

(NEO) INDIGENISMO ESTATAL Y PRODUCCIONES INDIGENAS EN ARGENTINA (1985-1999)

CLAUDIA BRIONES e MORITA CARRASCO
Universidade de Buenos Aires

Contexto neoindigenista

Con la incorporación de los derechos indígenas a la Constitución Nacional reformada en 1994, el Estado argentino empieza a dar señales de querer modificar los términos de su relación con los pueblos indígenas. Tanto el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos originarios como la garantía de respetar su identidad, el reconocimiento de la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan, marcan un cambio sustantivo no sólo respecto de la constitución anterior, sino también de las leyes indigenistas vigentes (Altabe et al. 1995; Carrasco, 2000a; Gelind, 1999).

En efecto, luego de la recuperación de la democracia, las leyes nacional y provinciales que comienzan a dictarse desde mediados de los 80's interpelan al indígena como sujeto carenciado que, por estar al margen de los procesos socioeconómicos y culturales de la Nación, necesita asistencia y protección estatal (Gelind, 2000). El nuevo marco constitucional lo construye, en cambio, como sujeto colectivo con pleno derecho, entre otros, "a participar en la gestión de los recursos naturales y demás intereses que los afecten" (Artículo 75, inciso 17, Constitución Nacional).

Independientemente de esta transformación de marcos jurídicos, la práctica estatal conserva aún un tinte netamente neoindigenista. Queremos con esto aludir a prácticas que renuncian, en lo explícito, a un proyecto de asimilación vinculado al indigenismo clásico, pero concretan, en los hechos, estilos restringidos de consulta y participación indígena. Prácticas asimismo

que, imbuidas de un proyecto de nivelación de sujetos económicamente sumergidos o “ciudadanos incompletos”, buscan promover su desarrollo en base a actitudes paternalistas.

Este neoindigenismo instala así un pseudo-reconocimiento, en el sentido de arrogarse la prerrogativa de interpretar las “verdaderas necesidades” de la gente, como necesidades a ser organizadas, tuteladas y resueltas la mayor parte de las veces por agentes externos. Desgraciadamente, esta representación del indígena como sujeto indigente que requiere que – al menos, por el momento – otros hablen por él, no es patrimonio exclusivo de la praxis estatal. Se advierte también en programas para poblaciones vulnerables, en líneas internacionales de ayuda y asistencia humanitaria, y en el accionar de grupos y ONG’s de apoyo, técnicos y asesores, incluidos los antropólogos.

Por otra parte, el bajo compromiso estatal con la implementación de una política indígena se pone de manifiesto con la tardía conformación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), la oscilación de su partida presupuestaria, su no descentralización y la no integración hasta el día de la fecha del Consejo de Coordinación integrado por representantes indígenas, tal como manda la ley de su creación, sancionada en 1985 y reglamentada en 1989. Así, las actividades desarrolladas por este organismo desde su creación tuvieron a los indígenas más como solicitantes y destinatarios de apoyo que como partícipes autónomos en la toma de decisiones.¹

Más allá del compromiso y la ideología neoindigenista estatal, lo cierto es que también se advierte, desde mediados de los 80’s, un progresivo y sostenido proceso de organización indígena que ha ido conquistando la esfera pública, haciendo visible a escala nacional sus reivindicaciones.

Autores como Iturralde (1997) destacan las paradojas propias de estos procesos, en lo que respecta a articular las demandas de las bases en una plataforma política que contenga experiencias dispares. Autores como

1. Nos referimos concretamente a actividades como la participación en procesos de expropiación de tierras; otorgamiento de becas; mediación en conflictos que han tenido como partes a indígenas y gobiernos provinciales; tareas de difusión y sensibilización acerca de la realidad indígena del país; financiación de proyectos de desarrollo de pequeña escala en comunidades indígenas; tramitación de personerías jurídicas comunitarias; o la elaboración del registro nacional de comunidades indígenas. Excluimos de esto la gestión del apoyo económico para llevar a cabo el Programa de Participación Indígena y el Foro Patagónico que se examinan en el acápite siguiente, en tanto ambos emprendimientos tuvieron a los indígenas como promotores y organizadores netos.

