétnico de nuestra nación desde un enfoque intercultural nos obliga a considerar los significados y valores que se atribuyen desde los distintos vectores de la sociedad ya que, tomando las palabras de Lacarrieu (2008:12):

Aún cuando parezca que sólo identificamos y sistematizamos información y que, desde este lugar, no generamos cambios ni provocamos distorsiones en lo que los sujetos producen -el sólo hecho de abstraer (...) sujetos, prácticas, saberes, representaciones y elementos producidos, lleva a clasificaciones institucionales e institucionalizadas que se fabrican en los escritorios de los gestores y/o políticos o en las declaratorias solicitadas por los legisladores, sin resonancia para quienes lo hacen y rehacen.

Más aún, como afirma González Ruibal (2017) “la narrativa dominante es que las comunidades indígenas siempre luchan por su patrimonio cultural”. En esta afirmación, se niega que las comunidades puedan haber adoptado el mismo punto de vista naturalista/materialista sobre el patrimonio, continúa González Ruibal. Hay implícita una mirada romántica en la narrativa dominante, en donde el acto patrimonial más que exponer un conflicto, nutre al acervo mundial de manera armónica “apagando” el conflicto, muchas veces sin tener en cuenta la heterogeneidad política dentro de la diversidad de representaciones: el nativo se presenta como un todo homogéneo que se idealiza como un colectivo lejos de cualquier conflicto interno. En estas afirmaciones se pone en juego la pregunta que se plantea cuando aquello que se patrimonializa es “de todos” mientras por derecho puede ser definido, custodiado y usufructuado por “algunos”: ¿Quiénes son esos “algunos”?; ¿Qué tan abierto es realmente el escenario por fuera de los agentes hegemónicos tradicionales? Si apelamos a

los intereses económicos un bien será digno de convertirse en patrimonio si produce un efecto positivo en la concentración de capitales (por ejemplo, la activación turística de un sitio arqueológico); no lo será en cambio, si se ponen en juego los intereses de quienes concentran el capital: la probabilidad de patrimonializar un territorio sometido a tensiones de distintos sectores empresariales es prácticamente nula⁹¹.

La antropología puede aportar a la disputa por invertir al patrimonio de significados diversos a partir del diálogo y la conceptualización de las prácticas simbólicas que vertebran las relaciones sociales en nuestra nación. Como bien dice Gnecco (2017): “Si alguna vez surge un patrimonio multicultural, tendría varios colores e invitaría a diversas lecturas”. Pero, además, la construcción del patrimonio debe atender a los derechos en el sentido de Durham (1998), es decir, eliminando las barreras educacionales y materiales que impiden el acceso a los bienes culturales –en su mayoría monopolizados por las clases dominantes–, y proveyendo herramientas para garantizar la producción, trasmisión y comunicación de la producción cultural de las clases populares. Desde nuestra perspectiva antropológica, acordamos con Segato en que nuestro objeto de estudio sea hoy el que nos interpele, nos diga quienes somos y qué espera de nosotros, y nos demande el uso de nuestra “caja de herramientas” para responder sus preguntas y contribuir con su proyecto histórico (Segato, 2013) atendiendo –particularmente en este caso– a una antropología por demanda que apunte a remover y movilizar el sedimento históricamente depositado.

91 La situación actual del Pu Lof Cushamen (Chubut) alimenta esta reflexión. Como éste, son muchos los territorios ocupados ancestralmente por los pueblos indígenas y hoy se encuentran en conflicto debido a los intereses económicos que pesan sobre ellos encarnados en empresarios multimillonarios como Benetton, Lewis y Tompkins, entre otros. En la pugna por la tierra, los argumentos falaces sobre la extranjerización del mapuche y la supuesta existencia de una organización terrorista, se perpetúan en notas periodísticas y en los discursos de los funcionarios aliados a los latifundistas.

Bibliografía

Balandier, G (1973) *Teoría de la descolonización*, Barcelona: Península.

Briones, Claudia (2002). “Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto)marcación de ‘lo indígena’ en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural”. En: Norma Fuller (edit.). *Interculturalidad y Política: desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú, PUCP-UP-IEP, Lima.

Bonfil Batalla, G. (1980). La Nueva presencia política de los indios: Un reto a la creatividad latinoamericano. En *Anuario Indigenista*, vol XL México: Instituto Indigenista Interamericano, pág 165 a 190.

Cochero, G. (2014) *La construcción del patrimonio arqueológico*; Trabajo inedito. Curso de Postgrado.

Declaración de Barbados: Por la liberación Indígena (1971). Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, reunidos en Barbados los días 25 al 30 de enero.

Durham, E. R. (1998) *Cultura, Patrimonio, Preservación*. En *Revista Alteridades* 8 (16): pags. 131-136. Mexico.

Endere, M. (2000). *Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación y reclamos étnicos sobre restos humanos*. En *Trabajos de Prehistoria* 57, n. M, 2000, pp. 5 a 17. España: CSIC.

Endere, M., Chaparro, M. y Mariano, C. (eds.). (2013). *Temas de patrimonio cultural*. UNICEN, Tandil, 116 pág. E- book.

Facio, A. (1999) “Metodología para el análisis de género del fenómeno legal”. En *Género y Derecho*, Santiago de Chile: Ediciones LOM

Farrington, I.S. (1999) *El Shincal: un Cusco del Kollasuyu*. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina* (ed. por C.

Diez Marín), Tomo I, pp. 53-62. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP, La Plata

Gentile, M.E. (2001). Chiqui: etnohistoria de una creencia andina en el noroeste argentino. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 30 (1): 27:102. Lima

Gnecco C. (2017). *Antidecálogo Diez ensayos (casi) arqueológicos*. Popayán(Colombia): Editorial Universidad del Cauca.

Gonzalez A.R. (1977). *Arte precolombino de la argentina. Introducción a su historia cultural*. Buenos Aires: Film ediciones Valero.

González, A. R., & Montes, A. E. (1998). *Arte precolombino: cultura la Aguada, Arqueología y diseños*. Filmediciones.

González-Ruibal, A. (2017). Malos nativos. Una crítica de las arqueologías indígenas y poscoloniales. En *Revista de arqueología*, 27(2), nativos-una.

Guráieb, A. G., Frère, M. M., Ratto, N., & Aguerre, A. M. (2008). *Caminos y encrucijadas en la gestión del patrimonio arqueológico argentino*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Lacarrière, M. (2008) ¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión. Buenos Aires: *Boletín Gestión Cultural* N°17

Melià, B. (2015) El buen vivir se aprende. En *Sinéctica. Revista Electrónica de Educación*. [On Line], 45. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-109X2015000200010

Pizarro, C.A. (2006). *Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*. Córdoba: EDUCC-Universidad Católica de Córdoba.

Prats L. (1997). *El patrimonio como construcción social. Antropología y Patrimonio*, Barcelona: Ariel.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericana-*

nas. Buenos Aires: CLACSO, p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

Raffino, R. A., Iácona, A., García Montes, V. (1997). Los suplicantes del Museo de La Plata, 46p.; Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Sardi, M.L, Reza, M.M, Pucciarelli, H. M. (2015). Debates y decisiones políticas en torno de la exhibición de restos humanos en el Museo de La Plata. Revista argentina de antropología biológica, 17(2), 1-8. <https://dx.doi.org/doi:10.17139/raab.2015.0017.02.04>

Segato, R. (2013). La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Shackel, P. (2004). Working with Communities. Heritage Development and Applied Archaeology. En P. Shackel y E. Chambers, Ed it., Places in Mind. Public archaeology as Applied Anthropology. Routledge.

Tamagno, L. (Coord.). (2009). Pueblos Indígenas. Interculturalidad, Colonialidad, Política. Buenos Aires: Biblos.

Tuan, Yi-Fu (2001). Space and Place: The Perspective of Experience. Canada: Tales and Travels of a School Inspector.

Varese, S. (1973). La sal de los cerros; Lima: INIDE, Ed Retablo de Papel

Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. España: Tinta Limón.*

Documento de identidade

Marina Marcela Herrero

O que fazer com as diferenças? Liquidá-las? Assimilá-las? Respeitá-las? Mantê-las em suspensão? À parte tais indagações, algo precisa ser feito.

A história das relações interétnicas durante cinco séculos pode ser entendida como um reflexo do intento de buscar respostas ou liquidar tais perguntas. Os povos indígenas no Brasil foram – e ainda são – as vítimas desse movimento conceitual do genocídio ao etnocídio, passando pela assimilação ou integração. Nesse processo, as diversas intervenções do Estado e da sociedade civil perante a questão foram gerando situações de vitimização dos índios, com diversos graus de aceitação das “boas consciências” não indígenas.

Mesmo a inquietação a respeito da tensão que atravessa o ser e a existência indígenas (o que é um índio?) tem suposto um sujeito que pergunta e outro que emudece. Um calar-se que se interpõe, às vezes, como resignação e, tantas outras, como resistência à coerção de um diálogo unilateral.

A experiência da convivência numa comunidade indígena, demonstrou tratar-se de uma oportunidade de realizar essa reflexão e ainda desvendar, inesperadamente, respostas.

Existem talvez maiores diferenças entre os próprios povos indígenas do que entre índios e não índios. E os índios não são entidades isoladas, sem relações conosco (os não-índios), que possam ser considerados como mônadas autárquicas. Por isso, seria preferível imaginar um diálogo entre diversos mundos com seus povos e sociedades, e não, como é hábito, entre culturas.

Sempre que nativos são agrupados como povos indígenas, ou simplesmente “índios”, constrói-se uma suposta identidade de caráter generalizante que, por isso mesmo, desvaloriza as diferenças. Mesmo a ideia da identidade – o que é igual a si mesmo – deve ser alvo de reflexão. Geralmente, trata-se de um conceito difuso, orientado por políticas homogeneizadoras que negligenciam a diversidade que compõe a sociedade ou, antes, que inviabilizam a sua permanência. Nas políticas indigenistas partiu-se de uma ação ameaçadora, em que indígenas são associados a inimigos e, por isso, alvos de uma prática genocida, escravocrata e de expropriação de terras e culturas, para uma relação ambígua em relação ao que significa ser indígena num Estado de direito cujas leis foram e são construídas por outrem.

Houve nesse percurso estações intermediárias, como a presença de organismos estatais – Serviço de Proteção aos Índios ⁹²(spi), Fundação Nacional do Índio⁹³ (Funai), entre outros –, que testemunha-

92 O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN, a partir de 1918 apenas SPI) foi criado, a 20 de junho de 1910, pelo Decreto nº 8.072, tendo por objetivo prestar assistência a todos os índios do território nacional. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi>. Acesso em 26.set.2017

93 A Funai, criada pela Lei n.º 5.371 de 5/12/1967 em substituição ao SPI. Decisão tomada num momento histórico em que predominavam, ainda, as ideias evolucionistas sobre a humanidade e seu desenvolvimento em estágios. Ideologia de caráter etnocêntrico influenciou a visão governamental, sendo que a Constituição vigente estabelecia a figura jurídica da tutela e considerava os índios “relativamente incapazes” Disponível em : <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/politica-indigenista?start=1#> Acesso em 26.set.2017.

ram sucessivos fracassos nos modos de viver essa vinculação. Essa fase atual do reconhecimento das autonomias é orientada por uma política assistencialista⁹⁴ implementada sob um forte teor de controle, podendo, em determinadas situações, parecer beneficente. Novamente, é uma dupla entrada no mundo indígena, ambivalente em sua essência. Assim, falando de índios e quilombolas, embora certa igualdade venha sendo construída, esta se apoia em um frágil fundamento jurídico, que não sustenta o caráter diverso dessas comunidades, ainda que impulsionada pelo desejo de manter as peculiaridades que as caracterizam – não raro, tragicamente eliminadas.

Um povo é um sujeito coletivo vivo e nunca uma cultura fixa que se pode definir de fora para dentro, como a sociedade não indígena insiste em fazer. O Estado deveria devolver ao mundo indígena a jurisprudência, o foro comunitário e étnico que, no fim das contas, favoreceria a tão almejada e merecida autodeterminação.

Como afirma Manuela Carneiro da Cunha:

No século xvi, os índios eram ou bons selvagens, para uso na filosofia moral europeia, ou abomináveis antropófagos, para uso na colônia. No século xix, eram, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração que convinha precisamente extinguir. Hoje, eles são seja os puros paladinos da natureza seja os inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional sobre a Amazônia.⁹⁵

94 Com a edição da Lei n.º 6.001 de 19/12/1973, conhecida como Estatuto do Índio, formalizaram-se os procedimentos a serem adotados pela Funai para proteger e assistir as populações indígenas, inclusive no respeito à definição de suas terras e ao processo de regularização fundiária. A nova política indigenista continuou ambígua no que se refere ao reconhecimento da especificidade cultural dos índios. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/politica-indigenista?start=2#> Acesso em 26.set.2017

95 CUNHA, Manuela. “O futuro da questão indígena”, *Estud. Av.*, vol. 8, nº 20, São Paulo, jan./abr. 1994. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000100016 . Acesso em 07.set.2017.

Para Eduardo Viveiros de Castro, “o poder luta com todas as forças para que o índio vire pobre antes que o pobre (re)vire índio. O primeiro movimento, ele [o Estado] chama ‘progresso histórico’; o segundo, ‘regressão insurreccional’⁹⁶.”

Deve ficar claro que todas essas negociações pretendem somente a manutenção de diferentes projetos de poder e não se confundem com projetos de país. Este, ao que parece, não está aberto à negociação de direitos humanos fundamentais.

Os índios são diferentes de nós e entre si, e não há promoção da igualdade sem reconhecimento do direito à diferença. Para se ter uma ideia, são 896.900 indígenas de 252 etnias que falam 154 línguas vivendo em 705 territórios indígenas⁹⁷. Sem contar a quantidade deles que mora em cidades (a maioria nas periferias) e pequenas comunidades em territórios ainda não demarcados nem reconhecidos.

O problema, entre tantos outros, que nos mobiliza hoje é que muitos deles correm o risco simbólico de deixar de ser índios. Também estão em risco de deixar de ser índios se usam computador, carro, relógio, GPS ou qualquer avanço tecnológico não desenvolvido por eles mesmos. Como se a sua própria subsistência durante milênios, sustentavelmente e, diga-se de passagem, feliz, sem depender de nada vindo de fora da sua própria ciência, sociedade e sabedoria, não fosse suficiente para lhes outorgar o status de “civilizados”.

Hoje em dia, os povos originários são estrangeiros no seu próprio território, objeto do mais sistemático e organizado ataque aos seus direitos constitucionais desde a promulgação da Constituição Cidadã de 1988. Ataque este

96 Postagem no Facebook, jan. 2014, Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/eduardo.v.decastro/posts/10152111205564154>. Acesso em 03.jan.2014.

97 INSTITUTO socioambiental. “Novo Povos Indígenas no Brasil 2011/2016 destaca período de retrocessos e mobilizações”. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/novo-povos-indigenas-no-brasil-20112016-destaca-periodo-de-retrocessos-e-mobilizacoes> Acesso em 27.set.2017.

[...] articulado por poderosíssimos grupos econômicos contra grupos vulneráveis e subalternos: os povos indígenas, os quilombolas, outros povos e comunidades tradicionais; e, se pudermos dizer assim, contra os direitos da natureza, da própria biodiversidade. Um ataque articulado por representantes do agronegócio, do hidronegócio e das grandes corporações do setor de energia e mineração, que contam ora com o apoio explícito, ora com a omissão, ora com a conivência e/ou cumplicidade envergonhada do atual governo, e que visa desconstituir os territórios da diversidade no país para abri-los ao jogo dos seus interesses e à sua exploração. (...) O poder hegemônico aposta em um país composto como uma colcha empobrecida de meia dúzia de retalhos mais ou menos homogêneos (pastos ineficientes e/ou degradados, desertos verdes de eucalipto e soja, lagos de hidrelétricas, montanhas reviradas em minas a céu aberto, lagos de decantação de rejeitos minerais e petrolíferos), costurados por uma rede de eixo/s de integração (dutos inseguros de diferentes tipos, estradas mal pavimentadas, hidrovias em rios assoreados), desenhando um futuro ancorado em uma economia primarizada e no extrativismo industrial de baixo *input* tecnológico (exploração intensiva dos recursos naturais e extensiva da terra), e dependente de uma legislação flexível que reduza seus custos de transação. Esse cenário é o deserto do real, no qual temos muito pouco a aprender e compartilhar; apenas a mimetizar e a reproduzir como ventríloquos automáticos. Economia perdulária e da escassez. Por sua vez, os “grupos participantes do processo civilizatório nacional” (assim a Constituição os definiu em seu Artigo 215), em sua grande maioria subalternos, Vulneráveis e em situação de risco direto – por viverem nos sítios em que se materializam tais grandes empreendimentos –, nos convidam a

pensar um país cujo vigor se baseia na riqueza dos seus territórios de diversidade. Diversidade esta que se expressa em ecossistemas vitais, em múltiplas expressões culturais, em distintos regimes de conhecimento, em tecnologias resilientes e austeras, em variadas histórias de formação, de adaptação aos seus nichos e de identificação com seus territórios existenciais. Nesse cenário se descortina um universo de possibilidades, de aprendizados e de trocas, nos quais há vozes a serem ouvidas, desejos a serem compartilhados, novas subjetividades a serem construídas – enfim, uma civilização a se reinventar. Economia da suficiência e da abundância.⁹⁸



98 BARRETO FILHO, H. “Nota para o/as amigo/as que não trabalham com povos indígenas e nem são antropólogo/as”. Disponível em <http://acervo.racismoambiental.net.br/2013/09/23/nota-para-oas-amigoas-que-nao-trabalham-com-povos-indigenas-e-nem-sao-antropologos/>. Acesso em 26.set.2017.



Acampamento Terra Livre 2018. Ato enfrente ao Ministério da Justiça. Povo indígena Munduruku. Foto Marina Herrero

Segue-se o relato da metodologia que utilizamos na realização dos projetos: “Jogos e brincadeiras na cultura Kalapalo”; “ A vitória dos netos de Makunaimi”; “ Fulkaxó, ser e viver Karirí-Xocó”; “Baré , povo do rio” e “Gaúchos e Gauchos, Argentina, Brasil e Uruguay” no Sesc – Serviço Social do Comércio⁹⁹ no Estado de São Paulo.

⁹⁹ Serviço Social do Comércio – Sesc, entidade privada, criada e mantida pelos empresários do comércio de bens, turismo e serviços, tem como objetivo proporcionar o bem-estar e qualidade de vida aos trabalhadores destes setores e sua família. Suas ações propagam princípios, humanísticos e universais, promovendo e fortalecendo o exercício da cidadania.

Ao pensarmos em alteridade radical, em diferenças abismais entramos no campo das distâncias que não podem ser atravessadas. Devemos, no entanto, procurar as interconexões e as possibilidades de relação sem suprimir as diferenças e a alteridade radical, pois somos seres essencialmente distintos. Nem “Homogeneidade Universalista” e nem “Diferenciação Radical” sem relação, o exercício que propomos com o Método “Documento de identidade cultural” é destituir a qualidade dualista dessas oposições.

Ante essa tensão existente, propomos, como fundamentação teórica, um movimento de inversão do olhar para a perspectiva do outro, com a bússola ética muito bem calibrada para não renunciar ao olhar crítico sobre o pensamento hegemónico. Ampliamos assim as possibilidades de expansão e trânsito para outra antropologia, comprometida e engajada e que não será apenas comprometida com a observação e o estudo dos outros. Enfim, uma prática, um desejo ético, um posicionamento que deliberadamente se coloca à disposição para o questionamento e a demanda do outro.

Este método foi concebido com foco em etnias indígenas e povos tradicionais em situação de vulnerabilidade. A escolha é orientada pela necessidade de projeção e fortalecimento cultural de certa etnia ou grupo, seja por uma urgência atual de fatores, seja pela necessidade de grupos que tiveram contato com as civilizações invasoras ou muito cedo na sua história ou com muita frequência. Esses grupos são quase sempre os chamados “índios aculturados”, ou caboclos, ribeirinhos, seringueiros, caiçaras, etc. Marginalizados pela população em geral e também pelos indígenas, que os consideram não índios por não manterem a maioria de seus costumes tradicionais e, principalmente, a língua original, muitas vezes esquecidos também na produção bibliográfica especializada.

Objetiva-se valorizar os patrimônios culturais indígenas instrumentalizando as comunidades para seu posicionamento como demandantes na luta por direitos coletivos, além de fortalecer sua noção de pertencimento.

Constitui-se como tecnologia social fundamentada no relacionamento, na escuta, no protagonismo da comunidade, no diagnóstico participativo e na definição conjunta da principal demanda local para alcançar a ressignificação simbólica e revitalização de traços e patrimônios culturais tangíveis ou intangíveis, como as formas de manifestação cultural, rituais, culinária, jogos, tradições, crenças e costumes.



Indígenas Macuxi. TI Raposa Serra do Sol. Foto Marina Herrero

Método

Desenvolvido como construção coletiva e baseado em alguns pressupostos da recentemente abordada “Antropologia da Emergência” ou “do desastre”. A ação dos pesquisadores acontece no convívio e relacionamento com a comunidade no que é comum chamar de etnologia inevitável.



Aldeia Aiha Kalapalo. 2005. Foto Ulysses Fernandes

Resultado

Este acionar revela um conhecimento que é construído em conjunto, comunidade e equipe - no trabalho de campo. Resultando em uma ferramenta de auto identificação, de noção de pertencimento, de autoestima e, finalmente, quando chegado o momento da apropriação completa, de luta por direitos coletivos.



Expedição à aldeias Araweté. 2016. Foto Marina Herrero

A esta ferramenta chamamos **Documento de Identidade Cultural**, cujo produto pode ser uma publicação, filme documentário, catálogo, programa para TV, livro didático ou mesmo outros efêmeros, campanha, exposição. Também é aconselhável organizar um projeto socioeducativo com intensão de sensibilizar o público alheio ao tema.



*Lançamento livro Baré, povo do rio. 2015. De esq. a dir. Prof. José Bessa - Braz França - Marivelton Baré e Eduardo Viveiros de Castro.
Foto Marina Herrero*

Conclusão

Fundamental é que a metodologia contemple a transformação da vítima em demandante, num encadeamento que se inicia na ocorrência (desastre) e prossegue na resistência, empoderamento, resiliência, culminando na organização coletiva.

Avaliamos como bom resultado somente quando a comunidade se mobiliza, faz uma leitura do seu drama, se apropria da tecnologia de participação e parte para a luta pelos direitos empregando o Documento de Identidade Cultural como ferramenta.

Passo a passo - como fazer

Passo 1

Escolha do povo ou comunidade e foco temático. O que interessa ao povo registrar.

Para quem documentar? A escolha do povo segue alguns critérios: urgência, gravidade ou emergência e viabilidade em relação ao acesso (geográfico). As épocas propícias para as fases de captação em campo são organizadas considerando-se fatores climáticos e o calendário cultural das aldeias. Quem define o foco temático, ou seja, o que registrar, são os detentores do patrimônio que além do tema, definirão os critérios para o registro.

No decorrer do projeto o próprio exercício/atividade/movimento pode alterar a/o circunstância/cenário, a revitalização acontece mesmo durante o processo de registro. Então a discussão sobre o que se considera vulnerável, ameaçado ou quase morto deixará de fazer sentido até o fim do processo. A comunidade se aprofunda no debate, relembra, reproduz, ressignifica essa tradição e desenvolve uma nova versão daquilo que se registra.

É imprescindível nesta fase inicial dos trabalhos que a comunidade declare efetivamente seu interesse, uma vez que se o grupo não se engajar no projeto não serão muitos os benefícios.

Passo 2

Formação da equipe

Definidos comunidade e foco temático, forma-se uma equipe multidisciplinar geralmente formada por 7 a 10 membros (lembrando que o registro do processo deverá ser escrito e em audiovisual). A documentação em fotografia e vídeo pode ser produzida também pela comunidade, o que traz a riqueza dos jeitos de conhecer, formas de explicar e refletir dos próprios detentores dos saberes. Por isto a

equipe, além do coordenador geral, diretor de fotografia, câmera, fotógrafo, técnico de som, pesquisador, indigenista/sertanista e produtor, deve considerar, também, oficinairos de vídeo e fotografia.

Passo 3

Laboratório – Primeira expedição a campo. Identificação dos desejos, problemas e demandas.

Nesta fase acontece a primeira conversa entre equipe e comunidade onde todos são apresentados, para reconhecerem-se. Apresenta-se à entidade promotora, as intenções e desenrola-se a primeira escuta da comunidade e seus questionamentos. São oferecidas as respostas possíveis, apresentada a metodologia e discute-se sobre duração do projeto, alcance, recursos e contrapartida.

Passo 4

Pré-projeto

Reconhecida a demanda e interesse, apresentada a intenção e metodologia elabora-se o plano de ação avaliando riscos e contexto de acordo com as impressões da primeira visita.

Da mesma forma, definem-se as estratégias de acordo com os interesses da comunidade. O planejamento tanto o registro do tema central como sua circulação, renovação, modos de transmissão, histórico de apropriação é essencial. O patrimônio cultural imaterial está vivamente conectado a vivências e histórias da comunidade, por ser dinâmico altera-se constantemente, por isso o registro não deve se resumir exclusivamente ao “tema”, deve incluir as relações sociais mediadas pelo “tema”. São essas relações que enriquecem o elemento cultural com novos valores. O registro nunca deveria ser uma imagem fotográfica detida no tempo e sim sua dinâmica de transmissão na comunidade e nas relações externas a ela.

Passo 5

Registro/oficinas – Segunda expedição a campo

Nesta fase existe o grave perigo de descontextualizar o bem imaterial, na ânsia por captar a presença e manifestação é comum não documentar-se os movimentos periféricos, conversas paralelas, a movimentação das pessoas próximas ao evento que está sendo captado. Sem o contexto o “tema”, o “bem imaterial”, torna-se um “bem inerte”. O registro só terá valor se fizer sentido para os detentores, se puderem apropriar-se, reconhecer-se e estiver aberto a formas de atualização e interpretação. Por isso, nesta fase, o coordenador tem a missão de alinhar constantemente as pautas, para que, sem perder de vista as oportunidades de documentação do “tema central”, o contexto seja captado, assim como as relações e os modos de transmissão dos saberes. Para isto são frequentes as reuniões de realinhamento, com participação do povo.

Acontecem simultaneamente as oficinas de fotografia e vídeo com os atores locais interessados. Nesse processo, a captação que fará parte constitutiva do “documento de identidade cultural”, já é realizada.

É importante reconhecer os personagens-chave para alinhar o documentário e livro através de depoimentos.

Sugestões nas abordagens de campo

1. Desenvolver cumplicidade, compartilhar tempo e histórias de vida com capacidade de escuta, criar laços identitários, ou seja, relacionar-se antes de extrair informações. Não perguntar, comentar sobre. Falar com e não acerca de.
2. Nunca seguir nossa intuição pois, muitas vezes não corresponde às suas necessidades. Ou seja, não sucumbir ao mimetismo do “somos nós que sabemos”. O que realmente importa é a percepção como construção social, suas respostas, a leitura que fazem desse

patrimônio que foi escolhido como tema central por eles mesmos e que está em risco. O interesse pela percepção e seu impacto social e físico. E também: prestar atenção nos discursos, (dos que falam), prestar atenção na sua memória e sua visão mitológica, que é muito forte nestes povos. Como os fatos são lidos por eles, como eles percebem e narram os acontecimentos. Enfim, como interpretam. Suas narrativas.

3. Não se trata de etnografar um evento no qual não se participa. O observador percebe sua própria cotidianidade no meio do evento. Compreende a realidade, o que é inevitável. Para que este olhar tenha como destino um resultado interpretativo deve sistematizar-se e começar por converter a vida diária no objeto de estudo. A este exercício metodológico chamamos de “etnografia inevitável”. O pesquisador não se traslada ao contexto do outro, forma parte constitutiva do mesmo.

Passo 6

Análise e elaboração

O material colhido é composto por entrevistas em áudio e vídeo, tomadas em vídeo, som direto, desenhos, anotações, registros fotográficos do fotógrafo e da equipe e material audiovisual resultante das oficinas. Nesta fase, a equipe é ampliada com roteirista e editor para o vídeo e tem início a organização do material para construção do texto para a publicação. São tratadas as imagens e avaliados todos os conteúdos. Quando necessário são contratados tradutores. É uma fase demorada e trabalhosa que se encerra assim que o documentário na fase de pré-edição, roteirizado e a publicação com o texto encerrado e revisado.

Passo 7

Submissão a comunidade – Terceira expedição à campo

Com o material a publicar em mãos e a pré-edição do vídeo documentário já roteirizado acontece a terceira viagem à comunidade. São realizadas apresentações em cada aldeia que participa do projeto para avaliação, aprovação e escuta de opiniões, sugestões, críticas e reivindicações. O filme é exibido para toda a população, são apresentadas fotos e trechos dos textos que compõem o livro.

Passo 8

Finalização e validação

No retorno são atendidas as reivindicações, se houverem, e feitos todos os ajustes solicitados mantendo o documento nos parâmetros e perspectiva do povo protagonista. Os produtos são finalizados, elabora-se a prova impressa do livro e DVDs são queimados em baixa escala. Estas provas finais, com os ajustes solicitados são enviadas às aldeias para aprovação e então são reproduzidas.

Passo 9

Lançamento, distribuição e contrapartida

Quando do lançamento, promove-se um evento com a direta participação dos índios, quer trazendo uma delegação representativa para São Paulo quer levando a celebração até eles.

Prontos, os produtos são distribuídos gratuitamente para escolas, museus, bibliotecas, organizações não governamentais, centros de pesquisa e em boa quantidade para as aldeias participantes e associações indígenas. Outra parcela é colocada à venda. Tem início a veiculação do documentário pelo SescTV e por meio de canais educativos, mostras culturais e festivais.

Além dos benefícios advindos da visibilidade promovida pela veiculação do livro e do filme, outras contrapartidas são oferecidas pelo Sesc. Como exemplo, no caso dos Baré, a reivindicação mais contundente pesava sobre a dificuldade de comunicação externa. Assim, para cada uma das dez aldeias envolvidas, foi disponibilizada uma estação de radiofonia completa.

Na vinda da delegação das comunidades atendidas pelo projeto à cidade de São Paulo desenvolvem-se atividades e passeios. As próprias comunidades decidem quem virá. Organiza-se a viagem e os indígenas recebem todo o apoio e acompanhamento na hospedagem e traslados.

Passo 10 **Avaliação**

A avaliação dos projetos Documento de Identidade Cultural são realizados por técnicos do Núcleo Diversidade Cultural da Gerência de Estudos e Programas Sociais¹⁰⁰ do Sesc em São Paulo e dentro do escopo de trabalho da equipe que, além de propor, executa, supervisiona e avalia os projetos desenvolvidos.

As iniciativas tiveram foco nas seguintes linhas temáticas:

Jogos e brincadeiras, Cultura material – Projeto “Jogos e brincadeiras na cultura Kalapalo”

Festas e rituais, Cantos e danças – Projeto “Kwarìp, mito e rito no Xingu”

Terra e território, Movimento Indígena – Projeto “A Vitória dos netos de Makunaimi”

Alimentação e culinária, Artes e trocas – Projeto “Fulkaxó – ser e viver Karirí Xocó”

Mitos, histórias e narrativas orais – Projeto “Baré, povo do rio”

100 GEPROS. Gerência de Estudos e Programas Sociais do Sesc São Paulo, traça as diretrizes de atuação do Núcleo.

Identidade, Saberes e ofícios – Projeto “Gaúchos e gauchos – Argentina, Brasil e Uruguay”

Com o fomento do Documento de Identidade Cultural esperava-se, como dito anteriormente, valorizar e ressignificar os patrimônios culturais indígenas e de comunidades tradicionais para seu posicionamento como demandantes na luta por direitos coletivos, além de fortalecer sua noção de pertencimento e identidade.

Os resultados da avaliação mostram que as comunidades participantes se apropriaram em maior ou menor grau do Documento de Identidade Cultural e desenvolveram estratégias de divulgação (Baré, Makunaimî, Fulkaxó); criaram seus próprios projetos de transmissão dos seus saberes (Kalapalo, Fulkaxó); passaram a se auto identificar como indígenas (Baré); passaram a divulgar e distribuir seu artesanato, inclusive retomando práticas produtivas tradicionais (Kalapalo); melhoraram as condições de transporte em emergências de saúde e comunicação com a instalação de estações de radiofonia (Baré). Enfim, observamos um forte sentido comunitário, mesmo ante situações adversas para a mobilização em torno do projeto. Os fatores que funcionaram como obstáculos para o bom andamento das ações foram principalmente: inexistência de estrutura para guarda e manutenção de equipamentos, livros e material audiovisual e a dependência de insumos externos. Alguns projetos mostraram resultados estruturantes a longo prazo resultando, inclusive, no aumento e diversificação da produção tradicional, na geração de renda e na retomada de ritos, jogos, brincadeiras, cantos e danças que se encontravam próximos ao esquecimento.



Povo Indígena Kalapalo. TIX -Alto Xingu MT. Foto Haroldo Palo Junior

Bibliografía

BRASIL. Leis e Decretos. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em 01.set.2017.

_____. Lei 6001, 19 dez. 1973 (Estatuto do índio). Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm. Acesso em 26.set.2017.

BARRETO FILHO, H. “Nota para o/as amigo/as que não trabalham com povos indígenas e nem são antropólogo/as”. Disponível em <http://acervo.racismoambiental.net.br/2013/09/23/nota-para-o-as-amigoas-que-nao-trabalham-com-povos-indigenas-e-nem-sao-antropologos/>. Acesso em 26.set.2017.

CASTRO, E. V. *Metafísicas Canibais*. São Paulo, Cosac Naify, 2015.

CUNHA, M. “O futuro da questão indígena”. *Estud. Av.*, vol. 8, nº 20, São Paulo, jan./abr. 1994. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000100016 . Acesso em 07.set.2017.

GALLOIS, D. T. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?” In *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza*. Disponível em https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/dgallois-1.pdf. Acesso em 26.set.2017

INSTITUTO socioambiental. “Novo Povos Indígenas no Brasil 2011/2016 destaca período de retrocessos e mobilizações”. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/novo-povos-indigenas-no-brasil-20112016-destaca-periodo-de-retrocessos-e-mobilizacoes> Acesso em 27/09/2017

Memória, afetividade e pertencimento: o povo Xetá e suas relações com as coleções etnográficas

Lilianny Rodriguez Barreto dos Passos

Eu digo para vocês: hoje tem uma história, mas para nós foi uma sobrevivência de uma vida. Uma vida inteira isso aqui foi nosso, as coisas que nós usava no dia a dia. Para nós é uma realidade, mas pra vocês hoje é uma história.
Claudemir Xetá)101

Na contemporaneidade, coleções etnográficas vêm sendo recontextualizadas pelos povos indígenas, nos diferentes continentes, permitindo-lhes, através de objetos e documentos musealizados, estabelecer processos simbólicos na constituição de suas memórias, afetividades, conhecimentos, pertencimentos, identidades e direitos. Esse movimento, marcado pela expressão política dos povos indígenas, exige um redirecionamento dessas instituições em relação a suas coleções e espaços. Desse modo, nas últimas décadas os Museus vêm inserindo

101 Claudemir Xetá, em visita à reserva técnica do MAE/UFPR, em 17/11/2017.

a presença indígena em suas atividades, em processos de curadorias compartilhadas, bem como debatendo seus direitos à repatriação.

No Brasil, povos indígenas de diferentes regiões do país vêm aproximando o diálogo com Museus e instituições que abrigam artefatos produzidos por seus ancestrais e que pertenciam à vida cotidiana de suas comunidades. Este artigo tem como objetivo apresentar, a partir de dados de pesquisa etnográfica, as relações que o povo indígena Xetá - territorializado no estado do Paraná, região sul do Brasil - estabelece com as coleções etnográficas do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE/UFPR) e o Museu Paranaense (MP)¹⁰².

Primeiramente, é necessário pontuar neste trabalho o que compreende-se como coleção etnográfica, tal como elaborado por Gonçalves (2007:15), isto é, composto por objetos e documentos – como filmes e fotografias - coletados e produzidos durante expedições científicas e que, retirados da vida social e cotidiana do povo Xetá, foram inseridos nas coleções dos respectivos museus. No entanto, uma coleção não se limita aos princípios de formação, classificação e contextualização de seus produtores e instituições, ou seja, ao longo de sua vida social possui diferentes significados, em diferentes sistemas de valores, que constituem a biografia (APPADURAI, 1986). Para o povo Xetá as coleções etnográficas ocupam um espaço central em seus interesses e relações contemporâneas, articulando suas memórias, afetos e pertencimento, constituindo-lhes individual e coletivamente (GONÇALVES, 2007:29). Desse modo, este artigo busca problematizar em que medida, sob a perspectiva Xetá, essas coleções, por ora musealizadas, são ressignificadas por esses sujeitos e concebidas enquanto parte de seu patrimônio.

102 Inaugurado em 1876, o Museu Paranaense é administrado pela Secretaria Estadual de Cultura do Paraná.

A constituição das coleções etnográficas Xetá: contato e expedições científicas

No final da década de 1940, como política econômica oficial, o Estado paranaense intensificou a concessão de terras das regiões oeste e noroeste ao capital privado, beneficiando proprietários particulares e companhias colonizadoras¹⁰³ interessados em desenvolver a economia agrícola da região. Desse modo, a invasão de colonos e empresas sobre territórios originários dos povos indígenas cresceu sistematicamente.

Nesse contexto de expansão agroeconômica, notícias sobre a presença de indígenas selvagens na floresta conhecida como Serra dos Dourados circulavam constantemente entre agrimensores, mateiros¹⁰⁴, colonizadores e servidores do Estado e do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Como estratégia de aproximação, o SPI passou a organizar viagens de servidores à região, no intuito de contatar indígenas no interior da floresta. De 1948 a 1951 as investidas de encontro não tiveram êxito, porém vestígios da presença indígena - tais como mundéus, laços, ossos de animais, fogo e acampamentos abandonados - foram encontrados em diferentes pontos da floresta. No entanto, o Estado paranaense e o SPI desconsideraram e/ou negaram a presença indígena na região, visto que reconhecê-los implicava efetivar políticas indigenistas, o que ameaçaria a empresa desenvolvimentista.

Em 1952, agrimensores da Companhia Colonizadora Suemitsu Miyamura comunicaram o SPI que três indígenas (dois adultos e um menino) encontrados próximo ao Córrego 215, à margem esquerda do Rio Ivaí, encontravam-se acampados em sua sede administrativa. Em 1953, os agrimensores capturaram outro menino no interior da

103 Sociedade Colonizadora do Paraná Ltda e Companhia Colonizadora de Imigração e Colonização (COBRIMCO).

104 Trabalhadores que faziam a medição e divisão das terras doadas às companhias colonizadoras.

floresta¹⁰⁵ e, em 1954, um grupo familiar indígena passou a realizar constantes aproximações com a fazenda Santa Rosa¹⁰⁶. Em conjunto, esses fatos levaram o SPI a contatar a Universidade do Paraná para organizar expedições técnico-científicas à região.

Entre os anos de 1955 e 1961 foram realizadas nove expedições formadas por servidores do SPI e pesquisadores da Universidade do Paraná (UPR)¹⁰⁷. Coordenados pelo professor e antropólogo Loureiro Fernandes, a equipe de pesquisa etnográfica foi formada por Ney Barreto, aluno de Geografia da UPR (1955); pelo fotógrafo e cinetécnico Vladimir Kozák¹⁰⁸; pelos linguistas Céstmir Loukotka (1958) e Aryon Rodrigues (1960 e 1961); e pela arqueóloga francesa Annette Laming-Emperaire (1960 e 1961). Além disso, as expedições foram guiadas por Kaiuá e Tuca - os dois meninos capturados na floresta - e acompanhadas por Antônio Lustosa de Oliveira, deputado estadual e proprietário da fazenda Santa Rosa, além de jornalistas, botânicos, zoólogos, mateiros e agrimensores.

Nessas expedições, os diferentes agentes orientavam-se por princípios específicos. O SPI, órgão indigenista oficial, buscava efetivar a política de atração, identificação e pacificação dos povos indígenas. À equipe da Universidade, formada por pesquisadores nacionais e estrangeiros, interessava coletar, classificar e estudar os diferentes povos indígenas antes da sua extinção, situando-os a partir dos paradigmas evolucionistas em uma escala de evolução humana. O Estado paranaense, assim como fazendeiros, agrimensores e colonos, precisava consolidar as investidas das frentes de expansão econômica-co-

105 Kaiuá em 1952 e Tuca em 1953 foram trazidos por Deocleciano de Souza Nenê, servidor do SPI, para residir em Curitiba para aprender a língua portuguesa e servir como intérpretes durante as expedições.

106 De propriedade do deputado estadual Antônio Lustosa de Oliveira, localizada a 4 km do município de Douradina.

107 Pelo Departamento de Antropologia do Setor de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Paraná.

108 Fotógrafo e cineasta de nacionalidade tcheca. Mudou-se para o Brasil em 1924, quando passou a produzir filmes e fotografar os povos indígenas no Brasil (BENETTI, 2016).

lonizadora, apropriando-se indevidamente dos territórios da região noroeste e, para o qual os indígenas da Serra dos Dourados eram compreendidos como um entrave.

A primeira expedição científica ocorreu em outubro de 1955 e encontrou na floresta da Serra dos Dourados oito acampamentos abandonados com objetos de cultura material, entre eles um “magnífico machado de pedra polida, cinzéis, agulhas e punctores de osso”¹⁰⁹. Seguindo a teoria evolucionista, os materiais e técnicas empregados na produção desses artefatos levaram Fernandes (1959:29) a classificar os indígenas da Serra dos Dourados como caçadores-coletores primitivos, no estágio neolítico, concluindo que até aquele momento não haviam estabelecido contato com a sociedade não-indígena. Na segunda expedição, em novembro de 1955, foram contatados grupos familiares no interior da floresta, ocasião em que os pesquisadores realizaram parte dos registros fotográficos e os filmes. Somente na terceira expedição, em 1956, a partir de análises históricas, linguísticas e de cultura material, os pesquisadores concluíram que se tratava do povo Xetá¹¹⁰.

Em todas as expedições, a equipe de pesquisa científica empreendeu a coleta de objetos de cultura material: material lítico arqueológico (pedras lascadas, polidas, seixos); etnológico (arcos, flechas,

109 LOUREIRO, Fernandes. Carta para Bosch Gimpera. Curitiba, Paraná, 17 nov. 1957. .

110 Desde a metade do século XIX, colonizadores, viajantes e pesquisadores registram a presença e o contato com grupos indígenas conhecidos como botocudos – em referência ao adorno labial utilizado pelos homens - na região do Rio Ivaí. Entre eles podemos citar Antonio Pereira Borges e Francisco da Rocha Loures (1840), Joaquim Francisco Lopes e John H. Elliot (1845) e Thomas Bigg-Whiter (1873). Telêmaco Borba (1899) registrou a presença de indígenas - com o mesmo adorno labial - vivendo entre os Kaingang e os denomina de Aré. No início do século XX, o cientista tcheco Albert Fric (1907) registrou a presença de três cativos entre os Kaingang e os denomina de Ššeta. Nas descrições desses encontros podemos estabelecer entre os botocudos, Até, Ššeta e Xetá semelhanças quanto ao modo de vida, aspectos culturais e linguísticos. Entre eles o uso do adorno labial, do machado de pedra, a nudez e a vida nômade. Foram essas semelhanças que levaram os pesquisadores a denominar o povo da Serra dos Dourados como Xetá, em referência aos registros de Fric (1910). No entanto, diferenças significativas também são observadas em relação à língua, à agricultura e ao uso do tabaco.

bordunas, cestaria, brincos, pilões, instrumentos cirúrgicos, machados de pedra, tembetás, bichinhos de cera de abelha, ossos de animais etc.); realizou anotações de campo em cadernetas, com dados sobre a organização social, econômica e ritual; executou gravações magnetofônicas da língua, com mitos, narrativas e cantos, configurando um arquivo linguístico; efetuou mais de 600 registros fotográficos e filmagens em 16mm, que constituem o acervo iconográfico.