Jackson (1995 y 1996) señalan los riesgos de folclorización cultural que corren las organizaciones cuando intentar hacer pública y accesible dicha plataforma. Veber (1998) por su parte, discute el concepto de agencia inducida como marco desde el cual entender márgenes de maniobra indígena sujetos a múltiples condicionamientos. Todos estos autores alertan a su vez, sobre el peligro de que, con su internacionalización, la lucha indígena quede entrampada en agendas que, en vez de ser propias, sean fijadas por organismos gubernamentales y no gubernamentales, nacionales e internacionales, que intervienen como parte necesaria y activa en el proceso de reconocimiento y efectivización de los derechos indígenas.

Nos interesa ponderar estas opiniones, analizando prácticas organizativas que han operado a niveles tanto nacionales y provinciales de gestación de dirigencias representativas y reivindicaciones compartidas, cuanto locales en lo que hace a la viabilización de los reclamos específicos.

Foros y Programas indígenas a niveles nacional y regional

El Programa de Participación de los Pueblos Indígenas (PPI)

En mayo de 1996 y contando con asistencia financiera del gobierno nacional, se puso en marcha en todo el país una movilización panindígena, el Programa de Participación de los Pueblos Indígenas (PPI). Su objetivo principal era que

los pueblos indígenas a partir de su participación protagónica aporten los criterios y pautas que debe cumplimentar el estado para hacer efectiva la operativización del artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional.

En un comienzo el PPI surgió como respuesta indígena a la existencia en el Congreso de la Nación de algunos proyectos de leyes indigenistas, proyectos elaborados sin consulta ni participación de los afectados. Por lo tanto el PPI vino, en parte, a suplir el “olvido” de los legisladores y, en parte también, a coordinar los esfuerzos de un activismo indígena que había probado ser muy eficiente durante los debates constitucionales de 1994. Por

tanto, aunque el proyecto del PPI fuera diseñado por asesores jurídicos,² el propósito-eje sobre el que se estructuró la metodología de trabajo fue enfáticamente focalizado en la “participación protagónica” de dirigentes o referentes comunitarios quienes, por lo general, no tienen la oportunidad de intervenir en los debates políticos a escala nacional. Se pretendía captar así el punto de vista indígena sobre la ley a elaborar y, de paso, alentar la formación de una “nueva” dirigencia que había comenzado a dar sus primeros pasos en los cuatro meses que duró la convención constituyente de Santa Fe.

Fiel a este espíritu de pedagogía política y a fin de lograr la más amplia y activa participación, el programa se desarrolló en cinco instancias de trabajo colectivo a nivel comunitario, zonal, provincial, regional y nacional. En cada una de ellas se procuraba recuperar y sistematizar la diversidad de situaciones, opiniones, puntos de vista y propuestas que deberían quedar plasmadas en una futura ley que involucrara a todos los pueblos participantes. Las reuniones se parecían bastante entre sí: los asistentes, divididos en grupos, hacían diagnósticos sobre su situación actual y hurgaban en el pasado tratando de encontrar explicaciones. Por último se formulaban propuestas y demandas al estado y la sociedad no indígena. Las conclusiones de cada encuentro servían como punto de partida para la reunión en la siguiente instancia. Así, como filtrados por un embudo, años de opresión, acoso y sufrimientos acallados salían a la luz.