Boa parte desses objetos coletados e produzidos durante as expedições etnográficas foram incorporados na época à Coleção Loureiro Fernandes, do Departamento de Antropologia (DEAN), onde eram expostos nas galerias de seu Museu Didático e utilizados com finalidades didáticas. Para Fernandes, a cultura material ocupava um espaço importante na produção do conhecimento científico e antropológico, e para tal, defendia que era necessário coletar e preservar os artefatos, visto que o contato com a sociedade não-indígena conduziria, inevitavelmente, os indígenas da Serra dos Dourados à extinção. Em 1994, a Coleção DEAN¹¹¹, incluindo a coleção Xetá de Loureiro Fernandes, foi transferida para o MAE/UFPR, onde se encontra atualmente.

Vladimir Kozák, cinetécnico das expedições, também constituiu uma coleção etnográfica Xetá. Estabeleceu relações de amizade com os indígenas, e, mesmo encerradas as expedições científicas, deu continuidade às viagens de encontro com o povo Xetá. Desse modo, além de artefatos coletados na Serra dos Dourados, sua coleção pessoal foi constituída por objetos, fotografias e filmes produzidos ao longo de viagens nas décadas de 1960 e 1970, quando os sobreviventes¹¹² do povo Xetá já se encontravam desterritorializados, vivendo em cidades, fazendas e aldeias. Alguns objetos foram produzidos especialmente a seu pedido e fotografias e filmes, dirigidos a partir de

111 A coleção DEAN é formada por 1.278 objetos etnográficos de 32 povos indígenas.

112 Termo utilizado por Silva (1998) para se referir aos Xetá que foram transferidos compulsoriamente pelo SPI para Terras Indígenas Kaingang e Guarani e sobreviveram a todas as violências do contato.

roteiros previamente estabelecidos. Em sua coleção também estão incluídos desenhos, aquarelas e pinturas a óleo em que retrata, a partir de narrativas e mitos dos sobreviventes, a vida na Serra dos Dourados (BENETTI, 2016:118). Com a sua morte, em 1979, o Museu Paranaense¹¹³ foi designado curador de sua coleção.

As narrativas do povo Xetá sobre o contato são permeadas de situações de violência: assassinatos, doenças, chacinas, envenenamentos, fome, roubo de crianças, estupros, fugas constantes, desmatamento e expulsão de seu território (SILVA, 1998). Dados das expedições estimam que aproximadamente 200 a 250 pessoas viviam na Serra dos Dourados, no entanto, no início dos anos de 1970 este número estava reduzido a oito. Separados e transferidos compulsoriamente pelo SPI, os sobreviventes passaram a residir em diferentes Terras Indígenas no interior do Paraná¹¹⁴.

Hoje estão vivos Kuein, ã, Maria Rosa, Ana Maria e Rondon, e assim o povo Xetá teria cumprido a trajetória histórica destinada aos povos indígenas, antevisto por Fernandes e os evolucionistas: a extinção. É esta a imagem reproduzida a cada morte de um sobrevivente da Serra dos Dourados. Em 2007, quando Tuca faleceu, o site de notícias da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) publicou a seguinte notícia:

“Contactados na década de 50, os Xetá caminham, a passos largos para a extinção, como povo etnicamente diferenciado. Eles somavam, nos anos de 1957/59, quando foram contatados na Serra de Dourados, no Paraná, entre 200 e 250 pessoas. Eram nessa época, índios que ainda

113 O Museu Paranaense recebeu também a doação de objetos arqueológicos e de cultura material coletados por Ney Barreto, aluno de Geografia da UFP, que participou das primeiras expedições científicas.

114 Os sobreviventes transitaram entre a Terra Indígena de Marrecas (Turvo), Terra Indígena de Pinhalzinho (Tomazina), Terra Indígena de Rio das Cobras (Laranjeiras do Sul), Terra Indígena de São Jerônimo (São Jerônimo da Serra), Terra Indígena de Queimadas (Ortigueira), Terra Indígena de Rio D'Areia (Inácio Martins).

trabalhavam com machado de pedra e outros artefatos líticos. Hoje, passados 57 anos, restam apenas 7. Eram oito, até o último dia 11 de junho. Nesta data, morreu Inguacá, ou Tucanambá José Paraná, como foi nominado por servidores do extinto Serviço de Proteção Indígena. Tuca, como era carinhosamente chamado, era remanescente ainda do primeiro contato. Servidor da FUNAI, ele tinha diabetes e morreu com 46 anos. Com a morte de Tucanambá, restaram apenas Tikuein, Maria Rosa Aãm Xetá, Rondon Xetá, Coen Xetá, Maria Rosa do Brasil Tigua, Ticoen Xetá e Ana Maria Xetá. E nenhum desses remanescentes casou com parceiros da mesma etnia. As uniões foram feitas com indígenas das etnias Kaingang e Guarani, e também com não índios, sendo, por conseguinte, mestiços os filhos gerados, o que decreta a extinção do grupo como sociedade¹¹⁵.

A partir dessa nota observa-se que, embora os paradigmas evolucionistas tenham sido superados nas análises antropológicas e científicas, a FUNAI continua a conceber o povo Xetá a partir de traços de sua cultura material e com uma visão estática de cultura. Congelados no tempo e no espaço, as referências ao povo Xetá ainda se dão a partir de critérios de autenticidade e ênfase nos princípios de consanguinidade - que em nada correspondem às teorias de construção do parentesco ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Inegavelmente, a ação do Estado e de colonizadores, a desterritorialização e o contato com a sociedade não-indígena atingiu de modo

115 Publicado no site www.funai.gov.br/noticias, acessado em 21/06/07. Após 10 anos, em 17 de novembro de 2017, uma breve nota da mesma instituição a respeito da morte de Tiquem Xetá atualiza os dados de extinção do povo: “A Funai comunica, com pesar, o falecimento do indígena Tiquem Xetá ocorrido nesta sexta-feira, 17 de novembro, na cidade de Guarapuava, estado do Paraná. [...] O povo Xetá é considerado em extinção” (Publicado no site www.funai.gov.br/noticias, acessado em 18/11/2017).

violento as relações familiares, territoriais, materiais e simbólicas do povo Xetá, resultando em uma profunda ruptura com o modo de vida na Serra dos Dourados. Contudo, processos de transformação são intrínsecos à vida social indígena (GALLOIS, 2006) e nas Terras Indígenas para onde foram transferidos deliberadamente, os sobreviventes construíram relações de parentesco com os Guarani e os Kaingang, como também com os não-indígenas. Seus descendentes se reconhecem enquanto Xetá e, atualmente, contabilizam aproximadamente 150 pessoas. Os critérios de pertencimento e exclusão aos grupos familiares são elaborados e definidos conforme suas lógicas de parentesco, isto é, a partir de uma oposição gradual entre consanguinidade/afinidade, próximo/distante, parente/não parente (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

No plano dos direitos, a imagem de extinto e as categorias de classificação reproduzidas pela FUNAI ainda marcam a representação Xetá e incidem diretamente em suas relações com o Estado, os meios de comunicação, os pesquisadores e demais setores da sociedade não-indígena: ao longo desses anos o povo Xetá permaneceu condenado ao desaparecimento, marcado pela invisibilidade e, como desdobramento, excluído de seus direitos enquanto povo culturalmente distinto.

No contexto contemporâneo, representantes do povo Xetá buscam reverter essa imagem e representação e estão em busca de visibilidade, de espaços para falar de si, de se autorrepresentar e mobilizam ações para o reconhecimento de seus direitos. Dos antigos - como se referem aos que viviam no mato da Serra dos Dourados - herdaram e assumiram a luta pela demarcação de um território denominado Herarekã Xetá¹¹⁶ e incorporaram a essa reivindicação políticas públicas em educação escolar indígena. E foi por meio desta reivindicação que o povo Xetá traçou os caminhos para entrar em contato com as coleções etnográficas do MAE/UFPR e MP.

116 Localizado no município de Ivaté, próximo da região da Serra dos Dourados.

O povo Xetá e as coleções etnográficas: memória, afetividade e representação

No ano de 2007, representantes do povo Xetá reivindicaram à Coordenação da Educação Escolar Indígena (CEEI) da Secretaria de Estado da Educação do Paraná (SEED/PR) ações e políticas públicas em educação escolar indígena. Cabe destacar que até aquele momento, invisibilizado, o povo encontrava-se excluído de políticas públicas que atendessem seus direitos educacionais específicos.

Na ocasião, no sentido de atender a reivindicação, a instituição promoveu entre os anos de 2008 e 2010 uma série de reuniões, oficinas, cursos e viagens às aldeias onde hoje se encontram territorializados, com objetivo de elaborar uma proposta pedagógica específica. Nesses eventos, além dos representantes do povo, participaram linguístas, historiadores, antropólogos, arqueólogos, docentes de universidades, representantes do Ministério Público, do Ministério da Educação, FUNAI, MAE/UFPR e do MP. Como resultado desses encontros, no ano de 2008 foi constituído o Grupo de Trabalho (GT) interinstitucional e multidisciplinar denominado Jané Reko Paranhá – O contar de nossa existência¹¹⁷, com o objetivo de discutir as especificidades linguísticas, históricas e culturais do povo Xetá.

Como reivindicação o povo Xetá apresentou interesse em visitar os respectivos Museus e conhecer as coleções etnográficas. Desse modo, como parte das atividades do GT foram agendadas visitas às reservas técnicas do MAE/UFPR e MP e também contato com o arquivo linguístico de Aryon Rodrigues – gravações de cantos, diálogos, narrativas e mitos realizadas na Serra dos Dourados.

117 Inicialmente, a constituição do GT, entre os anos de 2008 e 2009, tinha como objetivo subsidiar os trabalhos da SEED/DEDI/CEEI. Para tanto, objetivava a equipe da CEEI constituir oficialmente o GT no interior das estruturas estaduais do Governo do Paraná, articulando para esse fim as diferentes instituições públicas. No entanto, essa proposta não foi efetivada, transformando-se o GT entre os anos de 2011 e 2013 em um projeto financiado pela UEM/CAPES, e que resultou em uma série de pesquisas científicas e publicações sobre o povo Xetá e que hoje são utilizadas em propostas de educação escolar indígena.

Em contato com as coleções, crianças, jovens, lideranças, homens e mulheres, consanguíneos e afins, compartilharam memórias, experiências e saberes transmitidos pelos antigos. Debateram sobre as narrativas, os ritos, os mitos e os cantos Xetá. Afloraram conhecimentos acerca dos materiais e de técnicas de produção dos artefatos - o modo como eram utilizados os arcos, as flechas, os machados, os bichinhos de cera, as armadilhas, os tembetás, a cestaria. A partir das fotografias e do cinedocumentário identificaram parentes e lugares sobre os quais os antigos falavam e expressaram, sobretudo o desejo coletivo de aprofundar conhecimentos na língua Xetá. E, em todas as oportunidades, solicitaram aos Museus e pesquisadores cópias digitais - em formato de CDs, DVDs, pen-drive - das coleções etnográficas.

Como produto final das ações do GT foram publicados quatro livros¹¹⁸ e dois DVDs de Memória Fílmica e Fotográfica (2013). Entre esses materiais destaca-se primeiramente o Vocabulário Ilustrado Xetá: Xetá-Português (2013), de autoria compartilhada entre os representantes do povo e os linguistas. Esta publicação foi elaborada com finalidades didáticas e tornou-se uma das principais referências da professora Xetá¹¹⁹ em sala de aula. Quanto ao conteúdo do material, observa-se que ele é integralmente constituído por vocábulos de animais, partes do corpo e artefatos que remetem à vida no mato.

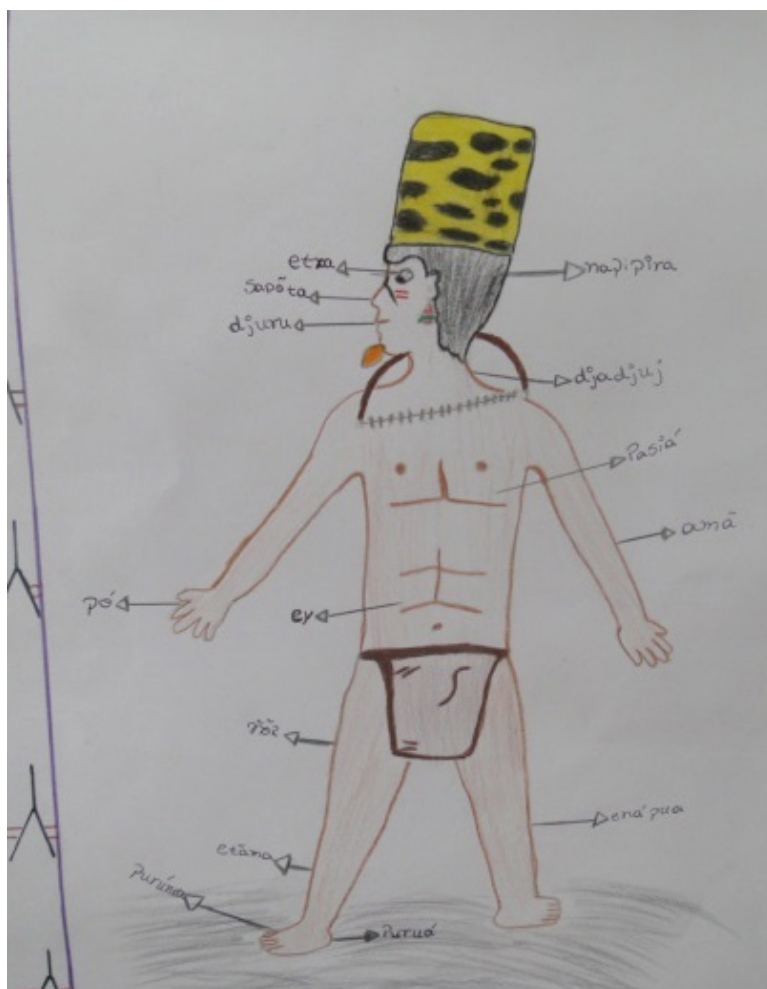
Nas práticas pedagógicas da professora, observa-se que as referências à vida dos antigos são complementadas com imagens e desenhos produzidos, como se observa na imagem abaixo. Indígenas portando tanga, tembetá, colar de dentes de animais, brincos de pena e cocar de pele de onça.

118 Além do vocabulário, foram lançados um livro de história (MOTA, L.T. Os xetá no vale do Rio Ivaí 1840-1920. Maringá: Eduem, 2013); dados de campo (RODRIGUES, A. D. Cadernos de campo Xetá. Maringá: Eduem, 2013); e mitologia (FAUSTINO, R.C.; CHAVES, M.; SILVA, C.; SILVA, J.C. (Org.). Jané Rekó Paranhá: Narrativas Xetá. Maringá: Eduem, 2013).

119 Na pauta de reivindicações do povo Xetá estava inserida a contratação de representantes para atuar como professor/a da Escola Indígena Cacique Kofej na Terra Indígena de São Jerônimo.



Foto de Vladimir Kozák, Serra dos Dourados. Acervo Museu Paranaense



Desenho produzido na escola pela professora Xetá

A Memória Fílmica apresenta cenas de homens, mulheres, jovens e crianças Xetá caminhando no mato, no interior da aldeia de São Jerônimo, construindo o tápuj (casa) e armadilhas de caça. Pintados, entoam o canto do urubu e carregam arcos, flechas e machados de pedra. Durante banho de rio, reproduzem o ritual de iniciação dos meninos e afirmam: “estamos ‘simulando’ beber a bebida de erva mate –kukuaj”. A liderança Xetá explica:

“Tivemos uma oficina na Universidade Estadual de Maringá e me ocorreu, com meus irmãos, fazer esse trabalho aqui no mato, mostrar um pouco da nossa cultura na qual meu pai repassou para nós e como que fazia. Então o pouco que nós aprendemos, hoje nós estamos exercendo ela, para nós fazer um pouco do trabalho, para mostrar porque até então a nossa nação tá com pouca gente, como se diz em extinção, mas hoje estamos em 45 famílias. Hoje estamos reunidos para mostrar um pouco da cultura, a qual meu pai, quando ele vivia no mato, ele fazia esse tipo de coisa. É a sobrevivência deles, como eles viviam no mato. Então ele repassou alguma coisa para nós e é o que nós estamos fazendo aqui hoje. E a gente vai dar o máximo da gente para ficar arquivado na memória também dos nossos filhos que estão aqui, e no futuro a geração seguinte venha a ter conhecimento também do que nós tivemos” (Liderança Xetá)

A partir desses materiais observa-se que, na elaboração de suas representações, o povo Xetá reproduz aspectos sociais e simbólicos da *vida dos antigos no mato* na Serra dos Dourados: “a gente tá tentando fazer é voltar ao passado”. Indubitavelmente, os *antigos* compartilharam – e os vivos ainda compartilham, conforme se observou durante as oficinas e visitas às reservas técnicas - suas memórias desse tempo e espaço. No mesmo processo de constituição de memórias, atualmente, o povo Xetá pretende deixar esse “trabalho arquivado

na memória” das gerações futuras. Ou seja, esses *trabalhos* articulam momentos de reflexão acerca do passado, presente e futuro do povo Xetá. E a partir de palavras, desenhos e ações parecem também reproduzir as fotografias, os objetos e os filmes que compõem as coleções etnográficas.

É pertinente destacar que esses materiais produzidos pelo GT foram elaborados no contexto de relações interétnicas e institucionais, com diferentes interlocutores de universidades, pesquisadores e museus. Atualmente, durante pesquisa de campo também compartilho materiais das coleções etnográficas dos museus, ocasião em que os representantes do povo Xetá reafirmam a importância em estar de posse desses materiais. Ao observarem as fotografias e os filmes dos *antigos*, retomam constantemente a necessidade de reunir suas famílias no mato, produzir objetos, caçar e contar histórias, estendendo o convite aos pesquisadores para registrar e gravar o encontro. Indiscutivelmente, sem o apoio institucional e/ou de pesquisadores, a situação econômica dos Xetá limitaria a produção desses registros, publicações e encontros, como também, o acesso às coleções etnográficas.

No entanto, o que é importante destacar é que contextos de relações interétnicas colocam em evidência os discursos em termos de “cultura”, conforme se configura na fala da liderança Xetá: “*Tivemos uma oficina na Universidade Estadual de Maringá e me ocorreu, com meus irmãos, fazer esse trabalho aqui no mato, mostrar um pouco da nossa cultura*”. Eminentemente marcados pelos discursos de extinção e questionamento de sua indianidade, o contato, a relação e a posse digital das coleções etnográficas são objetivadas pelo povo Xetá e tornam-se extremamente importantes em suas lutas políticas, bem como a legitimação de seu pertencimento e identidade enquanto povo indígena. No horizonte, a garantia de direitos juridicamente constituídos.

Entretanto, para além do significado político de representação e garantia de direitos em termos de “cultura”¹²⁰, percorrer os caminhos da *vida dos antigos no mato* parece ser bem mais do que a objetificação social do passado.

O contato com a *vida dos antigos no mato* a partir das coleções etnográficas se transformam em memórias da difícil adaptação dos *antigos* a um modo de vida completamente hostil e estranho, suas histórias e episódios de violência a que foram subjugados. Da experiência cotidiana ao lado dos *antigos* sobressai narrativas dos sofrimentos causados pela separação e desagregação dos laços de parentesco que os constituía social e afetivamente na Serra dos Dourados. A tristeza dessa memória é entrelaçada com momentos de silêncio e choro.

A filha de Tikuein, um dos sobreviventes, reproduz a fala do pai: “*Meu pai tinha vezes que ele chorava. Ele começava a falar e chorava. Dizia, “eu me arrependo tanto, deles terem me conhecido, de eles ter tirado eu do mato, eu era feliz”*”. Conta que seu pai por quase dez anos acreditou ser o único sobrevivente de seu povo. Para a antropóloga Silva, Tikuein relatou: “*Fiquei sozinho, se foram os últimos de minha gente. Eu pensava que só tinha eu, não sabia do Kuein, da ã e dos outros. Só muito tempo depois fiquei sabendo*” (SILVA, 1998:82).

Essa situação levou a FUNAI a realizar um encontro dos sobreviventes Xetá em 1986, no município de Londrina (Paraná). Porém, é o *Encontro Xetá – Sobreviventes do Extermínio*¹²¹, ocorrido em 1994, na Terra Indígena de São Jerônimo, que permeia a memória dos Xetá. Este encontro também estava inserido dentro de uma série de atividades institucionais para o povo e também foi fotografado e filmado pelas respectivas instituições organizadoras.

O *Encontro* durou aproximadamente dez dias e reuniu sete sobreviventes da Serra dos Dourados - Tikuein, ã, Rondon, Kuein,

120 “Cultura” conforme conceito elaborado por Cunha (2009), como discurso político que opera em contextos de relações interétnicas.

121 Coordenado pela professora Kimiye Tommasino (Universidade Estadual de Londrina), contou com a parceria da FUNAI, Prefeitura Municipal de São Jerônimo da Serra e caciques e lideranças da TI São Jerônimo.

Tiguá, Tiquein e Ana Maria Xetá, como também suas esposas, maridos, filhos, filhas, genros, noras, netos, netas e pessoas com quem estabelecem alianças sociais e políticas. Entre as atividades coletivas, construíram uma cozinha, empreenderam caçadas e caminhadas no mato, prepararam assados de carne, tomaram banhos de rio e compartilharam mitos, narrativas e histórias na língua Xetá. Neste *Encontro*, observa-se que são os *antigos* que colocam em cena o passado, isto é, a *vida do mato*, registrado em suas memórias como um momento feliz junto aos parentes.

De fato, há um significado para o povo Xetá em produzir e reproduzir o modo de *vida dos antigos no mato*. E, em que medida o contato, na contemporaneidade, com as coleções etnográficas estão entrelaçados à produção de significados e afetos com esse espaço/tempo?

A partir da história e narrativas de ã, uma das sobreviventes, Silva nos aponta uma direção para compreendermos o significado da *vida no mato* em oposição à vida fora da Serra dos Dourados:

“ã vive uma eterna saudade de sua vida na aldeia. As lembranças de sua vida nela, do seu local de origem e de seu povo são as suas referências de pertencimento a uma sociedade e a um lugar, na sua compreensão, sem defeitos, “ideal”, porque é nele que vivia junto aos seus. O passado (marcado como aquele tempo em que morava com o grupo) povoa toda a sua fala e história” (1998:74).