En el mes de septiembre de 1997, se realizó en Buenos Aires el Foro Nacional de los Pueblos Indígenas, con la participación de 167 delegados de los 18 pueblos originarios que hoy habitan en Argentina. Su cometido central fue ahondar en la discusión y consensuar los aportes efectuados en las instancias previas. Empujados por la ocasión inédita de reunirse por primera vez pueblos con una experiencia histórica compartida pero hasta el momento desconocidos entre sí, la oportunidad de hacer uso del espacio jurídico conseguido con tesón se aprovechó hasta sus máximas consecuencias. El foro no ahorró denuncias y reproches, tanto a la conquista española como al estado nacional y la sociedad no indígena. Mientras tanto, una conciencia panindígena iba forjándose por contraste:

2. En su elaboración trabajaron los abogados de la Asesoría Jurídica del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) de la Iglesia Católica, los mismos agentes externos que asesoraron a los representantes indígenas durante las deliberaciones de los constituyentes en Santa Fe.

Toda nuestra concepción cultural de equilibrio social, como autogestión y desarrollo comunitario, ha sufrido desde hace más de 500 años la imposición de una cultura llegada desde Europa y ajena a nuestros principios. Esta cultura basada en el individualismo, el egocentrismo, la codicia, la soberbia y el racismo depredador ha condenado a los Pueblos Indígenas a la marginación y dominación.

Los debates se extendieron por una semana al cabo de la cual se presentó un documento al Congreso de la Nación, para que los parlamentarios hicieran uso de las atribuciones conferidas en el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional.³

El documento consta de tres capítulos. En el primero se ofrecen los fundamentos generales que, según sus autores, constituyen el eje de la relación entre pueblos indígenas y estado. Allí se expresan, por una parte, las características del sistema sociocultural indígena global, su relación espiritual y de respeto por la tierra y sus recursos; se destacan también los valores de democracia, solidaridad y armonía con todos los seres que pueblan el planeta. Por la otra, se confronta con una “cultura de muerte introducida por los europeos”, junto al papel equivocado que han jugado “los métodos de evangelización, al prohibir nuestra espiritualidad y fomentar el desprecio por nuestra cultura”. En este contexto – sigue el documento – emerge “nuestra sociedad, democrática de plena participación, con autoridades sabias que orientan un desarrollo comunal despojado del individualismo y codicia material, frutos del egoísmo.” Desde aquí se reclama que:

Los pueblos indígenas, para preservar, fortalecer y perpetuar su identidad, necesitamos existir como Pueblos, sea en la zona rural o en la urbana, con territorio, lengua, vivienda, salud, cultura y cosmovisión, que nos dignifican como seres humanos. Negar estos derechos preexistentes es atentar contra nuestra identidad y es mantener una sutil y controlada política etnocida.

Por último, se describe el marco jurídico nacional vigente que sigue siendo incumplido aún por las mismas autoridades estatales, quienes así cometen discriminación por omisión, según la ley nacional 23592. Seguidamente se expresan, en forma sintética, las reivindicaciones y demandas indígenas en cuanto a *territorios y tierras, identidad y cultura, recursos naturales, desarrollo y producción y servicios del estado*.

3. El documento completo puede consultarse en Carrasco, 2000a.

(NEO) INDIGENISMO ESTATAL Y PRODUCCIONES INDÍGENAS

El capítulo dos resume las propuestas que, como Pueblos Indígenas, le hacen al Estado. Culturalistas algunas, asistencialistas otras, reivindicativas la mayoría, ellas son consideradas el piso mínimo de las demandas que deberán satisfacerse para construir a futuro una nueva relación entre Pueblos Indígenas y Estado Argentino.

En evidente intertextualidad con el proyecto de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, un primer conjunto de estas propuestas se ancla en “el derecho de autonomía propia de los Pueblos Indígenas”. En tal sentido se exige participación política en todos los asuntos que los incumben y se reclama la no intervención del Estado en los problemas internos de las comunidades. Tal exigencia se complementa con la demanda de reconocimiento a “nuestras autoridades (*cacique, mburuvicha, niyat, lonko, principales, otros*),” y el respeto a “los modos, leyes y formas de organización de cada Pueblo Indígena”. Solicitan que este respeto sean la base de la futura reforma legal, a fin de reconocer una personería jurídica

de carácter indígena, fundada en el derecho propio, pluricultural, consuetudinario, originario y natural, según las pautas culturales de cada pueblo y/o comunidad, que no generen normas rígidas y de imposición, además deberá ser de carácter público.