“(...) a vida era dura ali, diferente de nosso lugar (Serra dos Dourados). Sempre passei fome e sofri muito desde que saí de junto de minha gente lá no mato. Sofri muito, andando daqui para ali. Não tinha paradeiro. Lá nós fugia do branco, mas nossa terra tinha fartura e estávamos juntos (...). Aqui não fujo dos brancos, mas vivo andando sem rumo, sem ter um lugar pra onde ir. Morando ali na Palmeirinha, continuei meu sofrimento, pois além de não ter o que co-

mer, tinha que fazer artesanato, cesto e chocalho para não morrer de fome. Plantava roça, mas era pouco. Fiquei sem nada (...)” (1998:72).

A *vida no mato*, seu espaço/tempo de relações, fartura e afetos junto ao mundo dos parentes indica ser a memória transmitida aos descendentes Xetá: “*eu era muito feliz no mato. Hoje não sou feliz, vivo sozinho. Perdi toda minha família*”, reproduz a filha de um dos sobreviventes. Idealizada nas narrativas dos *antigos*, a vida feliz entre parentes se contrapõe à vida no mundo dos *brancos*, marcada pela desterritorialização, fome, violência, e acima de tudo, a triste desagregação - o mundo sem parentes.

É a vida de afetos partilhada ao lado dos parentes que as coleções etnográficas têm revelado. São os tempos difíceis e árduos como empregados forçados nas fazendas, o trânsito entre aldeias, e a tristeza, o sofrimento, a morte e a ausência dos *antigos*. Mas também as trajetórias de vida, a infância, o cotidiano, os conhecimentos transmitidos, os momentos alegres de encontros e a vida idealizada *no mato*.

Ou seja, é o compartilhar das narrativas dos *antigos* e suas memórias que os insere em um contexto de relações afetivas e intersubjetivas e os conecta ao passado, presente e futuro. E como mediadoras desses contextos, pode-se compreender que as coleções etnográficas se constituem atualmente como patrimônio na vida do povo Xetá, visto que permitem a continuidade de produção das suas relações, representações e afetos em diferentes espaços/tempos (GONÇALVES, 2007: 28).

Bibliografia

Appadurai, A. (2008). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da UFF.

Benetti, R. C. (2016). *Vladimir Kozák*. Sentimentos e ressentimentos de um “lobo solitário”. Curitiba: SAMP.

Cunha, M. C. da (2009). “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e saber científico. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

Faustino, R. C.; Chaves, M.; Silva, C.; Silva, J. C. (Org.) (2013). *Jané Rekó Paranoá: Narrativas Xetá*. Maringá: Eduem.

Fernandes, J. L. (1959). Os índios da Serra dos Dourados: os Xetá. In: Reunião Brasileira de Antropologia. 3ª., Recife: *Anais*. p. 27-46.

Gallois, D. (2006). *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas: exemplos no Amapá e norte do Pará*. São Paulo: Iepé.

Gonçalves, J. R. (2003). O patrimônio como categoria de pensamento. IN: Abreu, R.; Chagas, M. (orgs). *Memória e patrimônio, ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A.

_____. (2007). *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Coleção Museu, Memória e Cidadania.

Grupioni, L. D. B. (2008). Os museus etnográficos, os povos indígenas e a antropologia: reflexões sobre a trajetória de um campo de relações. Museus, Identidades e Patrimônio Cultural. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*: São Paulo, Suplemento 7.

Kozák, V. (1981). Os índios Héta: peixe em lagoa seca. *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense*: Curitiba, v. 38, p. 11-120.

Laming-Emperaire, A.; Menezes, M. J.; Andreato, M. D. (1978). O Trabalho da pedra entre os Xetá da Serra dos Dourados, Estado do Paraná. *Coleção Museu Paulista: série ensaios*. São Paulo: Museu Paulista, n.2, p. 19-82, 1978.

Loukotka, C. (1960). Une tribu indienne peu connue dans létat brésilien Paraná. *Acta Ethnographica*. Budapeste: Academiae Scientiarum Hungaricae. Tomus IX, Fasciculi 3-4.

Mota, L. T. (1998). *O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial 1853-1889*. Assis: Unesp. (Tese de Doutorado).

_____. (2013). *Os xetá no vale do Rio Ivaí 1840-1920*. Maringá: Eduem.

Rodrigues, A.D. (1978). A Língua dos índios Xetá como dialeto Guarani. *Cadernos de Estudos Linguísticos*. São Paulo: s.ed., n.1, p. 7-11.

_____. (2013). *Cadernos de campo Xetá*. Maringá: Eduem.

Silva, C. L. (1998). *Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá*. Florianópolis: UFSC. (Dissertação de Mestrado).

Silva, C. L. (2003). *Em busca da sociedade perdida: o trabalho de memória Xetá*. Brasília: UnB. (Tese).

Viveiros de Castro, E. (1995). O parentesco nas terras baixas da América do Sul. In: *Antropologia do Parentesco*. Estudos Ameríndios. Rio de Janeiro: Museu Nacional. _____.(2002). O problema da afinidade na Amazônia. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

San Cristóbal de Rapaz, una comunidad altoandina y su patrimonio cultural

Diez años después de un proyecto de investigación

Victor Falcón Huayta

San Cristóbal de Rapaz es una comunidad campesina altoandina ubicada en las cabeceras de la cuenca del río Checras con territorios que abarcan un rango que va de los 3,500 a los 4,800 m.s.n.m. Esta zona tributa sus aguas al río Huaura que, luego, desemboca en el litoral del Océano Pacífico, a la altura de la ciudad de Huacho en la costa norcentral del Perú. La comunidad de Rapaz empezó a ser conocida –en el mundo académico– por custodiar khipus de carácter patrimonial (Ruíz, 1981). El estudio de esta forma de registro tradicional andino, muy vinculado al control y gestión de la producción en tiempos prehispánicos, ha tenido propulsores importantes, cobrando auge en el presente siglo (v.gr. Salomon, 2004; Salomon et al. 2006; Salomon et al. 2011; Arellano y Urton, 2011). Este interés llevó al desarrollo de un proyecto de investigación interdisciplinar iniciado el año 2005 (Salomon et al., 2006; Falcón y Salomon 2014).¹²²

122 Proyecto “Khipus patrimoniales de Rapaz”, bajo la Dirección de Frank Salomon (Universidad de Wisconsin).

A partir de ese momento, los comuneros de Rapaz comenzaron a percibir los efectos –interacción con investigadores y visitantes foráneos– que su patrimonio cultural suscitaba, además de los eventuales trabajos remunerados que tomaban personal comunal y recursos con el fin de estudiar y conservar sus reliquias culturales. En los siguientes años, luego del inicio del proyecto, el pueblo comenzó a ser visitado con mayor interés por un turismo, sin embargo, aún esporádico, que lo encontraba referido en los inventarios virtuales de atractivos de esta parte del país recopilado por el MINCETUR (Ministerio de Comercio Interior y Turismo 2014). El ingreso a sus casas comunales tradicionales (Kaha Wayi y Pasa Qulqa) y su iglesia colonial –dos conjuntos monumentales de la mayor importancia en esta comunidad– está controlado por los comuneros rapacinos, así como, los pagos que reciben por este concepto. Luego, deciden en reuniones de sus directivas, qué hacer con esos fondos. Este artículo reflexiona sobre este escenario del tratamiento del patrimonio cultural rapacino luego de nuestra presencia como investigadores de sus khipus patrimoniales y ante la presencia de actividades mineras formales en su territorio.

Muchas interrogantes se ciernen sobre la realidad del rico patrimonio rapacino y su consideración en los planes de desarrollo que la propia comunidad está ejecutando en estos momentos. Como el país en general, la comunidad campesina de San Cristóbal de Rapaz está atravesando por un periodo de cambios importantes expresados, principalmente, en obras de infraestructura ejecutadas en los últimos años, gracias al aporte económico de una empresa minera operando dentro de su ámbito territorial. En ese sentido, Rapaz es una expresión local de la coyuntura nacional, pero con la particularidad de poseer una organización y forma de gobierno tradicionales que han marcado sus decisiones en cuanto al destino y modalidades de ejecución concreta de los fondos que ahora –como nunca antes– están disponibles para la comunidad rapacina.

Al parecer, las diferentes dirigencias que asumen la responsabilidad de la dirección comunal están desarrollándose con eficiencia

en el trato con esta nueva e importante presencia económica en su vida tradicional. Se han desarrollado reuniones directas entre comuneros y representantes empresariales mineros para ponerse de acuerdo con los proyectos y los montos de retribución por el usufructo de la tierra rapacina. No se registran conflictos importantes por asuntos de contaminación ambiental y/o de los recursos hídricos, fundamentales para una comunidad con base económica agropecuaria de fuerte énfasis autárquico y, los proyectos productivos ejecutados –culminados o en desarrollo– van pasando la media docena en el período aproximado de una década (Fig. 1).

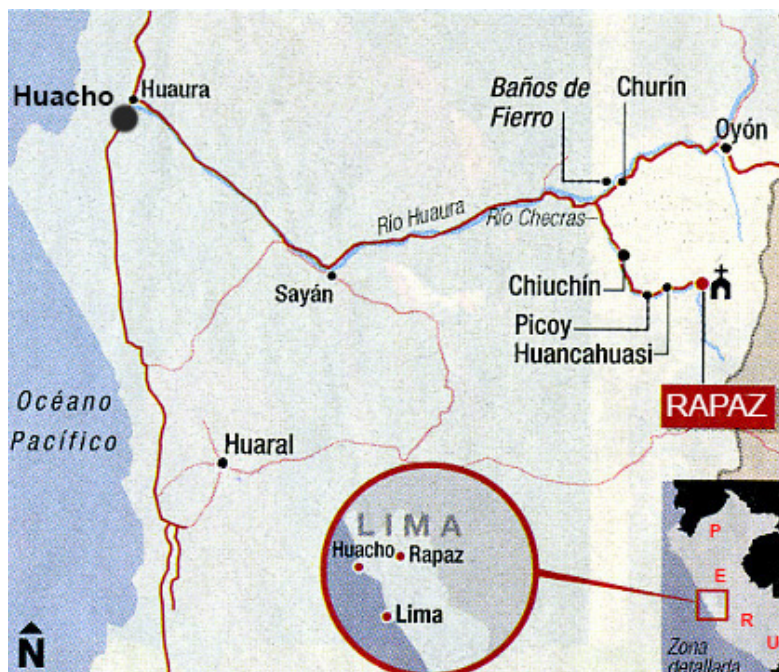


Fig. 1. Mapa esquemático de ubicación del pueblo de Rapaz

En este contexto nos preguntamos: ¿Cuál ha sido el impacto del proyecto de investigación “Khipus patrimoniales de Rapaz” en la perspectiva social y de desarrollo de esta comunidad tradicional?, ¿cuál es la consideración del patrimonio cultural rapacino como recurso potencial de desarrollo sustentable en el contexto de la presencia económica minera?, ¿por qué su patrimonio cultural y/o natural no está siendo objeto de inversión proveniente de estas fuente económica que saben pasajera? Estas son las preguntas que tratamos de responder a la luz de observaciones directas y entrevistas de este micro escenario social tradicional para explorar las posibilidades de una gestión cultural concebida e implementada desde esta comunidad altoandina.

La comunidad de San Cristóbal de Rapaz hoy

Aspectos principales

La tierras de San Cristóbal de Rapaz se emplazan en las serranías más altas de la Región Lima y que, hasta hace cincuenta años, se encontraban relativamente “aisladas” debido a su particular ubicación en la cabeceras de las cuencas que bajan de la cordillera hacia el oeste, vale decir, hacía el Océano Pacífico, tributando al costeño río Huaura cuya ciudad más importante, en este ámbito, es Huacho. Sin embargo, geográficamente las tierras rapacinas están más cerca de la altiplanicie de la Región de Pasco, en la sierra central del Perú (Fig. 2).



Fig. 2. Pueblo de San Cristóbal de Rapaz. Vista desde el Cerro Calvario. La flecha superior indica a la iglesia colonial, la flecha inferior indica a las casas tradicionales Kaha Wayi y Pasa Qulqa (Foto del autor, año 2005)

El ámbito de las tierras comunales abarca varios pisos ecológicos que van desde quebradas encajonadas de clima moderado hasta picos que alguna vez fueron nevados pero que ahora se muestran mayormente oscuros, ríspidos y áridos. Esta variedad de relieves y su difícil acceso le permiten conservar paisajes de singular belleza natural. El pueblo de Rapaz se ubica sobre una semiplanicie formada al pie del cerro Calvario al límite inferior de la Puna (4,050 m.s.n.m.), dominando la naciente del río Checras por su margen derecha. Se constituye así en un espectacular mirador natural desde el cual se puede observar el encajonado valle hasta casi la localidad de los baños termales de Huancahuasi, una hermosa estación turística con modernas

instalaciones, ubicadas unos 5 Km aguas abajo desde el pueblo de Rapaz y sobre ambas orillas del río Checras (Fig. 3).



Fig. 3. Quebrada de la cuenca alta del río Checras. Vista desde Rapaz hacia Huancahuasi. Nótese las terrazas de cultivo de barbecho a ambos lados de las laderas que encajonan al río (Foto del autor)

En una perspectiva territorial la ubicación del pueblo permite a los rapacinos tener fácil acceso a sus extensas tierras de pastizales altoandinos en donde se cría ganado ovino y caballar, además de vicuñas. Los pisos ecológicos inferiores sirven para el cultivo de productos de panllevar y la cría de ganado vacuno. Esta economía agropastoril es básicamente de autoconsumo, con un margen de excedentes que se vende en los mercados de ciudades cercanas, como el popular balneario turístico de aguas termales de Churín y la cada vez más populosa y la cada vez más extensa ciudad de Huacho, sobre el litoral del océano Pacífico.

Hacia el 2005, se llegaba a Rapaz mediante una combi que partía desde “puente Tingo” –localidad cerca de Churín– los martes y sábados a las 2 de la tarde, la cual cubría una distancia de aprox. 55 Km en cuatro horas por una carretera afirmada y, frecuentemente, en mal estado, corriendo a lo largo de la margen izquierda del río Checras. Ahora, esta ruta es menos usada pues el asfaltado de la pista entre Churín y Oyón y, la habilitación de una carretera afirmada desde esta última ciudad hasta Rapaz –por la parte alta de la cordillera– la ha convertido en la manera preferida por los rapacinos de conectarse con la costa. En el terrapuerto de Oyón la comunidad instala su propio minibus-custer con un servicio que sale a Rapaz los jueves, aproximadamente, a las 3 pm. El viaje dura unas 2.5 horas y cuesta unos 4 dólares. Esta preferencia, asimismo, responde a las relaciones políticas, comerciales y de conectividad entre Rapaz y la ciudad de Oyón, pues por esta vía también sacan sus productos a una localidad con un importante mercado, abasteciendo a una localidad minera que, asimismo, es capital de provincia. Además, desde ahí pueden conectarse directamente –con varios tipos de transporte– a la ciudad de Huacho, donde muchos rapacinos realizan transacciones comerciales, cuando no, se han instalado (migrado) para poder acceder a mejores mercados, realizar familias y dotar de educación superior a sus hijos.

El patrimonio cultural y natural rapacino

Este subtítulo indica los dos grandes rubros en los que usualmente se clasifica –desde la gestión cultural– el patrimonio que podría ser objeto de una determinada gestión. Por su larga historia, el patrimonio cultural de Rapaz tiene expresiones en su poblado pero también está presente en el paisaje natural de su territorio, pues allí se emplazan diferentes yacimientos arqueológicos prehispánicos, como Pinchulín, Rapazmarca, Lamash, etc. (Fig. 4). Sus recursos naturales están determinados por la variada geografía que abarca su ámbito territorial y puede presentar paisajes verdaderamente impresionantes aunque, últimamente, impactados por las obras que la minera Los Queñuales ejecuta en la zona como, por ejemplo, la minicentral hidroeléctrica sobre el río Yuraqyacu a la altura del estrecho de Pungullo y su línea de distribución eléctrica en base a grandes torres de alta tensión. Sobre estos recursos no haremos mayores comentarios puesto que no han recibido atención sostenida en su estudio y/o promoción, tanto por parte de la comunidad como por parte de las autoridades regionales o nacionales (Falcón y Salomon 2005).



Fig. 4. Sitio arqueológico de Rapazmarca. Corresponde al Periodo Intermedio Tardío y Horizonte Tardío (Inca) de la secuencia de los Andes Centrales (Foto del autor)

Hasta mediados del siglo XX y, posiblemente, durante toda la Colonia, el pueblo de Rapaz se dividía en dos barrios tradicionales: Allauca y Lamash (Ruiz, 1981). Actualmente, estas denominaciones no se usan ni son reconocidas por las nuevas generaciones, en consecuencia, no tienen una incidencia real en la dinámica de la población y sólo ha quedado en la memoria de los más viejos. Asimismo, se abastecía de agua de un puquio cercano denominado “Ukan”, cuyas aguas eran canalizadas en dirección al poblado para finalmente dividirse en cuatro ramales que terminaban en sus respectivas fuentes o pilas de agua comunes que abastecían a cuatro barrios o sectores y en donde se satisfacían las necesidades de la vida cotidiana comunal. De estas pilas sólo queda una, la cual conserva restos de una angosta acequia empedrada que finalmente remata en dos canaletas que vertían

el agua para el uso doméstico. Una cabeza de felino orna esta fuente que ya no cumple su función pero que, aparentemente, es voluntad de la comunidad conservar pues ha sido cercada (Fig. 5).



Fig. 5. Fuente colonial-republicana temprana. Una de las cuatro que abastecían de agua de puquial para el consumo humano de la comunidad de Rapaz (Foto del autor)

En la actualidad cada casa tiene abastecimiento de agua y desagüe a domicilio. Sin embargo, el pueblo aún guarda una configuración rural de trazo ortogonal, al conservar sus calles estrechas, empedradas y con una delgada acequia central, las mismas que sirven de colectoras de las aguas de las lluvias. En este actual contexto urbano-rural se ubica el espacio cercado que conserva las casas tradicionales de Kaha Wayi-Pasa Qulqa y, frente a su plaza principal, a la iglesia con su torre

campanario exento ubicado al lado opuesto y en un lugar más alto. Estos dos complejos arquitectónicos son de los más importantes del patrimonio cultural inmueble rapacino vigentes desde la época colonial y durante toda la República (Figs. 6-8).



Fig. 6. Entrada principal del cercado que contiene a las dos casas tradicionales de la comunidad rapacina: Kaha Wayi (Casa de cuentas) y Pasa Qulqa (Depósito o almacén de temporada). Todo el complejo fue objeto de conservación por el proyecto de investigación “Khipus Patrimoniales de Rapaz” (Foto del autor)



Fig. 7. Pasa Qulqa luego de su conservación. Esta estructura tradicional ya no está en uso pero su memoria sigue viva entre los rapacinos (Foto del autor)



Fig. 8. Kaha Wayi luego del tratamiento de conservación. Esta casa tradicional aún es sede de reuniones de transmisión de mandos comunales y ritos agropecuarios entre los rapacinos (Foto del autor)

La vieja iglesia de arquitectura colonial cuenta con ricas pinturas murales, tanto en su fachada principal exterior como sobre casi toda su superficie interna y, un campanario exento, emplazado al otro lado de la plaza principal de Rapaz, que conserva campanas del siglo XVIII. Asimismo, la construcción de la iglesia se podría remontar a comienzos del s. XVIII, de acuerdo a fechas inscritas en las vigas de la nave mayor que registran diversos años, entre los cuales, uno de los más antiguos se remonta a 1737. En sus murales estarían presentes diversos estilos pictóricos en boga en su época, principalmente, durante la Colonia (Ruiz, 1983; Macera et al., 1995). Este impresionante edificio ha sido objeto de trabajos de conservación preventiva a cargo

de un proyecto dirigido por arquitectas peruanas con apoyo de la Fundación J. P. Getty. Las pinturas murales y otros rasgos de la infraestructura eclesial han alcanzado prácticamente una intervención integral superando el aspecto de abandono y falta de mantenimiento que mostraban hasta fines del s XX. Actualmente, las intervenciones de este proyecto han continuado recuperando también el aspecto exterior de la iglesia y el campanario (Figs. 9-11).



Fig. 9. Iglesia Colonial de Rapaz. Aspecto de su fachada lateral antes de su acabado de conservación final. Vista desde el campanario exento ubicado al otro lado de la plaza principal del pueblo (Foto del autor)



Fig. 10. Campanario exento de la iglesia colonial de Rapaz, antes de su tratamiento de conservación (Foto del autor)



Fig. 11. Interior de la iglesia colonial de Rapaz. Nave central, nótese las vigas pintadas de su techo. Las horizontales del centro llevan inscripciones de los donantes y los años de su instalación (Foto del autor)

Mención aparte merecen sus famosos khipus los cuales han sido objeto del proyecto de investigación antes mencionado y que, a la fecha, ha producido varios trabajos publicados que muestran la complejidad de su naturaleza e interpretación (Salomon et al. 2006; Salomon et al. 2011; Salomon et al. 2016). Aquí basta recordar que las casas tradicionales –en cuyo contexto funcionaban– han sido conservadas por el proyecto y la colección de khipus se mantiene conservada y resguardada en una vitrina dentro de Kaha Wayi (Figs. 12 y 13).



Fig. 12. Proceso de limpieza y conservación de los khipus de Rapaz en el gabinete especialmente montado en el cerco que contiene a las casas tradicionales. A la derecha, Frank Salomon y las conservadoras hermanas Choque (Foto del autor)



Fig. 13. Los kipus de Rapaz montados en su soporte actual dentro de Kaha Wayi (Foto del autor)

En el marco de la organización comunal, la administración y responsabilidades de ambos patrimonios (Iglesia y casas tradicionales) son separadas. En el caso de la iglesia su acceso, mantenimiento y resguardo está bajo la responsabilidad de un “consejo recreacional” comunal y una “llavera”. Asimismo, cuando algún visitante arriba a Rapaz y quiere ingresar a visitar esta iglesia, la “llavera” debe ser ubicada ya que es la única que puede abrirla y también es la encargada de recabar la “donación” respectiva, la cual va a un fondo que se destina al pago del cura que, cada año, se contrata para que administre los servicios religiosos durante la Fiesta del Agua que se celebra en Rapaz en el mes de agosto. De acuerdo con la Sra. Eufemia Valentín Montes –integrante del consejo recreacional entre los años 2011 y 2012–, el promedio del ingreso anual por este concepto es de doscientos soles.

Por lo que lo recaudado sólo alcanza para pagar al sacerdote y su estadía en el pueblo durante la mencionada fecha.

Por su parte, el responsable del acceso al cercado y al recinto tradicional de Kaha Wayi es el Vice-Presidente comunal (“Vice”). Asimismo, es el encargado de llevar un cuaderno de visitas donde se consigna, generalmente, el nombre de un representante del grupo visitante y su respectiva “donación” (pago por ingreso). Los fondos que se reúnen por este concepto son conservados por la comunidad para ser invertidos en algún arreglo y/o mantenimiento de estos recintos o los khipus. El “Vice” Lorenzo Flores Falcón nos manifestó que un promedio de visitas a estos recintos y los khipus es de treinta personas al año, con una tendencia a la baja. Hay que señalar que el propósito de llevar un cuaderno de registro de las visitas tiene el fin de controlar, básicamente, los ingresos económicos y fue instaurado por el proyecto de investigación. El Vice rinde cuenta dos veces al año en una Asamblea General en la que participa toda la comunidad. El recibe a los visitantes, llega con su cuaderno en la mano y, luego de terminada la visita, lo entrega a los visitantes. Por lo general, éstos delegan a una sola persona del grupo para que deje sus datos, exprese una opinión y dé un pago en nombre de todos. Es por esta razón que en el cuaderno de visitas sólo se consigna el nombre de una persona como “representante” y, el monto de dinero que entrega de la colecta grupal, que suele ser mínima. Finalmente, cabe mencionar que al ser preguntado si los escolares del colegio local de Rapaz realizaban visitas en el marco de sus enseñanzas, el Sr. Flores expresó que sólo eventualmente, “cuando hay algún buen profesor”.

Las perspectivas de la gestión comunal del patrimonio de Rapaz

Luego de casi diez años hemos hecho una evaluación preliminar del impacto que pudiera haber causado un proyecto de investigación

académico en el poblado de Rapaz, cuyo foco de estudio fue una singular colección de 263 “khipus discretos” que pesa casi diez kilos (Salomon et al., 2006: 65). En aquella ocasión se realizaron contactos y coordinaciones con las autoridades comunales y los investigadores convivimos con el pueblo rapacino por varios meses. Posteriormente, fueron visitados en años sucesivos por Salomon, sea para continuar con los estudios o para llevar a delegaciones de periodistas interesados en sus investigaciones y la promoción del lugar. Las actividades del proyecto recibieron una amplia cobertura nacional e internacional y, como se dijo arriba, el MINCETUR se interesó en él como destino turístico de la región.

Luego de algunos años, decidimos regresar por una breve temporada el año 2014 para indagar sobre el destino y las consecuencias reales que este interés científico suscitara, en el marco de las políticas que una comunidad campesina pudiera haber tenido en relación a su visión y acciones que implicaran a su patrimonio cultural en relación a su dinámica socioeconómica. Muchas eran nuestras expectativas en base a los conocimientos que habíamos acumulado después de nuestra experiencias y su seguimiento, sin embargo, debemos decir que el balance no nos pareció muy positivo al cabo de nuestra visita. No en relación a las consecuencias directas de nuestras actividades científicas sino en relación a las expectativas que nos habíamos hecho. La realidad nos dice que la comunidad rapacina considera mínimamente a sus patrimonios naturales y culturales como recursos a ser desarrollados sustentablemente, al menos, por ahora.

En los diálogos sostenidos con el entonces Presidente comunal Sr. Néstor Córdor se mostró receptivo y hasta nos manifestó que tenía en cartera un “proyecto turístico”. Sin embargo, en los hechos, la dirigencia comunal ha optado por priorizar el desarrollo de los siguientes proyectos financiados por la minera:

1. Nuevo alojamiento comunal-sala de reunión.
2. Nuevo local comunal-Municipio.
3. Ampliación del Centro de Salud (con residencia para el personal técnico).
4. Habilitación de campo de fútbol con graderías y cerco con malla metálica.
5. Nueva hidroeléctrica de 1.2 megavatios.
6. Nuevos baños comunitarios.
7. Nuevo taller de textiles-hilandería, con una docena de telares de pedal.

En todos estos proyectos ha sido decisiva la participación económica de la empresa minera “Los Quenuales” S.A. (la suiza Glencore posee el 97% de participación en la minera Los Quenuales) cuyo interés en los recursos de Rapaz se remonta al año 2008 (Diario Gestión, 2008). Esta empresa ha negociado con la comunidad para que ésta les ceda el permiso respectivo para la explotación de zonas con contenidos de metales no ferrosos ubicadas en las partes altas del territorio rapacino. Concretamente, en los sectores denominados: Chunac y Antapampa (entre los 4,500-4,900 m.s.n.m.). El Presidente comunal Néstor Córdor nos manifestó que esta empresa sólo extrae los minerales y que los transporta a su planta procesadora ubicada en las tierras de la vecina comunidad de Pachangara. En territorio rapacino no habrían campos de procesamiento de concentrados ni depósitos de relaves mineros, por ello no habría peligro de contaminación de sus fuentes de aguas.

Este aspecto fue cuidado desde el inicio de los tratos por las autoridades de Rapaz, tal como lo expresó una nota de prensa del siguiente modo: “dentro de las propuestas que tendría entre manos la Comunidad Campesina de Rapaz a ser presentados a la empresa minera sería, el respeto irrestricto de los ojos de agua de las lagunas de Chinchaycocha y Jatuncocha por ser considerados prioritarios para el consumo humano y las actividades agrícolas y ganaderas

de la mencionada localidad.” En aquella ocasión era Presidente de la comunidad el Sr. Miguel Gallardo Córdor y el Fiscal comunal el Sr. Pablo Germán Flores Falcón, de modo que fue una política comunal sostenida y consecuente con su modo de producción habitual, vale decir, el agropecuario (Oyonperu, 2009). Podemos observar, en la misma fuente citada, que el “turismo” fue un rubro que la comunidad consideró desde los primeros tratos con la minera. Además, la comunidad es propietaria de un micro tipo custer, denominado oficialmente como “Transporte Turístico San Cristóbal de Rapaz”, el mismo que ahora hace la ruta Oyón-Rapaz.

Reflexiones finales

Volviendo al punto de partida, en torno a si San Cristóbal de Rapaz es una comunidad interesada en la gestión de su patrimonio cultural, se dieron varios elementos que nos podrían llevar a pensar que la respuesta era positiva. En primer lugar, la aceptación y el interés de la comunidad para someter a conservación su colección de khipus, así como, las antiguas casas tradicionales que los albergaban. Asumimos que eran indicios que evidenciaban una actitud positiva a “la puesta en valor” de su patrimonio cultural. En segundo lugar, durante los trabajos concretos del proyecto “Khipus patrimoniales de Rapaz” se había acordado que la caseta prefabricada llevada desde la ciudad de Lima y que sirvió de laboratorio en donde se trataron los khipus en su limpieza, registro y estudio, fuera destinado a un “Centro de Visitas”. Esta caseta fue desarmada en abril de 2006 y reinstalada en la parte posterior del actual edificio comunal. En este nuevo emplazamiento sería “transformada en centro de visitas para fomento del turismo y venta de productos artesanales. En su interior se colocarán paneles fotográficos e informativos para orientar a las visitas a la cultura y patrimonio rapacinos” (Salomon, 2005: 30). En tercer lugar, como consecuencia de este proyecto y al final del mismo, se organizó un

viaje especial de periodistas de distintos medios nacionales e internacionales hacia Rapaz. Los mismos que registraron e hicieron mención del patrimonio cultural de la comunidad en diferentes notas periodísticas y revistas. A raíz de esta difusión, Rapaz y su patrimonio cultural se hicieron más conocidos en la oferta turística de esta parte de Lima e ingresó formalmente en el inventario del MINCETUR. En cuarto lugar, al finalizar el proyecto de investigación, la comunidad se hizo cargo de la gestión del patrimonio estudiado, registrando las visitas en un cuaderno especial, asimismo, adquirió un bus que ampliaba la oferta de opciones para poder acceder a la zona y el número de visitantes aumentó. Todos estos elementos nos indujeron a pensar en la comunidad de San Cristóbal de Rapaz como vigorosa gestora de su propio patrimonio cultural.

Con esta imagen prefigurada de Rapaz, realizamos nuestra última visita. Después de casi una década, la comunidad, efectivamente, había cambiado. La modernización de su infraestructura habían llegado de la mano de los proyectos acordados entre la comunidad y la empresa minera, así como, por algunos programas implementados por el actual gobierno regional: alumbrado eléctrico, agua y saneamiento, casas de material noble, restaurante, internet en la escuela local. Además, los pobladores guardan una constante vinculación con las ciudades de Oyón, Huacho y Lima. No obstante esta dinámica, la organización comunitaria sigue teniendo un peso muy fuerte. Todos los comuneros rapacinos deben pasar por todos los cargos; si alguno de ellos no se encuentra viviendo en Rapaz debe regresar “obligatoriamente” para cumplir con su cargo por el tiempo que dure el mismo. Es esta organización y énfasis comunitario los que han primado en el momento de negociar con la empresa minera.

Ahora bien, volviendo al tema de la gestión de su patrimonio cultural podemos observar que no se ha dado un avance importante como habíamos supuesto. Aparentemente, esto está también en relación a sus propias formas de organizarse comunitariamente y su patrón socioeconómico agro-pastoril. Por un lado, el centro de visitas

que se había acordado como resultado del proyecto de investigación académico no está en funcionamiento. El mismo ha sido eclipsado por el enorme edificio del flamante local multiusos comunal (Fig. 14). Por otro lado, para poder visitar el cercado de las casas tradicionales de Kaha Wayi y Pasa Qulqa tuvimos que esperar a que se coordinara con el vicepresidente –quien tiene las llaves para entrar– el día y la hora en que éste estuviera disponible. Lo mismo sucede con la llavera de la Iglesia. Es decir que encontramos que no había una organización *ad hoc* destinada a la atención a los eventuales visitantes ni mucho menos una gestión de su patrimonio cultural como uno podría esperar en un lugar vinculado a la ciudad o “la modernidad”, sino que la misma respondía a la forma tradicional de organización de la comunidad de San Cristóbal de Rapaz.



Fig. 14. Nuevo local municipal (multiusos) de la comunidad de Rapaz de tres pisos, inaugurado el 2015. En la parte alta, apenas sobresale la torre del campanario exento. El local anterior era de adobes y tenía dos pisos, de modo que la torre del campanario tenía mayor presencia sobre la plaza principal del pueblo (Foto del autor)

El pequeño bus con que cuenta la comunidad había sido cambiado apenas hace un año. La ruta –hacia la ciudad de Oyón– también fue mejorada gracias a una carretera afirmada y mantenida por el gobierno regional y/o la minera, que acorta el tiempo de viaje y lo hace más seguro y ameno. Sin embargo, esto no fue pensado para que los visitantes tengan más seguridad y comodidad con el objetivo de aumentar su flujo. El empleo de esta ruta favorece –casi exclusivamente– el circuito comercial de los rapacinos, interesados en asistir a una feria comercial en la ciudad de Oyón. El bus sólo hace el viaje Rapaz-Oyón-Rapaz una vez a la semana, excepcionalmente, dos. Entre viaje y viaje, el mismo permanece estacionado en la plaza de

Rapaz. Va a Oyón a las 6 am, permanece estacionado en la terminal hasta aproximadamente las 3 pm, cuando regresa a Rapaz. Generalmente, viajan de 10 a 15 personas –mayormente rapacinos– y sólo incrementa la cantidad de pasajeros y frecuencias en los días festivos del pueblo.

En el cercado de los recintos de Kaha Wayi y Pasa Qullqa observamos que el patio abierto del mismo no recibía mayor mantenimiento, aunque el pasto alto se corta de vez en cuando. No parece haber allí mayor actividad que las tradicionales dadas por el pueblo rapacino y, a veces, se usa también de eventual depósito de elementos o materiales ajenos a la función de las casas tradicionales. Esto concuerda con lo manifestado por el “Vice”, quien señaló que la tendencia de las visitas era a la baja. Ante este escenario volvemos a interrogarnos sobre la pertinencia y utilidad que nuestros conceptos sobre patrimonio cultural –y la gestión del mismo– tienen para la vida y la economía de una comunidad campesina altoandina como la rapacina, “impactada” por las actividades económicas de una empresa minera.

En primer lugar, constatamos que la división entre patrimonio material e inmaterial carece de sentido para los rapacinos. Las ceremonias tradicionales que anualmente se realizan para el relevo de autoridades imbrican de tal modo a ambas esferas que esa división sería válida sólo para los fines de la burocracia estatal del Ministerio de Cultura y sus normas relacionadas. Kaha Wayi y Pasa Qulqa siguen siendo el centro del traspaso y ritualismo de los mandos directivos comunales y, el primero de ellos, lugar aún vigente –en toda su potencia– en donde se realiza la jerarquía, cohesión e identidad vital de los rapacinos, además de ser el hogar de sus khipus patrimoniales (Salomon et al. 2006, 2011, 2016)

En segundo lugar, los rapacinos han sido capaces de mantener una religión y una “iglesia” alternativa o paralela a la católica.¹²³ Am-

123 En el pueblo de Rapaz se encuentra también presencia de la Iglesia Evangélica, con un pequeño y discreto local en una de sus calles secundarias. Este hecho demuestra una importante tolerancia en el culto religioso por parte de la comunidad.

bas esferas religiosas materializadas en la misma manzana de un pueblo que está cambiando rápidamente en el marco de decisiones políticas de una dirigencia elegida y fiscalizada a la manera tradicional. La base de su modo de producir sigue siendo agropecuaria, pero los proyectos a los que destinan los fondos económicos –ahora disponibles gracias a la minera que estiman estará presente unos quince años– van desde obras de infraestructura para ser escenario de las reuniones comunales y la ampliación del centro de salud (con médico presente todos los días y con ambulancia propia donada por la Región Lima), hasta infraestructuras de esparcimiento (“estadio” nuevo, pequeño coso taurino, etc.) y un “taller de hilandería” para enseñar a las comuneras cómo tejer diversas prendas de indumentaria con “motivos autóctonos”, como el famoso khipu cuyo esquemático diseño aparece, por ejemplo, sobre mantas o en sus “chullos” (gorro andino). Sin embargo, los materiales usados para producirlos son adquiridos en Huacho y son, mayormente, de carácter industrial (Fig. 15).



Fig. 15. Manta producida por el taller de tejido comunal, con diseño de los khipus de Rapaz (Foto del autor)

Parece que, a excepción del “taller de hilandería” –que usa de motivos icónicos de la comunidad– podríamos decir que los rapacinos no han considerado su patrimonio cultural como principal fuente de

recursos para alcanzar una posibilidad de vida sustentable y mayor acceso a la modernidad. Se han encarrilado –sin mayor problema– a la circunstancia nacional de la bonanza económica y las actividades mineras como motor de desarrollo. Ahora tiene acceso a la red de telefonía celular que ha hecho obsoletos los aparatos de telefonía fija rural que antes limitaba sus comunicaciones. Tienen contacto directo con la ciudad de Oyón y, a través de ésta con la ciudad de Huacho, para canalizar sus migraciones –permanentes o estacionales– y el traslado de sus productos para su comercialización. Cuentan con servicio médico permanente y una ambulancia propia que evitará más muertes de bebés por no recibir atención oportuna. Muchas casas del pueblo tienen acceso a televisores de última tecnología con servicio satelital (DIREC TV) que les permite seguir los sucesos nacionales y mundiales instantáneamente.

Ante este escenario nos preguntamos si la prioridad para los rapacinos pasa por considerar a su patrimonio cultural y natural como recursos importantes a poner en juego para motorizar “desarrollos con identidad cultural”, o encuentran sus propias soluciones a sus prioridades, implementando ágiles y prácticos mecanismos para efectivizar obras que ahora son financiadas por una minera con la que han sabido llegar a acuerdos sin apelar a “medidas de fuerza” ni conflictos legales, bajo un sistema de “obras” solicitadas por la comunidad a cambio del usufructo de sus recursos territoriales. En este sentido, casi podría decirse que han puesto en funcionamiento un mecanismo de trueque, pues no han abierto una cuenta bancaria ni incrementan su capital financiero, al menos en una primera etapa de recepción de las rentas mineras, sin embargo, no tardará en hacerse un fondo de capital. Al parecer y, como lo han hecho a lo largo de la historia, los rapacinos se adaptan a los cambios mostrándose muy receptivos pero, al mismo tiempo, firmes cuando se trata de salvaguardar, por ejemplo, el agua o la propiedad de sus tierras y templos religiosos. Están abiertos a “injerencias” e intervenciones externas, siempre y cuando no les signifique gastos econó-

micos o modificaciones importantes de su patrimonio cultural. En este sentido, los conservan prioritariamente.

Lo que parece enseñarnos nuestra evaluación reciente en Rapaz es que si los nuevos emprendimientos o “facilidades” –que nosotros creemos pueden ser efectivos apalancamientos para el desarrollo rapacino– como son, el turismo o la puesta en valor de algún sitio arqueológico, no tienen raíz tradicional en sus actividades cotidianas y/o económicas, vale decir, personas (comuneros) que conozcan sobre la gestión y/o su manejo, no los mantienen ni les dan continuidad. Así sucede, por ejemplo, con la nueva infraestructura del albergue y salón comunal (hotel), construido por la minera con acabados de primera calidad y completamente equipado que, sin embargo, ha sido “concesionada” a un comunero para que se encargue de su usufructo y mantenimiento a cambio de un pago a la Comunidad. En otras palabras la comunidad está empleando mecanismos económicos externos para gestionar esta nueva facilidad y/o servicio pues cada comunero y comunera no tiene el tiempo –ni el conocimiento práctico– para hacerlo por estar dedicados a sus habituales tareas productivas agropastoriles. Esto mismo se replica en la gestión de los recintos de Kaha Wayi –con los Khipus– y Pasa Qulqa, o la iglesia colonial. Los mismos están a cargo de comuneros que dedican la mayor parte del tiempo a sus actividades de campo y son responsables de sus llaves y sus eventuales ingresos, pero que no están preocupados en mostrar, prioritariamente, el patrimonio que resguardan a los visitantes o cómo mejorar su atención.

Tal vez el desarrollo de capacitaciones –a mediano y largo plazo– o acuerdos de “concesión”, se impongan para gestionar un turismo o la atención a un sitio arqueológico rapacino puesto en valor como, por ejemplo, Rapazmarca (Noriega, 2006). Finalmente, Rapaz es una comunidad tradicional que no goza de los beneficios de una educación intercultural bilingüe porque sus niños ya no hablan el quechua. Idioma estigmatizado en las generaciones precedentes –aspecto testimoniado por los comuneros a quienes entrevistamos– y, por un Es-

tado republicano subsumido en una noción de desarrollo de espaldas a las tradiciones andinas. Además, los profesores de la escuela local no son de la zona y desconocen las costumbres, tradiciones e historia rapacina y no incorporan los saberes y el patrimonio cultural de Rapaz a la currícula escolar. Esta situación aún persiste y se expresa en la “falta de interés” de los profesores de la escuela rapacina en vincular a los alumnos a las casas tradiciones de Kaha Wayi y Pasa Qulqa y aún de la iglesia colonial y su riqueza icónica e histórica.

Agradecimientos

Agradecemos al Dr. Frank Salomon por su lectura y sus valiosas sugerencias; y a la comunidad rapacina por su hospitalidad y buena disposición a responder nuestras preguntas.

Bibliografía

Arellano, Carmen y Gary Urton, Editores (2011). *Atando Cabos*. Lima: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

Diario Gestión (2008). “Los Quenuales comenzará a explorar en Oyón”. En: <http://www.miningpress.com.pe/nota/93093/los-quenuales-comenzar-a-explorar-en-oyon>

Falcón Huayta, Victor y Frank Salomon (2005). “San Cristóbal de Rapaz, su potencial turístico y problemática”. Ponencia presentada en el *Primer Encuentro Nacional de “Comunidades Municipios y Turismo”*. Lima, 12-14 de octubre de 2005. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/60191948/San-Cristobal-de-Rapaz-su-potencial-turistico-y-problematica>

Falcón, Victor y Frank Salomon (2014). “Excavando entre Kaha Wayi y Pasa Qullqa, el binomio arquitectónico de los khipus de Rapaz”. En Pieter Van Dalen Luna (editor) *Arqueología de las cuencas alta y medio andinas del departamento de Lima*, pp. 337-362. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Macera, Pablo, Arturo Ruíz Estrada, Luísa Castro, y Rocío Menéndez (1995). *Murales de Rapaz*. Lima: Universidad del Pacífico y Banco de Reserva del Perú.

MINCETUR (2014). Pueblo San Cristobal de Rapaz. En: http://www.mincetur.gob.pe/TURISMO/OTROS/inventario%20turistico/Ficha.asp?cod_Ficha=5581

Oyonperu (2009). “Ante proyecto minero. Autoridades de Rapaz preocupados por ojos de agua”. En: Portal web de noticias, 15 de diciembre de 2009. Ver: http://www.oyonperu.com/index.php?option=com_content&view=article&id=204%3Agaus&Itemid=13

Ruíz Estrada, Arturo (1981). *Los quipus de Rapaz*. Huacho: Centro de Investigación de Ciencia y Tecnología de Huacho.

----- (1983). “El Arte Andino Colonial de Rapaz”. En: *Boletín de Lima*, N° 28, Año 5, pp. 43-52, julio. Lima.

Salomon, Frank (2004). *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham: Duke University Press.

----- (2005). *Proyecto de investigación “Khipus Patrimoniales de Rapaz”: Campaña de 2005*. Informe final al Instituto Nacional de Cultura. Lima.

Salomon, Frank, Carrie Brezine, Gino de Las Casas y Victor Falcón (2006). “Los khipus de Rapaz en casa: un complejo administrativo-ceremonial centroperuano”. En: *Revista Andina*, N° 43: 59-92. Centro Bartolomé de Las Casas. Cuzco.

Salomon, Frank, Carrie Brezine, Reymundo Chapa y Victor Falcón Huayta (2011). “El quipu desde la Colonia hasta la República: el patrimonio de Rapaz”. En: *Atando Cabos*. pp. 193-225. Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Lima.

Salomon, Frank, Gino de Las Casas and Victor Falcón-Huayta (2016). “Storehouse of Seasons and Mother of Food: An Andean Ritual-Administrative System” En: *Storage in Ancient Complex Societies*, pp. 189-214. Edited by Linda R. Manzanilla and Mitchell S. Rothman. Routledge. New York and London.