Este capítulo desarrolla también las demandas indígenas en materia de territorio, identidad y cultura, educación bilingüe intercultural, recursos naturales, desarrollo y producción. Se detallan finalmente los servicios estatales que se solicitan.

Es interesante resaltar que, en el apartado dedicado a “formas de reconocimiento de la identidad”, se alude en primer término a la obligación del estado de hacer efectivo, mediante la entrega de los debidos títulos de propiedad, el reconocimiento a la posesión y propiedad de las tierras y territorios con plena participación indígena en el proceso. Durante las discusiones grupales se había enfatizado que “sin territorio, no puede existir nuestra identidad como pueblo indígena”. Por lo cual, en términos de respeto a la identidad cultural, se debía comenzar haciendo efectiva la propiedad de los territorios indígenas.

Ahora, si para los estados nacionales el territorio “contiene” una comunidad jurídicamente distinguible como ciudadanía del mismo, y se define según criterios políticos de soberanía sobre un espacio donde ejercer el monopolio de la fuerza pública, para los participantes del PPI los territorios indígenas se conforman en base a fundamentos míticos/religiosos,

económicos y políticos. De acuerdo con la visión de los Mbyá-guaraní en la reunión provincial de Misiones:

el espacio donde se realiza la vida indígena es un lugar sagrado porque en ella está el cementerio donde están enterrados sus antepasados. Tener la tierra para nosotros es tener vida porque nos da la vida. Una vez que sea entregada la tierra a nosotros, todo lo que está arriba y abajo de la superficie de la tierra pertenecerá al dueño. Para que nadie toque, porque para los indígenas la tierra es sagrada. Cuando nosotros decimos que la tierra es buena decimos YVY PORA que significa tierra sin mal. Porque la tierra sustenta a nuestros hijos y a nuestra cultura. Allí enterramos a nuestros muertos, por eso es también lugar sagrado.

Pero, también abarca sentidos complejos de una experiencia histórica compartida y un derecho humano inalienable: el derecho a la libredeterminación de los pueblos:

somos los primeros habitantes, somos milenarios de esta tierra, por eso las tierras que deben entregarnos son las que ocupamos tradicionalmente (...) porque los pueblos indígenas existían antes de las guerras y ocupaban todas sus tierra (...) Tierra es distinto de territorio. Territorio es el agua, el aire, el suelo, el subsuelo. Entonces todo esto debe asegurarse, así se hablará de pueblo (PPI, 1997).

Así, simultáneamente a los debates sobre condiciones de vida, identidad y derecho al territorio, en las reuniones del PPI se fue entramando un concepto de pueblo, como síntesis de unidad en la diversidad de identidades culturales particulares:

Cuando nosotros hablamos de colono hablamos de tierra apta y suficiente, nos referimos a uno. Pero acá nosotros estamos peleando por nuestros hermanos, no estoy hablando de uno, no estoy peleando por ser colono, estoy peleando como un pueblo. No yo, todos mis hermanos ... esto va dando espacio para que una cultura viva (PPI, 1996).

Pese a lo cual, no deja de llamar la atención que, en el acápite “Territorios y tierra”, a la par de formular exigencias durísimas al estado, se planteasen las bases de una ideología indígena de “auténtica” representatividad – nacio-nal –, como si la “unidad” del movimiento indígena en Argentina fuese, al menos por el momento, un asunto conflictivo y muy probablemente difícil de alcanzar:

(NEO) INDIGENISMO ESTATAL Y PRODUCCIONES INDÍGENAS

Se conformará una organización que arranque desde las bases o comunidades para que sea representativa y activa y así solucionar el tema de tierras y territorios. La organización debe constituirse desde las bases. Se aclara que tanto las organizaciones como las asociaciones indígenas no podrán atribuirse la representatividad de las comunidades de los Pueblos Indígenas sin su expreso consentimiento

Resulta aún más paradójico que el capítulo 3 – “Recomendaciones” – que se presenta como cierre del documento final, suscriba como demanda global la solución urgente de algunos conflictos puntuales, entre otros los de Pulmarí y Lhaka Honhat, tratados en la sección III.