Pueblos Indígenas: sobre la historia y las organizaciones colectivas

*Carolina Andrea Maidana y María Pinal Villanueva
Soledad sobre ruinas, sangre en el trigo,
rojo y amarillo. Manantial del veneno,
escudos, heridas, cinco siglos igual.
León geico, cinco siglos igual.*

Introducción

La virulencia de los latrocinios colonialistas originados con la conquista americana se correspondió con el contenido primo de políticas que, respondiendo a la necesidad de explotación económica, determinaron las formas de relación establecidas por los países “blancos” y “occidentales” en su proceso de expansión sobre el resto de la humanidad (Worsley, 1966). La necesidad de expropiación y explotación condujo a formas racistas de relación social, que implican negación, discriminación, subordinación y compulsión de “otros” en nombre de pretendidas posibilidades y disponibilidades ya sean éstas de carácter biológico, social y/o cultural (Menéndez, 1972). Oscar Agüero (2002) señala -al recuperar los planteos de Guillermo Bonfil Batalla, Darcy Ribeiro y Diego Iturralde- que las democracias actuales son, en realidad, “pseudo - democracias” en el sentido de representar la continuidad del modelo colonial, al no permitir la existencia

de un pleno reconocimiento de la diversidad, es decir, al no permitir la existencia de Estados plurales que garanticen la territorialidad de los pueblos indígenas ni el acceso a recursos suficientes para su sobrevivencia y desarrollo. El racismo, aún vigente, legitima hoy como en el pasado, estrategias de usurpación y “nacionalización” territorial, colocando a los pueblos indígenas en dolorosas situaciones de pobreza y carencia. Como señala Tamagno (2011) “la estructura interna de nuestros países dependientes los lleva a actuar en forma colonialista en su relación con las poblaciones indígenas, lo que coloca a las sociedades nacionales en la doble calidad de explotados y explotadores” (pp. 2).

Para abordar las repercusiones colectivas y generacionales de la compulsión colonial, prestando especial atención al contexto histórico y cultural donde se produjeron las situaciones de violencia -que siendo constitutivas de la misma, se perpetúan en la actualidad- se han propuesto, desde las Ciencias Sociales, diferentes conceptualizaciones que permiten romper con las prenociones, el sentido común y las ilusiones del saber inmediato; es decir, que permiten romper con aquello que Pierre Bourdieu, Jean Claude Chamboredon y Jean Claude Passeron (2002) han denominado “sociología espontánea”. El presente trabajo propone una interpretación analítica de los últimos episodios de represión a pueblos indígenas en Argentina que alcanzaron amplia repercusión en las redes sociales y en los medios de comunicación masiva retomando, en diálogo con la psicología, la categoría de “trauma histórico” / “pena histórica no resuelta” que al reactualizar la reflexión sobre la compulsión colonial, se suma a otras conceptualizaciones que, desde distintos campos disciplinares, han abonado este debate.

El término “trauma histórico” fue descrito por primera vez en 1995, por la Dra. Brave Heart, como “una herida profunda de las comunidades de nativos americanos (NA), que se perpetúa a través de las generaciones y que es resultado del genocidio y la pérdida de tierras a las que estaban atados espiritual y emocionalmente” (Bor-

da Bohigas, Carrillo, Garzón, Ramírez & Rodríguez, 2015: 42). Cabe señalar que, si bien esta categoría se describió por primera vez en relación a las experiencias traumáticas que signan la historia de los pueblos indígenas, se generalizó luego para dar cuenta de los traumas colectivos infligidos a grupos de personas que comparten una identidad o afiliación (etnia, nacionalidad, religión, etc.), haciendo hincapié en la transmisión transgeneracional de eventos perturbadores causantes de respuestas psicológicas y sociales.

Esta categoría permite visualizar las hambrunas, las masacres y los destierros, a los que se han visto y se ven expuestos los pueblos indígenas, como experiencias generadoras de “trauma histórico”, pues, son sufridas por colectivos culturalmente diferenciados, causan duelos masivos por pérdidas humanas y / o de tradiciones culturales, producen altos niveles de tensión o stress colectivo y son perpetradas por personas externas a los conjuntos objeto de agresión con una intencionalidad destructiva (Evans-Campbell, 2008).

Estos señalamientos concuerdan con la forma en que se define al genocidio¹²⁴; proceso que en Latinoamérica debe pensarse en su relación tanto con el racismo como con el etnocidio¹²⁵, que de ninguna manera se circunscribe en Argentina a la mal llamada “Conquista del Desierto”¹²⁶ ocurrida en el siglo XIX (Tamagno, 2011). Los hechos

124 Cuando Heart y Debruyne (1998) describen el concepto de “pena histórica no resuelta” / “trauma histórico” entre los indios americanos, refieren la definición de la Convención de la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre Genocidio del año 1948. De esta forma señalan que el término genocidio refiere a todos aquellos actos cometidos con la intención de destruir, en su totalidad o en parte, a grupos nacionales, étnicos, raciales o religiosos; actos que incluyen cinco tipos de acciones criminales: matar a sus miembros, causarles daño físico o mental grave, infligir deliberadamente en sus condiciones de vida para provocar su destrucción física total o en parte, imponer medidas destinadas a evitar nacimientos dentro del grupo y transferir por la fuerza a niños de un grupo a otro.

125 Entendido éste como las acciones que dan lugar a la destrucción masiva de un grupo étnico, o a eliminar cualquier aspecto fundamental de su cultura y organización (Tamagno óp. cit.: 4).

126 El territorio que conforma la actual República Argentina no se encontraba despoblado al momento de la llegada de los invasores europeos, sin embargo el mito de un inmenso territorio “desierto” y sólo transitado por unas pocas hordas de cazadores “bárbaros” ha sido ampliamente difundido por ser particularmente grato a

de la historia reciente¹²⁷, así como los últimos episodios de represión a pueblos indígenas que en este trabajo se relatan¹²⁸, encuentran su origen en la continuidad del modo de producción capitalista que ha empobrecido a dichos pueblos, abandonándolos a las presiones de los clientelismos locales (Tamagno, 2001).

Si bien los pueblos indígenas son víctimas de una sociedad altamente injusta y desigual, y de constantes violaciones a los derechos humanos, no se los debe reducir a su mera condición de víctimas; es necesario valorar sus presencias a pesar de las violencias coloniales, a pesar de la violencias estatales y a pesar de la violencias a la que están sometidos cotidianamente. Esta valoración reviste una relevancia primordial no sólo para constatar la diversidad cultural que contiene

la historiografía argentina, en tanto fundamento del modelo europeizante bajo el cual se organizó el proceso de construcción nacional (Bartolomé, 2004).

127 Baste como ejemplos mencionar las matanzas de Napalpí (1924) y Rincón Bomba (1947).

128 Las reseñas han sido construidas a partir de la consulta y sistematización de información proveniente de material periodístico en distintos soportes. Cabe señalar que los acontecimientos que se relatan han sido precedidos en el corto tiempo por el asesinato del referente diaguita Javier Chocobar de la Comunidad Chuschagasta en Tucumán (2009); la represión a la Comunidad qom Potae Napocna Navogoh/La Primavera y el asesinato de Roberto López miembro de dicha comunidad en Formosa (2010); la represión de desalojo al Parque Indoamericano y la muerte de Emilio Canaviri Alvarez, Rosemari Chura Puña y Bernardino Salgueiro en este contexto en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2010); la muerte de Sandra Ely Juárez al intentar frenar una topadora que buscaba desmontar en el paraje campesino de San Nicolás en Santiago del Estero (2010); la muerte de Martires López dirigente indígena qom de la Unión Campesina y la represión al pueblo wichi en Sauzalito, localidad del departamento General Güemes en Chaco (2011); el crimen de Cristian Ferreryra miembro de la Comunidad indígena lule-vilela de San Antonio e integrante del Movimiento Campesino de Santiago del Estero, Mocase-Vía Campesina (2011); el asesinato de Miguel Galván, lule vilela miembro del Movimiento Campesino de Santiago del Estero, Mocase - Vía Campesina (2012); el asesinato de Florentín Díaz, miembro de la organización Toba Qompi y de Maximiliano Pelayo joven qom de Fontana, Chaco y la muerte de Celestina Jara y Lilia Coyipé, qom de La Comunidad qom Potae Napocna Navogoh/ La Primavera; Formosa (2013); la represión a la Comunidad mapuche Felipín en Neuquén (2014), la dudosa muerte de Esteban Medina joven qom de la Comunidad qom Potae Napocna Navogoh/La Primavera en una la zona de conflicto territorial con familias criollas (2015); la represión a miembros del Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI) de la localidad de Jocolí, al este de la capital de Mendoza (2016), entre otros.

un país como Argentina, que ha sido pensado “blanco”, “europeo” y por lo tanto “sin indios”, sino porque, además, es urgente que el sistema de justicia reconozca plenamente los derechos indígenas y los haga efectivos.

Represiones a los pueblos indígenas: una pena histórica no resuelta

Las repercusiones de las situaciones traumáticas colectivas se evidencian con frecuencia en las referencias reiteradas a las “pérdidas históricas” realizadas por los referentes indígenas¹²⁹ en el sentido de “lo que nos quitaron”, “lo que nos arrebataron”, “lo que nos robaron” y en las emociones experimentadas al rememorar estas situaciones de dolor que se transmiten transgeneracionalmente a través de las narrativas de los mayores y / o las pautas de crianza. Esta transmisión transgeneracional explica la persistencia de las repercusiones negativas en los colectivos vulnerados aún después de haber cesado los períodos de violencia más intensos (Borda Bohigas et al., 2015). En el caso de los pueblos indígenas en Argentina, las vulneraciones históricas encuentran continuidad en las actuales situaciones de abandono institucional y políticas represivas, que perpetúan la desigualdad. Si bien en la Argentina el respeto por la identidad y la diversidad cultural es contemplado por un amplio cuerpo legislativo¹³⁰, los reconocimientos jurídicos otorgados a los pueblos indígenas no se respetan y constantemente se vulneran normas de derecho interno e internacional a las que se les ha atribuido jerarquía constitucional o que han sido ratificadas, comprometiendo a los gobiernos a adoptar medidas

129 Utilizamos el término “referentes” en el sentido de reconocer que estas personas expresan, a nivel individual, las luchas, las transformaciones y las demandas de las comunidades y pueblos con los cuales se referencian.

130 Un esbozo del contexto normativo argentino en relación a los derechos de los pueblos indígenas puede consultarse en Maidana y otros (2013).

y leyes internas compatibles con las obligaciones y los deberes que de ellas surgen.

Son constantes las vulneraciones del derecho a la tierra/territorio de los pueblos indígenas, derecho que tiene una conexión tal con la identidad cultural que torna imposible afectar al primero sin dañar gravemente a la segunda; de allí la centralidad de las demandas respecto a su efectivización. En el año 2006 dichas demandas dieron lugar a la promulgación y sanción de la Ley 26.160 (BO 29-11-2006). Esta normativa declara en su artículo 1 “la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquellas preexistentes, por el término de 4 (CUATRO) años” suspendiendo “por el plazo de la emergencia declarada, la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras contempladas en el artículo 1” (Art. 2). La reglamentación esta ley se dio en el año 2007, a través del decreto 1122/2007 que aprobó el “Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas. Ejecución de la Ley 26.160.” en el cual se acordaron los lineamientos metodológicos y la modalidad de participación del Consejo de Participación Indígena (CPI)¹³¹ y de las comunidades en las distintas etapas del relevamiento territorial. Debido a las demoras y dificultades en su aplicación, esta Ley fue prorrogada en el año 2009 (por Ley 26554 - B.O. 11/12/2009) y en el año 2013 (por Ley N° 26894 - B.O. 21/10/2013). Al momento de vencerse los plazos de la prórroga de 2013 (23 de noviembre de 2017), no se lograron frenar los desalojos o desocupaciones judiciales y de las 1532 comunidades registradas en el INAI (nótese que esta cifra no incluye a la totalidad)¹³²

131 Espacio de debate y consulta formado por dos miembros de cada pueblo indígena de cada una de las provincias argentinas, coordinado por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

132 Las organizaciones indígenas en Argentina han formalizado su existencia bajo distintas figuras legales, una de ellas es la de Comunidad, otorgada por el Instituto

sólo 459 tenían concluido el relevamiento, lo cual además no implica contar con títulos de propiedad¹³³. Por todo ello se demandó una nueva prórroga, que fue otorgada por Ley N° 27400 (B.O. 23/11/2017). La demora en el tratamiento de esta última prórroga se dio en el marco de las represiones al pueblo mapuche que a continuación se describen, contexto en el cual reaparecieron narrativas -ya fuertemente criticadas- que estigmatizan a los pueblos indígenas, desconfiando de las identificaciones étnicas y desconociendo lo sufrido a partir de la expansión colonial. Estas narrativas colmadas de racismo se centran en “una historiografía que dialogó fluidamente con las versiones más reaccionarias de la antropología argentina” (Balazote 2015: 36) y no es azaroso que se vigoricen en estos momentos, ya que, como señala Verena Stolcke (2000), si bien el racismo está siempre latente en las sociedades de clases, se hace explícito de forma agresiva en momentos de fuerte polarización socioeconómica y política para legitimar el tratamiento desigual y degradante de los menos privilegiados y así quitarle su potencial contestatario.

Represión en la Lof Cushamen - Chubut

El 13 de marzo de 2015 la comunidad (lof) Cushamen decidió llevar adelante una recuperación territorial en el departamento de Cus-

Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), de acuerdo a la resolución 4811/96. Cabe señalar que la existencia de organizaciones indígenas de hecho, organizaciones indígenas estructuradas en comisiones vecinales con reconocimiento municipal, organizaciones indígenas estructuradas en cooperativas legalmente constituidas y organizaciones indígenas institucionalizadas bajo la forma legal de Asociaciones Civiles no son expresadas por las cifras oficiales, y los recuentos de “comunidades” dependen de los criterios puestos de manifiesto según coyunturas y momentos de la dinámica socioespacial.

133 <https://amnistia.org.ar/wp-content/uploads/delightful-downloads/2017/08/final2-1.pdf>

hamen, cerca de la ciudad de Esquel¹³⁴ en la Provincia del Chubut¹³⁵, Argentina. En estas tierras actualmente está la estancia Leleque de la compañía multinacional Benetton, que tiene en la Patagonia argentina cerca de un millón de hectáreas. Ese mismo día, la Compañía de Tierras del Sur Argentino S.A., de la firma Benetton, presentó una denuncia de “usurpación” ante la justicia local.

La historia de Compañía Tierras del Sud Argentino/The Argentine Southern Land Co., el derrotero de la expropiación y la privatización de tierras en las provincias de Río Negro y Chubut que condujo al latifundio en manos de esta empresa, es relatada por Ramón Minieri en su libro “Ese ajeno sur” (2006), cuyos testimonios revelan un profundo racismo:

A mí me disputan en la prensa y en el Congreso las concesiones que autorizo. Pellegrini mismo acaba de escribirme desde París que la venta de esas 24 mil leguas sería instalar una nueva Irlanda en la Argentina. Pero ¿no es mejor que esas tierras las explote el enérgico sajón y no que sigan, desde el Génesis, bajo la injuria del tehuelche? - Carta del presidente Miguel Juárez Celman de 1889. (pp. 42).

Minieri (óp. Cit.) refiere al despojo territorial de los pueblos indígenas del sur y a las formas en que éstos fueron arrinconados en los lugares más áridos, reducidos y rodeados de alambrados, mientras se daba origen en estas latitudes a las grandes estancias. Este autor muestra cuán magras fueron las tierras de reserva asignadas tras la “conquista”, así como el despojo de ellas por el propio Estado argen-

134 Ciudad del noroeste de la provincia del Chubut.

135 Chubut es una de las veintitrés provincias que componen la República Argentina, se ubica en el extremo austral de la misma (entre los paralelos 42 y 46 de latitud sur) y limita al norte con la provincia de Río Negro, al este con el mar Argentino (océano Atlántico), al sur con la provincia de Santa Cruz y al oeste con Chile.

tino (p. ej. la colonia Nahuelpán ocupada por el ejército en 1936-37); y en el mismo sentido señala cómo la postergación de los “paisanos” a la hora de obtener títulos sobre las tierras, frente a la celeridad con que los mismos se otorgaron a las grandes empresas extranjeras, sirvió al propósito de evitar la propagación de “otro” modelo de apropiación y puesta en valor de la tierra opuesto al latifundista.

El concepto de “trauma histórico”, y aún con más justeza el de “pena histórica no resuelta” permiten pensar la impronta, en las situaciones actuales, de estas violencias históricas; permiten referir a la transmisión transgeneracional y abordar la memoria, aludir a recuerdos y olvidos, y referir así a la relación individuo - sociedad. Si bien el acto de recordar -que implica activar en el presente una experiencia pasada, por un deseo o un sufrimiento, unidos, a veces, a la intención de comunicarla- es un acto de carácter individual, los recuerdos y olvidos de quien recuerda -aunque singulares y únicos- remiten a saberes, creencias, patrones de comportamiento, emociones y sentimientos transmitidos y recibidos a través de complejos procesos de socialización, en el marco de un orden sociocultural específico. Es decir, los procesos de recordación están inmersos, tal como afirma Jelin (2001), en narrativas colectivas que, a menudo, se refuerzan en rituales y conmemoraciones grupales. Los recuerdos y la posibilidad de activar el pasado en el presente, de recordar, definen las identidades personales y la continuidad en el tiempo de los sujetos que, en tanto miembros de colectivos culturalmente diferenciados, sintetizan/encarnan -a nivel individual- la historia de los mismos.

Un comunicado firmado por la Lof en Resistencia del departamento de Cushamen y el Movimiento Mapuche Autónomo (MAP) señala respecto al por qué de la acción de recuperación territorial en el departamento de Cushamen ese 13 de marzo de 2015:

Actuamos ante la situación de pobreza de nuestras comunidades, la falta de agua, el acorralamiento forzado hacia tierras improductivas y el despojo que se viene realizando desde la mal

llamada Conquista del Desierto hasta la actualidad por parte del Estado y grandes terratenientes. Sumado a esto la inmensa cantidad de reiñma (familias) sin tierra donde poder siquiera subsistir dignamente.

En palabras de un referente mapuche:

Hemos vuelto al territorio. Somos preexistentes al Estado argentino, fuimos despojados durante generaciones y estamos de pie, volviendo a nuestro lugar.¹³⁶

Ese mismo 13 de marzo de 2015, cuando se llevaba adelante la recuperación territorial en el departamento de Cushamen, llegó hasta el lugar la policía e intentó un desalojo. Los mapuches resistieron entonces, y por casi dos años, a las represiones, denuncias y falsas acusaciones de las cuales han sido y son objeto¹³⁷. En enero de 2017 una mujer mapuche se refería a estas cuestiones:

[] en Bariloche, una de las comunidades más perseguidas es la lof Colhuan Nahuel que está en el barrio Virgen Misionera, km 7, y después en varios lugares en toda la zona de Puel Mapu, lo que es Argentina, hay otras comu-

136 Testimonio reproducido por Darío Aranda en la nota titulada “Benetton, otra vez con visitas” del día jueves 23 de abril de 2015 - Página 12.

137 Sobre las falacias en que incurrirían medios periodísticos de la Argentina al intentar desacreditar la pre-existencia del pueblo indígena “mapuche”, en un contexto de creciente conflictividad territorial, ver Trentini y otros (2010). Respecto al racismo que implica y la confusión que genera el prejuicio hacia el pueblo mapuche como supuestamente “chileno”, prejuicio transmitido y reforzado en los discursos y comunicaciones de algunos medios, ver la publicación elaborada conjuntamente entre comunidades, organizaciones mapuche y diversas Universidades e Instituciones destinado a clarificar los procesos históricos a partir de diversos documentos y relatos: “El prejuicio hacia el pueblo Mapuche como supuestamente “chileno” una invención sumamente interesada y largamente refutada” - Proyecto de Desarrollo Tecnológico y Social llevado a cabo entre el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y el Consejo Interuniversitario Nacional (PDTS-CIN-CONICET): “Poblaciones Mapuche de la cuenca del Nahuel Huapi: hacia el reconocimiento identitario y sus derechos socioeconómicos y culturales”.

nidades que están en proceso de recuperación de despojo territorial. La parte más visible por ahora es la Lof en Resistencia, de Cushamen.¹³⁸

El martes 10 de enero de 2017 gendarmería irrumpió nuevamente -con una orden del Juzgado Federal de Esquel de liberar la barricada que sus pobladores habían puesto en la vía del tren turístico "La Trochita"¹³⁹ a modo de resistencia frente a las constantes amenazas de desalojo-, disparando y llevándose detenidos. Una referente mapuche se refería a este hecho y lo sucedido el 11 de enero de 2017 en los siguientes términos:

[] pertenezco a la lof Resistencia Cushamen, en nuestra lof, que está ubicada en la provincia de Chubut, ayer entró a allanar la policía, la gendarmería, la infantería, con motivo de querer quitar unas barricadas en las vías del tren, para eso cercaron un perímetro de 5km, las 3 entradas posibles, entonces no pudimos entrar a ver a nuestros lamien, entraron tirando balas, reprimieron a nuestros lamien, se llevaron 3 detenidos, entraron a la ruca, a la casa, rompieron las ventanas, sacaron a las mujeres, las tiraron en el suelo, las esposaron, sus niños dando vuelta alrededor de las madres, sin poder hacer nada, los niños siendo testigos de esa situación... luego de eso, en la tarde, los lamien, los hermanos, se fueron a buscar los caballos, son nuestros caballos de ceremonia, los fueron a buscar y ahí hubo una emboscada de parte de la policía de Maitén, que les tiró balas a matar, esto lo pueden comprobar en la camioneta que secuestró la policía de Maitén en donde está toda baleada, ayer detuvieron 7 hermanos

138 Testimonio reproducido por FM La Tribu 88.7, disponible en línea: <http://fmtribu.com/noticias/2017/01/11/urgente-represion-en-la-comunidad-lof/>

139 Nombre coloquial del "Viejo Expreso Patagónico", línea de ferrocarril que une las provincias de Río Negro y Chubut de la Patagonia argentina.

mapuche y no mapuche, y los detuvieron y los trajeron a la comisaría primera de Esquel, totalmente golpeados, una lamien enyesada porque le quebraron un dedo, otros lamien golpeados en sus cabezas, en sus hígados, en todas las partes del cuerpo... la situación que estamos viviendo es extrema, el aparato policial está usando absolutamente toda la fuerza, toda la violencia institucional que estamos viviendo nunca se había vivido en la comarca, y lo peor que sucedió hoy es que en la tarde la policía de infantería de la provincia de Chubut, alrededor de las 8 de la tarde frenó, bajaron 10 efectivos, y sencillamente se pusieron a disparar, dispararon a nuestros hermanos, le hirieron a un lamien en su maxilar, le destrozaron el maxilar, ahora le tienen que poner una especie de aparato de titanio para reconstruírselo, le pegaron perdigones en la cabeza a otro lamien, que lo están derivando a Bariloche porque se quedó sin habla, porque tiene politraumatismo de cráneo, en la lof, en nuestra comunidad, hay muchas mujeres, hay niños, hay weichafes que están dispuestos a resistir, pero nosotros necesitamos la solidaridad de la gente consciente, de la gente que defiende el territorio del avance petrolero, del avance minero, del avance de las hidroeléctricas, de la soja, estamos haciendo un llamamiento a todos los pueblos originarios del país para que se solidaricen, se lleguen a la lof, se pronuncien y [...] y a todos los lamien, que nos hemos encontrado en diferentes lugares, en diferentes encuentros, por favor que se solidaricen, que se pronuncien, que salgan a las calles, que puedan visibilizar esta situación porque esto nos toca hoy a nosotros, como también les ha tocado a los Wichi en Formosa, pero finalmente, estamos viendo que nos toca a todos aquellos que estamos pidiendo por una vida digna y por el territorio libre de agrotóxicos, libre de extranjeros, libre de emprendimien-

tos mineros, petroleros, que no nos van a dejar más que la destrucción. [...] ¹⁴⁰

La noción de "trauma histórico" / "pena histórica no resuelta" ha sido empleada principalmente en el ámbito de la salud para señalar tanto la asociación entre "trauma histórico" / "pena histórica no resuelta" y repercusiones negativas en la salud de los miembros de los colectivos afectados ¹⁴¹, como así también destacar y describir elementos protectores dentro de este constructo, que asocian la persistencia de la identidad cultural -por medio de prácticas tradicionales- y redes de relaciones colectivo-comunitarias con el cese del consumo de alcohol, disminución de síntomas depresivos y aumento de la autoestima, entre otros (Borda Bohigas et al., 2015). Desde lo social colectivo es importante destacar que los recuerdos y las rememoraciones producto de la organización colectiva-comunitaria son al mismo tiempo productores de la misma y permiten comprender cabalmente las demandas de estos pueblos fundadas en su patrimonio cultural de referencia ¹⁴² y orientadas a reproducirlo. Algo que se puede observar en el testimonio de una referente mapuche:

[] Soy una mujer mapuche, vengo de la lof Resistencia Cushamen, ubicada allá en la provincia de Chubut. [] Nosotros como pueblo estamos viviendo una situación muy difícil, desde hace 130 años, no desde hace dos semanas;

140 Testimonio disponible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=dqEhuXg16H4>

141 En el ámbito de la salud esta conceptualización se utiliza frecuentemente para hablar de las condiciones que llevan a quienes lo han padecido a sufrir determinadas situaciones categorizadas como 'respuestas al trauma histórico'. Sotero (2006) hace hincapié en estas repercusiones, citando como ejemplos de estrés postraumático experiencias de ex combatientes y sobrevivientes del Holocausto judío, para proponer luego nuevas maneras de pensar la salud pública en general y la epidemiología en particular.

142 Saberes, deseos, utopías y valores de los cuales son portadores los pueblos (Pereira 2013) y a través de los cuales marcan sus límites o fronteras respecto a "otros".

tanto en el estado chileno como argentino, porque somos preexistentes al estado. Pero ¿saben qué? vengo a traer toda la fuerza de mi tierra, toda la fuerza de mis ancestros, para decirles a ustedes que tengamos el coraje de despertar nuestro kimun, nuestro conocimiento ancestral, para defender la tierra, para conectarnos con nuestros ancestros, defenderla de los agrotóxicos, defenderla de la extranjerización. Nosotros le recuperamos a Bennetton, que nos está empobreciendo. Pero seguimos firmes, seguimos dignos, seguimos de pie, porque tenemos fuerza, porque nuestro kimun, el wenu mapu, la mapu nos sostiene. Fuera Bennetton, fuera Lewis, fuera Monsanto, fuera [...] que salga nuestro mejor pensamiento, que salga nuestra fuerza, que seamos dignos, que le dejemos un territorio libre, sano, a nuestros hijos, a nuestros nietos. Repudiamos el desalojo que se viene a la lof Quintriqueo/Kinxikew en Junin de los Andes, [] ¡fuerza!¹⁴³

El 1 de agosto de 2017, las fuerzas armadas volvieron reprimir en la Lof Cushamen. En esta oportunidad se reprimió tanto la protesta, como el discurso público y la solidaridad¹⁴⁴, pues en este episodio fue que se vio por última vez a Santiago Maldonado, un joven no mapuche que estaba en la comunidad mostrando su apoyo. En palabras de un referente indígena del acampe que realizaron diferentes pueblos frente al Congreso de la Nación argentina, desde el 23 de septiembre de 2017, hasta la promulgación de la Ley N° 27.400 (B.O. 23/11/2017) que prorrogó los plazos establecidos en la Ley 26.160 hasta el 23 de noviembre de 2021:

143 Palabras de Soraya Maicoña junto a Rubén Patagonia en Cosquín 2017 (festival nacional de música folclórica más importante de la Argentina), disponible en línea: https://www.youtube.com/watch?v=921rdghrt_0

144 Sobre la represión a la protesta, el discurso público y solidaridad ver los planteos de Diana Lenton disponibles en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=IAZikxH7G7M>

“Nosotros como naciones originarias decimos que [Santiago Maldonado] es un hermano, que era aliado a la causa y que ese fue el motivo por el cual fue desaparecido. El motivo de fondo de los conflictos territoriales como en el caso que fue desaparecido Santiago Maldonado son los recursos naturales que están en nuestros territorios, entonces el hermano Santiago Maldonado más allá de que no era indígena era uno más de nosotros por eso le decimos hermano”.

Como se señala en el testimonio anterior el motivo de fondo de esta represión refiere al conflicto territorial, a los intereses económicos y por ello expresa, una vez más el racismo. Cabe recordar nuevamente a Eduardo Menéndez (1972) y sus planteos respecto a esta cuestión. Este autor, al referir al holocausto, señala que “tendemos a identificar y redescubrir la relación que existe entre racismo y violencia sólo en el momento en que una máquina blanca de guerra trata de exterminar en Europa a otros blancos muy parecidos” aunque “lo único nuevo es que tal acción opere básicamente sobre Europa, sobre blancos, con los mismos principios teóricos e ideológicos que venían empleando sobre los “indios, negros y amarillos” [] Tan racista era el conjunto de los países occidentales que, hasta entonces, las naciones “blancas” habían actuado racistamente sobre los otros, pero sin que Occidente pareciera reparar demasiado sobre ello” (pp. 173).

Represión barrio Qom - Rosario/Santa Fe

El 2 de abril de 2017 hubo otro caso de violencia institucional hacia miembros de un pueblo indígena. Efectivos de la Policía Federal insultaron, lastimaron y detuvieron ilegalmente a jóvenes del barrio Qom de la calle Rouillon en Rosario¹⁴⁵, a la vez que allanaron sin la orden pertinente sus domicilios. Más de 16 personas fueron detenidas ilegalmente, amenazadas y golpeadas; entre ellos menores de edad. Los vecinos señalan que el accionar racista se repite hace años y por eso se movilizaron a la comisaría del barrio y a los tribunales provinciales. Acompañaron los reclamos diversas organizaciones de Derechos Humanos, quienes denuncian no sólo lo injusto sino también lo recurrente de estas situaciones. En el mismo sentido se pronunciaron dirigentes mapuches:

[Los hechos] no son un eslabón aislado de la violencia ejercida desde las fuerzas de seguridad a nivel nacional y provincial. Responsabilizamos de los agravios físicos y psicológicos de las hermanas y los hermanos qom a las políticas de seguridad implementadas en la provincia como en todo el territorio del Estado argentino.¹⁴⁶

Lo sucedido en Rosario es un ejemplo de lo que ocurre en todo el territorio. Hay un estado genocida, racista y criminal, que le teme a la organización y a la solidaridad entre los pueblos, temen a nuestro puño cerrado en lucha[]
“la represión del genocidio se alimenta con la indiferencia social de los que gobiernan y de los que hacen caso omiso

145 Rosario es una ciudad situada en el sureste de la provincia de Santa Fe, Argentina. Es la ciudad más poblada de esta provincia y la tercera ciudad más poblada del país, solo detrás de Buenos Aires y Córdoba; en ella habitan más de 6.500 indígenas según las últimas estimaciones censales, aunque se considera que el número real es ampliamente superior a la cifra oficial, porque hay comunidades que nunca fueron censadas.

146 Testimonio reproducido por Redacción Rosario, con fecha 8 de abril de 2017, en el artículo titulado ‘La represión originaria’. Disponible en línea: <https://redaccionrosario.com/2017/04/08/la-represion-originaria/>

a ello. Los originarios debemos demostrar que tenemos una forma de vivir diferente y que vamos a luchar porque tenemos derecho a la memoria y la justicia. Esto no es una democracia porque las corporaciones deciden nuestro destino.¹⁴⁷

En el mismo sentido se alzaron las voces de referentes qom de Rosario:

Debemos ser visibles y estar de pie con todos los pueblos originarios, tenemos derechos constitucionales que el gobierno debe cumplir. Queremos una verdadera educación intercultural, la posesión de la tierra y el buen vivir, como declaró nuestro hermano Evo, presidente de Bolivia, cuando dijo que América latina es representante del buen vivir[] Venimos frente a la gobernación porque tras presentar proyectos y notas, lo único que recibimos es el atropello policial. Hay leyes que nos avalan y estamos despiertos, somos 38 naciones preexistentes y portamos el espíritu ancestrales”[]“Debemos contrarrestar la violencia, -agregó- no llevamos armas, y tenemos palabras llenas de sabiduría, palabras que son flechazos, ya nadie puede rechazar las flechas del conocimiento indígena, de nuestra espiritualidad, que se hace fuerte en la humildad.¹⁴⁸

Lo ocurrido el domingo pasado no es un hecho aislado, sino una situación que se sufre dentro de la comunidad,

147 Testimonio reproducido por Redacción Rosario, con fecha 13 de abril de 2017, en el artículo titulado “Reclamo de comunidades originarias. Contra la represión y la ausencia del Estado”. Disponible en línea: <https://redaccionrosario.com/2017/04/13/contra-la-represion-y-la-ausencia-del-estado/>

148 Testimonio reproducido por Redacción Rosario, con fecha 13 de abril de 2017, en el artículo titulado “Reclamo de comunidades originarias. Contra la represión y la ausencia del Estado”. Disponible en línea: <https://redaccionrosario.com/2017/04/13/contra-la-represion-y-la-ausencia-del-estado/>

fue un atropello, nosotros no tenemos necesidad de confrontar con el Estado, queremos que se garanticen nuestros derechos” [] “Somos una nación preexistentes al Estado argentino y tenemos nuestra propia forma de organización e instituciones. Hay una dirección de pueblos originarios pero creemos que es una pantalla política porque no hay una política y recursos para garantizar los derechos de las comunidades”.[]“los problemas más comunes son la asistencia. la falta de agua, viviendas y se vive en extrema vulnerabilidad; persona que duermen en el suelo, chicos con desnutrición crónica y eso no se dice, se tapa”. [] “Tengo 34 años y vinimos desde Pampa del Indio, Chaco. Llegue cuando tenía 4 años, por la privatización de los bosques, como mis viejos vivían de la caza y la marisca, debieron dejar su tierra.¹⁴⁹

Consideraciones finales

El corpus normativo existente respecto a los derechos de los pueblos indígenas en Argentina sienta las bases del reconocimiento de la violencia sufrida y genera la posibilidad de fortalecimiento de las víctimas a partir del reconocimiento estatal y por lo tanto del reconocimiento social, legitimando demandas y exigencias. De allí la importancia de la prórroga de la ley 26160. Sin embargo, ello no es suficiente si no se transforma el modo de producción capitalista que dio lugar al genocidio. Al mismo tiempo, es necesario destacar la importancia de realizar, en el marco de las investigaciones, ajustes conceptuales que habiliten la comprensión del hecho de que las organizaciones actuales y esos jóvenes que se estigmatizan y descalifican

149 Testimonio reproducido por Redacción Rosario, con fecha 13 de abril de 2017, en el artículo titulado “Reclamo de comunidades originarias. Contra la represión y la ausencia del Estado”. Disponible en línea: <https://redaccionrosario.com/2017/04/13/contrala-represion-y-la-ausencia-del-estado/>

están atravesados por penas históricas no resueltas; ajustes conceptuales que vayan en el sentido de superar la colonialidad y el racismo que reaparece constantemente ante los intereses de los sectores dominantes y sus proyectos en el contexto de las sociedades de mercado.

Bibliografía

Agüero, O. (2002) *Sociedades Indígenas, Racismo y Discriminación*. En: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 8 (18): 255-264.

Balazote, A. (2015) “Pueblos Originarios: disputas en el campo discursivo” *Revista GeoPantanal*, 18: 33-50.

Bartolomé, M. (2005) “Los pobladores del desierto. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], URL : <http://journals.openedition.org/alhim/103>

Borda Bohigas, J.; Carrillo, J.; Garzón, D.; Ramírez, M. y Rodríguez, N. (2015) “Trauma histórico. Revisión sistemática de un abordaje diferente al conflicto armado” *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 44 (1): 41-49.

Bourdieu, P.; Chamboredon, C. y Passeron, J. (2002) *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Braudel, F. (1969). *La historia de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.

Evans-Campbell, T. (2008) “Historical Trauma in American Indian/Native Alaska Communities. A Multilevel Framework for Exploring Impacts on Individuals, Families, and Communities” *Journal of Interpersonal Violence*, 23 (3): 316-338.

Heart, M. & Debrun, L. (1998). “The American Indian holocaust: Healing historical unresolved grief” *American Indian and Alaska native mental health research*, 8(2), 56.

Jelin, E. (2001) “¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias?” En Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Pp. 17-37.

Maidana, C; Ottenheimer, A.; Gonzalez, D.; Aragón, G.; y Tamagno, L. (2013) “Derechos indígenas en Argentina. Territorios y propiedad comunitaria” *Revista Campos*, 14(1-2):159-174.

Menéndez, E. (1972) “Racismo, colonialismo y violencia científica” *Revista Transformaciones* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires. Pp.169-196.

Pereira, W. (2013) “Patrimônio Cultural e Memória Social das Missões Jesuíticas Guarani- Ruínas de São Miguel: Ação Patrimonial e Identidade Ameríndia na Região Platina da América do Sul”. *SURES - Revista Digital do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História* Universidade Federal da Integração Latino-Americana-UNILA.

Sotero, M., A (2006) Conceptual Model of Historical Trauma: Implications for Public Health Practice and Research (Fall 2006). *Journal of Health Disparities Research and Practice*, Vol. 1, No. 1, pp. 93-108.

Stolcke, V. (2000) “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?” *Política y cultura*, (14): 25-60.

Tamagno, L. (2001) *‘Nam Qom Hueta’a Na Doqshi Lma. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. La Plata: Editorial Al Margen.

“(2011) Pueblos indígenas. Racismo, genocidio y represión.” *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1, N° 2, 2do. semestre 2011.

ISSN 1853-8037, URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>

Trentini, F., Valverde, S., Radovich, J. C., Beron, M. A., y Balazote, A. (2010). “Los nostálgicos del desierto”: la cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios”. *Cultura y representaciones sociales*, 4 (8): 186-212.

Worsley, P. (1966) *El tercer mundo*. Siglo XXI, España.

PARTE III

Voces y conocimientos amerindios contemporáneos

Patrimonio cultural y pueblos indígenas en el sur del mundo

Nota leída en la Asamblea de la XII Reunión de Antropología del MERCOSUR “Experiencias etnográficas, desafíos y acciones para el siglo 21” 4 al 7 de Diciembre de 2017 - FHycS - UNaM – Posadas, Misiones, Argentina. La misma fue entregada a la organización para ser incorporada en el documento producto de este espacio de intercambio, debate y definiciones.

En el GT 47 “PATRIMONIO CULTURAL Y PUEBLOS INDÍGENAS. EL TRABAJO ETNOGRÁFICO EN LA GESTIÓN DE PROPUESTAS DE DESARROLLO TERRITORIAL Y CON IDENTIDAD” y el Foro 4 “VOCES Y CONOCIMIENTOS AMERINDIOS CONTEMPORÁNEOS. PATRIMONIO CULTURAL Y PUEBLOS INDÍGENAS EN EL SUR DEL MUNDO”, referentes indígenas y antropólogos debatimos sobre los procesos de activación y gestión del patrimonio cultural y sobre los derechos de los pueblos indígenas en estos procesos. En este contexto:

- Señalamos nuestra profunda preocupación por las situaciones en común que atraviesan los pueblos indígenas en los Estados del MERCOSUR, donde se mantiene como asunto pendiente la efectivización de sus derechos y se perpetúa su negación, su descalificación y situaciones de violencia extrema.

- Los participantes indígenas del pueblo Qom (procedentes de Buenos Aires, Formosa y Chaco - Argentina), del pueblo Laktlãñ Xokleng (Santa Catarina - Brasil) y del pueblo Ava Guaraní (Buenos Aires/Salta - Argentina) hicieron hincapié en las situaciones en común más allá de los estados provinciales y nacionales en los que sus comunidades se encuentran.

- Melisa Segundo, ava guaraní, expresó en nombre suyo y de su pueblo:

“En este tiempo de la historia, de haber ingresado al siglo XXI con todo el adelanto de la ciencia, cuando se pregona fuertemente la democracia y el respeto a los derechos humanos, aún seguimos

sufriendo el continuo despojo de la tierra y la esclavitud aún persiste, bajo diferentes formas, desde el lento proceso de colonización que se inició con la conquista (...) Con respecto a la política de los gobiernos, es una política desalentadora y humillante para nosotros, son sólo políticas paternalistas, en donde se considera al indio imposibilitado de desarrollarse por sus propios medios (...) Para poder defender nuestros derechos y expresar nuestras necesidades los pueblos originarios recurrimos a distintas formas de organización y movilización social que, con frecuencia, resulta ser la única manera de hacer que nuestras demandas sean escuchadas. La protesta social es criminalizada lo que da lugar a nuevas y, a veces, serias violaciones a los derechos humanos. Muchos de estos incidentes ocurren cuando las organizaciones y comunidades indígenas intentamos defender la tierra, recursos naturales y territorios ancestrales. El aumento de las migraciones es otra de las expresiones de la globalización, de la desigualdad y de la pobreza generada por esta (...) La migración forzada de los pueblos indígenas es el resultado de la situación, muchas veces desesperada, que experimentamos en nuestros lugares de origen.”

DESDE ESTOS ESPACIOS DE TRABAJO SOLICITAMOS:

- Que se garantice el desarrollo de un Foro indígena que funcione de forma transversal en las próximas ediciones de la RAM, para que los antropólogos no hablen POR los pueblos indígenas sino CON los pueblos indígenas y ante sus demandas. Para esto es imprescindible el fomento y apoyo económico de la RAM y de las Universidades del MERCOSUR.

- Que la XII RAM se pronuncie a favor de los reclamos de los pueblos indígenas y en contra de su criminalización, represión y vulneración de derechos reconocidos en la legislación a nivel provincial, nacional e internacional; así como también a favor de una efectiva participación de los pueblos originarios en el usufructo y comunicación de los beneficios de la puesta en valor del patrimonio material e inmaterial.

Walmir Pereira – Carolina Maidana – María Amalia Ibáñez Caselli – Victor Falcón Huayta – Diego Bermeo – Ignacio Rossi – Esteban Aguirre – Julia Gomez – Melisa Segundo – Stella García – Gregoria Cochero – Lucía Aljanati – Culung Veitxá – Nadia Voscoboinik – María Pinal Villanueva – Laura Aragón

Nota lida na Assembleia da XII Reunião de Antropologia do MERCOSUL “Experiências etnográficas, desafios e ações para o século XXI” 4 a 7 de dezembro de 2017 - FHycS - UNaM - Posadas, Misiones, Argentina. O mesmo foi entregue à organização para ser incorporado no documento de produto deste espaço de troca, debate e definições.

No GT 47 “PATRIMÔNIO CULTURAL E POVOS INDÍGENAS. TRABALHO ETNOGRÁFICO NA GESTÃO DE PROPOSTAS DE DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL E COM IDENTIDADE” e Fórum 4 “VOZES E CONHECIMENTO AMERÍNDIO CONTEMPORÂNEO. PATRIMÔNIO CULTURAL E POVOS INDÍGENAS NO SUL DO MUNDO”, os referentes indígenas e antropólogos discutiram os processos de ativação e gestão do patrimônio cultural e os direitos dos povos indígenas nesses processos. Neste contexto:

- Ressaltamos nossa profunda preocupação pelas situações comuns que os povos indígenas enfrentam nos Estados do MERCOSUL, onde a efetivação de seus direitos se mantém como questão pendente e se perpetuam sua negação, desqualificação e situações de extrema violência.

- Os indígenas participantes do povo Qom (vindos de Buenos Aires, Formosa e Chaco - Argentina), do povo Laklãnõ Xokleng (Santa Catarina - Brasil) e do povo Ava Guaraní (Buenos Aires / Salta - Argentina) enfatizaram as situações comuns mais além dos estados provinciais e nacionais em que suas comunidades estão localizadas.

- Melisa Segundo, ava guaraní, expressou em nome dela e de seu povo: “Neste tempo da história, tendo entrado no século 21 com todo o avanço da ciência, quando a democracia e o respeito pelos direitos humanos são fortemente proclamados, ainda sofremos a desapropriação contínua da terra e a escravidão ainda persiste, em diferentes formas, do lento processo de colonização que começou com a conquista (...) Em relação à política dos governos, é uma política desanimadora e humilhante para nós, são apenas políticas paternalistas, onde o índio é considerado incapaz de desenvolver por seus próprios meios (...) Para defender nossos direitos e expressar nossas necessidades, os povos indígenas recorrem a diferentes formas de organização e mobilização social, o que muitas vezes acaba sendo a única maneira de fazer ouvir nossas demandas. O protesto social é criminalizado, o que dá origem a novas e por vezes graves violações dos direitos humanos. Muitos desses incidentes ocorrem quando organizações e comunidades indígenas tentam defender a terra, os recursos naturais e os territórios ancestrais. O aumento da migração é outra expressão da globalização, desigualdade e pobreza gerada por esta. (...) A migração forçada de povos indígenas é o resultado da situação, muitas vezes desesperada, que experimentamos em nossos lugares de origem”.