Foro Indígena Patagónico

Durante 1997 y en el marco de un programa de capacitación de indígenas en la producción de proyectos de desarrollo financiado por el Banco Mundial,⁴ los coordinadores indígenas de la región sur (miembros de la Coordinación de Organizaciones Mapuche “Taiñ KiñeGetuam”) tuvieron la iniciativa de aprovechar la ocasión para conformar un foro de debate con los representantes de organizaciones y comunidades de los Pueblos Mapuche, Tehuelche y Selk’nam/Ona. El propósito fijado fue el de discutir y definir la posición de estos pueblos frente a la pendiente reglamentación del artículo 75, inc. 17 de la Constitución Nacional, dando así cabida a la opinión de algunos dirigentes y representantes que, por distintas razones, no habían participado del PPI.

Si prestamos atención al documento final que reflejara las conclusiones a las que se arribaron luego de una reunión mantenida en La Pampa entre el 12 y el 14 de diciembre de 1997,⁵ resulta interesante reparar en cómo la dinámica de trabajo propuesta apuntó a discutir, punto por punto, el inciso constitucional a partir de preguntas motivadoras que, según el documento, buscaban anclar y llenar de contenido los términos jurídicos mediante un “intenso, rico y fraterno debate donde el conocimiento indígena no tuvo ningún tipo de condicionamiento, más que la orientación política y filosófica de nuestras Autoridades Originarias.”

4. Este programa se llevó a cabo en tres regiones del país (Noreste, Noroeste, y Sur) y tuvo como contraparte estatal al Centro Nacional de Organizaciones Comunitarias (CENOC).

5. Documento transcrito en su totalidad en Carrasco, 2000a.

Habida cuenta de la imposibilidad de agotar aquí el análisis de un extenso documento, nos limitaremos fundamentalmente a señalar en este apartado la forma en que fue enmarcada la discusión de las comisiones de trabajo, y algunos de los aspectos que se fueron enfatizando.

El cometido de la Comisión 1 – abocada a debatir qué significa “reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos y garantizar el respeto a su identidad” – era trabajar en torno a las siguientes cuestiones: (a) si reconoce que existimos miles de años antes que el Estado, ¿por qué se impone la nacionalidad de “pueblos indígenas argentinos”?; (b) ¿cómo fundamentamos por qué somos PUEBLOS NACIONES Indígenas?; y (c) la “diversidad cultural” como fundamento para lograr un Estado plurinacional y pluricultural donde todos los Pueblos Originarios de Argentina sean reconocidos con plenos derechos.

El propósito de la Comisión 2 – encargada de examinar los alcances del “derecho a una educación bilingüe e intercultural” – apuntaba a elaborar sobre: (a) distintas etapas que tuvo la Educación Estatal (Uniformante, Integracionista, Bilingüe e Intercultural); (b) ¿existe un Sistema Educativo Indígena? ¿Cómo está organizado?; y (c) ¿cómo se entiende la Interculturalidad desde nuestro kimvn / conocimiento propio?

Teniendo como meta analizar qué significa fijar como atribución del Congreso la de “reconocer la personería jurídica de sus comunidades”, la Comisión 3 discutió fundamentalmente sobre dos ejes. Primero, la Personería Jurídica como instrumento de organización para los indígenas y como instrumento de control desde el Estado. Segundo, se trabajó en torno a la preguntas: “¿existe un concepto de derecho indígena, sistema de Autoridades Originarias y normas propias? ¿Personería Jurídica Pública o Privada? ¿Personería Jurídica COMUNITARIA o como PUEBLOS?”

Le cupo en cambio a la Comisión 4 centrarse en el tratamiento de la provisión que establece “la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan, regulando la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano.” Su labor estuvo articulada en base a los puntos: “(a) ¿los Pueblos Originarios demandamos tierra o Territorio?; (b) ¿entrega de tierras aptas y suficientes significa restitución territorial”?; y (c) “¿qué es desarrollo para el Estado? Y ¿qué es desarrollo para los Pueblos Originarios?”

Por último, la Comisión 5 tenía que definir qué implica “asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten”, en base a la toma de posiciones frente a los interrogantes:

(NEO) INDIGENISMO ESTATAL Y PRODUCCIONES INDÍGENAS

(a) ¿qué significa participación? Es ¿consulta? ¿consentimiento? ¿información?; (b) ¿en relación a qué (al uso del espacio territorial?, a su explotación? a la participación en las ganancias?) y sobre qué recursos (de la superficie?, subterráneos?, genéticos?, conocimientos y prácticas?) se define esa participación?; y (c) ¿cómo relacionamos la propuesta sobre este punto con nuestro concepto cultural ideológico de convivencia y defensa de nuestro Waj Mapu (territorio)?

Así, además de denunciarse que “el Estado, para evitar el reconocimiento de la existencia de las Naciones Originarias y nuestro derecho al Territorio, recurre a una ficción jurídica afirmando que existe un solo Pueblo llamado Argentino”, se concluyó que:

...el reconocimiento fundamental es que el Estado asuma la realidad plural de su sociedad. Abandonar la idea uniformante de estado monocultural, porque eso atenta contra la diversidad cultural que se declama en los discursos. Hoy no existe relación de respeto entre Estado Pueblos Originarios porque el primero manipula esta posibilidad, reduciendo nuestra condición de PUEBLO a denominaciones como “etnia”, “minoría”, “reserva”, “tribu”, “agrupación”. Limitar y aislar nuestra existencia genera los conflictos actuales y lo que vendrán.

Paralelamente a caracterizar a la educación estatal como “integracionista”, “rígida” y “estancada”, “elitista”, “etnocéntrica”, y “monocultural”, se insistió en que la misma genera desarraigo, al anular el conocimiento familiar que llevan los niños a la escuela y que “proviene de su tuwun origen”. Partiendo de una reflexión metacultural sobre qué significa la “cultura indígena”, se afirmó también que en el contexto actual de las relaciones entre el estado y los pueblos originarios, una interculturalidad verdadera es aún imposible.⁶

6. En este último sentido, sostiene el documento, “interculturalidad es ‘entre culturas’. Entendiendo la cultura como los elementos que definen la identidad de un Pueblo, no el manipuleo de esa identidad relacionando la cultura con elementos folklóricos o ligados a los ‘usos y costumbres’, como sólo prácticas tradicionalistas. Cultura debe ser entendido en todo su contenido. No existe la ‘cultura originaria’ sin los elementos que la constituyen: idioma propio Mapudugun; normas y principios Nor y Az que orientan su existencia; autoridades originarias Lonko Werkén Pillán Kusc; y el control del espacio físico Waj Mapu/Territorio donde desarrolla y proyecta su vida autónoma. Estos son los derechos fundamentales que hoy son negados a los diversos Pueblos Originarios por el Estado Argentino. Por ello no es posible aún poner en práctica la verdadera Interculturalidad.”