DESSES ESPAÇOS DE TRABALHO SOLICITAMOS:

- Que seja garantido o desenvolvimento de um Fórum Indígena que funcione transversalmente nas próximas edições da RAM, para que os antropólogos não falem pelos povos indígenas, mas com os povos indígenas e diante de suas reivindicações. Para isso, a promoção e apoio econômico da RAM e das Universidades do MERCOSUL são essenciais.

Que a XII RAM se pronuncie em favor das reivindicações dos povos indígenas e contra sua criminalização, repressão e violação de direitos reconhecidos na legislação nos níveis provincial, nacional e internacional; bem como a favor de uma participação efetiva dos po-

vos indígenas no usufruto e na comunicação dos benefícios da valorização do patrimônio tangível e intangível.

Walmir Pereira – Carolina Maidana – María Amalia Ibáñez Caselli – Victor Falcón Huayta – Diego Bermeo – Ignacio Rossi – Esteban Aguirre – Julia Gomez – Melisa Segundo – Stella García – Gregoria Cochero – Lucía Aljanati – Culung Veitxá – Nadia Voscoboinik – María Pinal Villanueva – Laura Aragón.

**DECLARACIÓN DEL X CONGRESO DE LA RED LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA JURÍDICA (RELAJU).
Ciudad de Temuco, Chile 13 de octubre de 2018.**

Los días 11 al 13 de octubre de 2018 antropólogos, abogados, sociólogos, magistrados, y otras profesiones a fines e interdisciplinarias; estudiantes, autoridades indígenas, líderes y jóvenes indígenas procedentes de Chile, Brasil, México, Colombia, Argentina, Ecuador, Bolivia, Perú, Venezuela, Austria, Francia, España reunidos/as en el X Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU) bajo el título de “Los desafíos para la diversidad y el pluralismo: a 20 años de la creación de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica”, analizamos la situación que guardan los derechos colectivos de los pueblos indígenas en el continente a través de la presentación de investigaciones realizadas en distintos países y por grupos de investigación interdisciplinarios, y con la participación de distintos actores sociales, particularmente representantes del pueblo mapuche.

Discutimos y documentamos problemáticas profundamente complejas y preocupantes que compartimos en todos los países de América Latina, especialmente las relacionados con la invasión, despojo y contaminación de los territorios indígenas, a consecuencia de megaproyectos extractivistas y de infraestructura; la criminalización de representantes de pueblos indígenas por el ejercicio de derechos

y la justa protesta; la dificultad para ejercer los derechos reconocidos que es parte del problema de la “brecha de implementación”.

Preocupados/as por los contextos de violencias y vulneración de los derechos acordamos emitir la siguiente

DECLARACIÓN

1. No obstante que la mayoría de los Estados de la región han ratificado el Convenio 169 de la OIT, están vinculados a los Tratados Internacionales de Derechos Humanos, y han realizado reformas constitucionales que reconocen los derechos de los pueblos indígenas y afro-descendientes; vemos con preocupación que los mismos están adoptando normas, políticas y decisiones administrativas y jurisdiccionales regresivas, sobretudo en lo referente a derechos territoriales, personalidad jurídica y jurisdicción indígena.

2. Además nos preocupa que aún haya Estados que no reconozcan en sus normas constitucionales la existencia y derechos de los pueblos indígenas y afro- descendientes; por lo cual apoyamos la lucha de estos pueblos por su reconocimiento y la efectividad de sus derechos.

3. Exigimos el cumplimiento efectivo de los derechos de los pueblos indígenas y afro-descendientes, el respeto de su personalidad jurídica, la garantía y seguridad jurídica de sus territorios ancestrales; la participación, consulta y consentimiento previo libre e informado, y el respeto de la jurisdicción indígena y el pluralismo jurídico igualitario.

4. Exigimos el cese inmediato de la criminalización de los movimientos indígenas, sus autoridades, dirigentes y defensores, como las distintas formas de hostigamiento, detenciones, procesos y condenas arbitrarias; las declaratorias de estados de emergencia; el uso ilegal de la fuerza; la militarización de los territorios; la tortura y violencia contra niños y mujeres. Además nos preocupa el incremento de la violencia como resultado del crimen organizado, con la connivencia

de los Estados, por su impacto en los pueblos indígenas y afrodescendientes, tal como sucede en algunos países del continente.

5. Apoyamos las luchas históricas y reivindicaciones de los pueblos indígenas y exigimos que los Estados den cumplimiento efectivo a sus derechos, en el marco de sus obligaciones internacionales. En particular:

- demandamos que el Estado chileno respete los derechos al territorio ancestral del pueblo mapuche y cese la criminalización de sus integrantes;

- exigimos que el Estado brasileño cumpla con la demarcación de los territorios de pueblos indígenas y quilombolas y cese su represión;

- exigimos que el Estado peruano respete la personalidad jurídica de los pueblos originarios de Perú.

6. Nos manifestamos por un uso ético de las intervenciones antropológicas en procesos judiciales como los peritajes antropológicos.

7. Vemos con preocupación el avance de las fuerzas políticas conservadoras en América Latina por las medidas regresivas que proponen con relación a los pueblos indígenas, por lo que exigimos el respeto a los derechos conquistados. En especial nos alarma la posible llegada de Jair Bolsonaro a la presidencia del Brasil dadas sus recientes declaraciones referidas a que no respetará ni demarcará ninguna tierra indígena, ni titulará las tierras de los quilombos; lo cual constituye una amenaza a los derechos de los pueblos indígenas y a las propias obligaciones constitucionales del Estado brasileño.

DECLARAÇÃO DO X CONGRESSO DA REDE LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGIA JURÍDICA (RELAJU). Cidade de Temuco, Chile, 13 de outubro de 2018.

Os dias 11 ao 13 de outubro de 2018 antropólogos, advogados, sociólogos, magistrados e outras profissões afins e interdisciplinares; estudantes, autoridades indígenas, líderes e jovens indígenas do Chi-

le, Brasil, México, Colômbia, Argentina, Equador, Bolívia, Peru, Venezuela, Áustria, França, Espanha reunidos no X Congresso da Rede Latino-Americana de Antropologia Jurídica (RELAJU) sob o título “Desafios para a diversidade e o pluralismo: 20 anos após a criação da Rede Latino-Americana de Antropologia Jurídica”, analisamos a situação dos direitos coletivos dos povos indígenas no continente por meio da apresentação de pesquisas realizadas em diferentes países e por grupos de pesquisa interdisciplinares, e com a participação de diferentes atores sociais, em especial representantes do povo mapuche.

Discutimos e documentamos problemas profundamente complexos e preocupantes que compartilhamos em todos os países da América Latina, especialmente aqueles relacionados à invasão, desapropriação e contaminação de territórios indígenas, como resultado de megaprojetos e de infraestrutura, a criminalização de representantes de povos indígenas pelo exercício de direitos e justo protesto, a dificuldade de exercer os direitos reconhecidos que é parte do problema da “lacuna de implementação”.

Preocupados pelos contextos de violência e violação de direitos, concordamos em emitir a seguinte

DECLARAÇÃO

1. Não obstante o fato de que a maioria dos Estados da região tenha ratificado a Convenção 169 da OIT, estão ligados aos Tratados Internacionais dos Direitos Humanos e fizeram reformas constitucionais que reconheçam os direitos dos povos indígenas e afrodescendentes; vemos com preocupação que eles estão adotando normas, políticas e decisões administrativas e jurisdicionais regressivas, especialmente em relação aos direitos territoriais, personalidade jurídica e jurisdição indígena.

2. Além disso, nos preocupa que ainda existam Estados que não reconhecem em suas normas constitucionais a existência e os direitos dos povos indígenas e afrodescendentes; para o qual apoiamos a luta desses povos pelo reconhecimento e pela efetividade de seus direitos.

3. Exigimos o efetivo cumprimento dos direitos dos povos indígenas e afrodescendentes, o respeito à sua personalidade jurídica, a garantia e a segurança jurídica de seus territórios ancestrais; participação, consulta e livre consentimento prévio e informado, e respeito pela jurisdição indígena e pluralismo jurídico igualitário.

4. Exigimos a cessação imediata da criminalização dos movimentos indígenas, suas autoridades, líderes e defensores, tais como as diferentes formas de assédio, detenções, julgamentos e condenações arbitrárias; as declarações de estados de emergência; o uso ilegal da força; a militarização dos territórios; tortura e violência contra crianças e mulheres. Também estamos preocupados com o aumento da violência como resultado do crime organizado, com a convivência dos Estados, devido ao seu impacto sobre os povos indígenas e afrodescendentes, como é o caso em alguns países do continente.

5. Apoiamos as lutas e demandas históricas dos povos indígenas e exigimos que os Estados cumpram efetivamente seus direitos, no marco de suas obrigações internacionais. Em particular:

- exigimos que o Estado chileno respeite os direitos ao território ancestral do povo mapuche e impeça a criminalização de seus membros;

- exigimos que o Estado brasileiro cumpra a demarcação dos territórios dos povos indígenas e quilombolas e cesse sua repressão;

- exigimos que o Estado peruano respeite a personalidade jurídica dos povos originários do Peru.

6. Declaramo-nos pelo uso ético das intervenções antropológicas em processos judiciais, como os peritajes antropológicos.

7. Vemos com preocupação o progresso das forças políticas conservadoras na América Latina por causa das medidas regressivas que propõem em relação aos povos indígenas, motivo pelo qual exigimos respeito pelos direitos conquistados. Em particular, nos inquieta a possível chegada de Jair Bolsonaro à presidência do Brasil, dadas suas recentes declarações de que ele não respeitará ou demarcará qualquer terra indígena, nem tampouco titulará as terras dos quilombos;

o que constitui uma ameaça aos direitos dos povos indígenas e às obrigações constitucionais do Estado brasileiro.

Los autores

Aljanati, Lucia Inés

Licenciada en Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. Recibió una beca doctoral Tipo I en el año 2017 en dicha institución para realizar su plan de tesis denominado: “Historias y memorias indígenas: a propósito de los procesos de escolarización y las luchas por la efectivización de derechos” en el marco del proyecto de investigación Escolarización/ Disputas Políticas: Etnografía de procesos educativos en contextos multisituados (acreditado en el Programa Nacional de Incentivos a la Investigación. Código 11 N789).

Aragon, Griselda Laura

Licenciada en Antropología egresada en el año 2014 de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata (FCNyM / UNLP). Durante el año 2015 fue integrante del equipo técnico del “Programa de Inserción, Capacitación y Promoción de Derechos vinculados a Pueblos Originarios” de la Defensoría del

Pueblo de la Provincia de Buenos Aires y posteriormente realizó tareas de asesoramiento sobre pueblos indígenas para dicha institución. En el año 2016 obtuvo el título de Profesora en Docencia Superior en el Instituto Nacional Superior del Profesorado Técnico - Universidad Tecnológica Nacional, Facultad Regional Avellaneda (INSPT -UTN FRA). En el año 2017 obtuvo una Beca Tipo A de la UNLP para la realización de la carrera de doctorado y desde entonces se desempeña como becaria doctoral con lugar de trabajo en el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) de la FCNyM, abordando las temáticas de: pueblos indígenas en provincia de Buenos Aires, patrimonio cultural y derechos indígenas. También trabaja dictando clases de Biología en escuelas secundarias de gestión estatal.

Baines, Stephen Grant

Possui doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) em 1988. Desde 1989 é Professor da UnB, atualmente Professor Titular e Pesquisador 1A do CNPq, com publicações em periódicos especializados nacionais e internacionais, capítulos de livros e trabalhos em anais de eventos, 1 livro publicado e 6 livros co-organizados. Atua na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena. Realizou pesquisas com o povo indígena Waimiri-Atroari, os impactos de grandes projetos de desenvolvimento (mineração industrial e Barragens Hidrelétricas) em povos indígenas, etnicidade e nacionalidade entre povos indígenas em fronteiras internacionais, política indigenista, indigenismo, Estilos de Antropologia, etnologia indígena em contextos nacionais. É fundador e coordenador do Laboratório Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (LAGERI) no DAN/UnB. É membro da Comissão Organizadora e Comissão Científica do Colóquio Internacional de Turismo em Terras Indígenas e de Comunidades Tradicionais. Coordenador do Comitê Povos Tra-

dicionais, Meio Ambiente e Grande Projetos de Desenvolvimento da ABA (Gestão 2016 - 2018).

Bermeo, Diego Fernando

Lic. y Mg. en Trabajo Social por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Dr. en Educación por la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), Universidad Nacional de Lanús (UNLa) y Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM). Realizó trabajos de investigación y extensión universitaria con temáticas de pueblos indígenas y migrantes. Es docente e investigador en la Facultad de Trabajo Social (FTS) - UNLP. Cuenta con amplia experiencia en investigación/extensión en temáticas de educación, migraciones y pueblos indígenas; específicamente en la accesibilidad a políticas públicas, las relaciones con el Estado de los diversos actores y las relaciones entre identidades, culturas, memorias y derechos. Es integrante del Consejo Directivo del Laboratorio de Investigación Movimientos Sociales y Condiciones de vida (LIMSyC) de la FTS-UNLP desde 2018 y Coordinador del área de Migrantes, Interculturalidad y Educación.

Cochero, Gregoria

Licenciada en Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. Becaria Tipo II UNLP. Participante del proyecto de investigación “Escolarización/ Disputas Políticas: Etnografías de Procesos Educativos Escolares en Contextos Multisituados. 2015-18”.

Falcon Huayta, Victor

Licenciado en Arqueología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú y maestrando en Gestión del Patrimonio Cultural en esa misma universidad. Actualmente, continúa sus investigaciones sobre el patrimonio rapacino y su gestión en el marco de su gobernanza tradicional. Asimismo, es co-Director del programa de investigación arqueológica Cardal de la Universidad de Yale (EE.UU.).

García, Stella Maris

Antropóloga. Profesora Cátedra Antropología Sociocultural I. Investigadora en el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacional de La Plata. Problematisa las prácticas escolares, su institucionalización, las disputas materiales y simbólicas, los procesos de escolarización desde la etnografía en escuelas rurales (en Catamarca) y urbanas con población diversa culturalmente y con marcadas desigualdades sociales en La Plata, Berisso y Ensenada, prov Bs As. Indaga sobre el lugar de los pueblos indígenas en la curricula escolar y en la dinámica cotidiana de las escuelas argentinas. Directora del proyecto de investigación “Escolarización/ Disputas Políticas: Etnografías de Procesos Educativos Escolares en Contextos Multisituados”2015-18.Publicó Educación Escolar Indígena. Investigaciones en Argentina y Brasil; Buenos Aires: Antropofagia, 2007 y La Escolarización en los Pueblos Indígenas Americanos. Impactos y desafíos; Ecuador:AbyaYala 2011 ambos con M.Paladino.

Herrero, Marina Marcela

Argentina, residente en Brasil desde 1983 es actuante en el apoyo al Movimiento Indígena, activista en Derechos Humanos, Coreógrafa e Indigenista. Formada en Danza, Música y Gestión Cultural. Idealizadora y directora del Proyecto Danza de la Secretaría de Estado de la Cultura de San Pablo. Coordinadora del Área Diversidad Cultural y responsable del Programa Pueblos Indígenas del SESC SP. Autora de los libros “Jogos e Brincadeiras na Cultura Kalapalo” y “Baré, povo do rio”, organizadora de los libros, “Brasil Indígena, histórias, saberes e ações”, “Fulkaxó, ser e viver Karirí Xocó”, “Prêmio Culturas Indígenas” 2006 e 2007. Desarrolló el guión y argumento de las películas “Kwarip, mito y rito en el Xingu” y “Louceiras”. Directora y guionista de la película “La victoria de los nietos de Makunaimi”. Desarrolla proyectos en diversas áreas de la cultura indígena y creó la metodología Documento de Identidad Cultural.

Ibáñez Caselli, María Amalia

Antropóloga social especialista en interculturalidad, lengua e identidad. Doctora en Ciencias Naturales por la Universidad Nacional de la Plata - UNLP (Argentina) y Magister en Ciencias Sociales, con mención en Educación Bilingüe y Lenguas Indígenas, por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO (Ecuador). Integrante del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Docente en las universidades Antonio Ruiz de Montoya (UARM) y Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Lima-Perú. Con especialidad en Sociolingüística y Antropología Lingüística, Etnografía de la Comunicación y Análisis de Discursos, tiene amplia y sólida experiencia en investigación con poblaciones indígenas en Argentina, México, Perú, Bolivia y Ecuador en temas de Educación Intercultural Bilingüe.

güe, Educación Técnica Vocacional, Educación Superior, Lengua e Identidad, Interculturalidad, Migración y Patrimonio Cultural.

Maidana, Carolina Andrea

Licenciada en Antropología (2005) y Doctora en Ciencias Naturales (2012) por la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeña como docente en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y como investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) de la UNLP. Tiene experiencia en el análisis de las migraciones rurales-urbanas, la diversidad y la desigualdad que conforman las grandes urbes, la población indígena migrante a las ciudades y los aspectos materiales y simbólicos de los procesos de territorialización; ha trabajado específicamente sobre la relación entre migración, parentesco y territorio. Actualmente se desempeña como investigadora de línea: “Identidad, etnicidad, interculturalidad. Indígenas en ciudad”.

Pereira, Walmir

Graduado en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), magister en Antropología Social por la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC) y Doctor en Estudios Históricos Latinoamericanos por la Universidad del Valle del Rio dos Sinos (UNISINOS). Antropólogo/sociólogo de la Secretaria de Cultura de Rio Grande do Sul. Profesor del Centro de Ciencias Humanas de la UNISINOS. Tiene experiencia en el área de Políticas públicas, con énfasis en Cultura, Educación y Salud Indígena, actúa principal-

mente en los siguientes temas: pueblos indígenas, patrimonio cultural, diálogo intercultural e interdisciplinaridad.

Pinal Villanueva, María

Estudiante avanzada de Antropología en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. Realizó la Pasantía “Pueblos indígenas, representaciones sociales y políticas públicas” en el marco del proyecto acreditado “Pueblos Indígenas: Presencias y demandas. Aportes de la antropología al tratamiento de la interculturalidad” bajo la dirección de la Lic. Carolina Maidana y la codirección de la Dra. Liliana Tamagno en el Laboratorio de Investigación de Antropología Social (LIAS). Participó en el proyecto de extensión de la Facultad de Ciencias Naturales de la UNLP “Síntesis entre saber popular y saber científico: El estudio del Patrimonio y el intercambio de saberes como medio de difusión y construcción del conocimiento científico”. Actualmente reside en Anillaco, La Rioja.

Rodriguez Barreto dos Passos, Lilianny

Graduada em História pela Universidade Federal de Santa Maria e mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná, onde atualmente é doutoranda em Antropologia. Trabalhou na Equipe da Coordenação da Educação Escolar Indígena e na Coordenação da Educação das Relações Étnico- Raciais, do Departamento da Diversidade, Secretaria do Estado da Educação do Paraná. Desenvolve pesquisa na área de Etnologia Indígena, Patrimônio Imaterial, Museus e Coleções etnográficas.

Silvestri, Luciana Carla

Becaria post-doctoral en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (CCT- Mendoza), Argentina. Ha sido investigadora de la Cátedra UNESCO de Territorio y Medio Ambiente de la Universidad Rey Juan Carlos (España). Es Representante argentina en el Comité de Naciones Unidas para el Centro de Intercambio de Información sobre Acceso y Participación en los Beneficios y Miembro del Grupo Especial de Expertos Técnicos sobre Biología Sintética (Convenio sobre la Diversidad Biológica (Canadá). En el pasado representó a España ante Naciones Unidas y ante la Unión Europea en el marco de las negociaciones del Convenio sobre la Diversidad Biológica y el Protocolo de Nagoya. Posee un Doctorado en Derecho (Universidad Rey Juan Carlos, España) y una Maestría en Ciencias, Política y Gestión Ambiental (Universidad de Manchester, Reino Unido y Universidad de Lund, Suecia). Es abogada (Universidad de Mendoza, Argentina). Se especializa en: derecho y política ambiental, biodiversidad, negociaciones internacionales sobre medio ambiente, acceso a recursos genéticos y conocimientos tradicionales asociados a la utilización de la biodiversidad.

Soares, Mariana de Andrade

Graduada em História (1998), fez mestrado (2001) e doutorado (2012) em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. Desde 2002 atua como antropóloga na instituição oficial de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) no Rio Grande do Sul, exercendo a Coordenação Estadual da execução de projetos e programas de etnodesenvolvimento, das esferas estadual e federal, em todas as áreas Guarani, Kaingang e Charrua. Como antropóloga fora da academia tem atuado há mais de uma década na mediação entre povos e comunidades tradicionais e agentes públicos,

a fim de garantir os direitos constitucionalmente assegurados no que se refere a políticas públicas interculturais.

Voscoboinik, Nadia

Licenciada en Antropología, integrante del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNyM) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) - Argentina. Se desempeña como Becaria Tipo A de la UNLP y Tesista de Posgrado en Ciencias Sociales de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHyCE) - UNLP.

"En América Latina en general, las demandas de los pueblos indígenas se han traducido en significativos avances en la normativa que atiende su situación. No obstante, estos reconocimientos de derechos coexisten con otras políticas que constantemente los vulneran. Ejemplo de ello son las caracterizadas como "extractivistas", que promueven y convalidan la apropiación y destrucción de la naturaleza a partir de la expansión de las fronteras productivas, la construcción de obras de infraestructura y las reconversiones socio-económicas de espacios antes considerados "improductivos". En este escenario el patrimonio biocultural aparece como fundamento de la lucha por la efectivización de derechos y son los conocimientos y saberes indígenas, sus lógicas y sus cosmovisiones las que nos instan a establecer un diálogo intercultural con el conocimiento hegemónico, con las representaciones y prácticas de la tradición occidental en las que se fundan tanto las normativas como las políticas a ellas vinculadas".