A su vez, luego de enfatizarse que “cada una de las normas jurídicas que hoy se han aprobado en el ámbito regional, nacional e internacional son medidas externas, aprobadas sin nuestra participación ni nuestro consentimiento”, se instó a “desarrollar la capacidad de juzgar y *dictaminar hasta qué* punto el derecho positivo estatal interfiere y reprime el ejercicio de nuestro derecho propio, el AD y NOR MOGEN (énfasis en el original).” En este marco, se destacó la importancia de recuperar el uso de la lengua indígena⁷ y de concretar la restitución territorial.⁸

En suma, puede verse como logro del Foro Patagónico el de que cada uno de los puntos que los constituyentes aprobaron en base a imágenes genéricas de los indígenas y de las responsabilidades del estado frente a ellos comenzaran a ser hablados desde otro lugar. A este respecto, debe tenerse en cuenta que el llamado “conflicto de Pulmarf” que tratamos a continuación constituyó un ámbito de reflexión y aprendizaje que permitió que los organizadores de este Foro resignificaran y ampliaran la referencialidad de muchos conceptos, como los de “pueblo”, “autonomía”, “territorio”, “democracia” y “estado”.

En todo caso, el punto a enfatizar aquí es que, si algo tienen de importante las experiencias del PPI y el Foro Patagónico es haber dado visibilidad pública y proyección nacional a los pueblos indígenas y algunos de sus dirigentes. Aún con mezclas y contradicciones internas, lo que se puso de relieve es que, más allá de las diferencias, comienza a verse en Argentina un nuevo actor político. Sin dejar de hacer reclamaciones a un estado benefactor que ya no existe, este actor colectivo comienza a impulsar la construcción de un nuevo escenario donde poder montar una coreografía distinta, basada en la combinación de autonomías indígenas y políticas estatales. Así, paralelamente a lo apuntado respecto del lobby indígena en la

7. Respecto de la importancia de la lengua indígena, el documento comenta: “Nuestros Lonko nos repetían: ‘Hablamos en Mapuzugun para que exista cabal comprensión de nuestra demanda de restitución territorial. Hablamos en Mapuzugun para que el Wallmapu recupere su orden. Hablamos en Mapuzugun para que el Wallmapuche sea el espacio que nos contenga’.”

8. Según el documento, esta meta se vincula con que “lograr la restitución territorial (...) significa restablecer la fuente del derecho Mapuche, el Mapuzugun. Restitución. Territorial (...) significa recuperar los espacios donde se desarrolla ese conocimiento, el Gellipuwe, el Paliwe, el desarrollo equilibrado del Ixofill Mogen. La restitución Territorial permitirá restablecer nuestra propia institucionalidad: nuestro Ad y Nor Mogen. las normas de justicia y de derecho que asegure la continuidad cultural autónoma de los Pueblos Originarios Mapuche, Tehuelche y Selk'nam Ona.”

Asamblea Constituyente, hay que destacar que ambas experiencias de gestación de acuerdos y de una conciencia pan-indígena abrevan en luchas puntuales que alcanzaron gran difusión en la prensa nacional e internacional.

Dos reclamos

El Territorio Wichi Unificado

Cansados de no ser escuchados por el gobierno de la provincia de Salta y luego de un intento fallido de amparo judicial en agosto de 1996, cinco pueblos cazadores recolectores nucleados en la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat (Carrasco y Briones, 1996) resolvieron llamar la atención de las autoridades ocupando pacíficamente el puente internacional – en construcción, entonces – entre Misión La Paz (Argentina) y Pozo Hondo (Paraguay).⁹ Con posterioridad a esta movilización y durante una estadía del presidente argentino en Europa, varios diarios de amplia circulación y prestigio allí exhibieron la foto de una mujer indígena con su hijo en brazos debajo de la cual se podía leer: “Pregunte al Pueblo Wichí, Señor Menem, si hay justicia en Argentina”.

El impacto que estos dos sucesos generaron al interior de la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat vino a consolidar un proceso de organización política que había comenzado doce años antes, cuando un grupo de jefes de aldea resolviera oponerse a un programa gubernamental de entrega de parcelas comunitarias. Un breve documento de no más de una página fue la piedra de toque que desencadenó la construcción de una autoimagen que

9. En agosto de 1996, ante la negativa del gobierno de la provincia de Salta de reunirse con la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat para discutir la falta de estudios de impacto ambiental previo a la construcción de un puente internacional y las rutas conectadas a él, sus dirigentes decidieron protestar ocupando pacíficamente el puente hasta que el gobernador aceptara sentarse a hablar. Además de las construcciones estaba en juego la propiedad del territorio reclamado por la Asociación, cuya titulación habíase ratificado por dos decretos provinciales que aún hoy siguen incumplidos. Luego de 23 días, la medida se levantó con la promesa gubernamental de regularizar la situación en el plazo de 30 días.

con el tiempo se cristalizaría en un concepto novedoso para ellos: el territorio.¹⁰

En ese documento, se demandaba una superficie sin subdivisiones internas bajo un título único, para toda la población indígena residente en el lote fiscal 55. Ubicado en la frontera con Bolivia y Paraguay, sobre la margen derecha del río Pilcomayo, se trata de una zona devastada por la acción del ganado vacuno introducido a principios del siglo XX por pobladores no indígenas. En otro trabajo hemos analizado la construcción polisémica del “territorio único” (Carrasco, 2000b), por lo que aquí sólo haremos referencia al modo en que la lucha por la recuperación de ese territorio promovió el desarrollo de una autoimagen entre los miembros de Lhaka Honhat como pueblo indígena portador de una conciencia social apropiada al contexto jurídico político en que se desenvuelve su vida cotidiana.

Enfrentados localmente a los pobladores criollos en su competencia por el uso del ambiente y a las autoridades del gobierno provincial por el incumplimiento de los acuerdos firmados, la Asociación desplegó toda clase de estrategias en lo político, judicial, mediático, para denunciar lo que estaba pasando en los lugares de las distintas comunidades-miembro. Así, lo que empezó como una organización política coyuntural para la obtención del título de propiedad, se comienza ahora a plantear como unidad en la lucha para la protección de los recursos naturales que son su alimento y en defensa de “*lhaka honhat*” (nuestra tierra). En este sentido, la conciencia del valor de los recursos naturales y la necesidad de defender el territorio de las agresiones externas ayudó a consolidar un frente común y una nueva imagen reemplazando la vieja autoimagen fragmentada de “la tolería de”, “la gente de” o “la raza tal” por la de “Asociación Lhaka Honhat”.

Poco entrenados en la elaboración de auto-categorías que los definan, y más acostumbrados a verse como “razas” o como “pobladores” cuando hablan de sí ante no indígenas, los dirigentes de Lhaka Honhat han ido lenta pero decididamente modelando una noción de pueblo que los envuelve a todos. Aunque todavía persistan algunos líderes comunitarios que prefieren, en confianza, seguir usando con no poco orgullo el vocablo “raza”, la gente común en las comunidades se presenta ante “los de afuera” como pueblo

10. Pensamiento indígena y declaración conjunta 24-6-84.

indígena con una “cultura” diferente. Cada pueblo, dicen, tiene su cultura y todos tenemos “cultura como pueblo indígena”.

Pero qué es la cultura para ellos? Una forma resumida de representar su modo de subsistencia material, su medio ambiente natural como esencial para ella y sus instituciones sociales. Una forma de ser y hacer cosas que confronta con la manera en que los “*ahatai*” (no indígenas) hacen “sus” cosas. Es, asimismo, pensamiento y enseñanza que se expresa en el uso de un idioma propio que da sentido de pertenencia y conciencia a sus hablantes al tiempo que excluye a los ajenos. Así, en tanto “cultura de los pueblos indígenas” ella es un poderoso instrumento para la acción política ya que tejiendo una extensa red de lazos parentales y asociativos con todos los miembros de la Asociación, sin importar su pertenencia étnica – wichi, chorote, chulupí, toba, tapiete –, autoriza alianzas con otros “hermanos” indígenas asentados en Paraguay o Bolivia, para la defensa colectiva de sus derechos a la tierra. En esta dirección ya se han realizado varios encuentros regionales a fin de crear un frente común de oposición a los planes de integración que los gobiernos desean llevar a cabo en el marco del MERCOSUR.¹¹

La gestación de la idea de Pulmarí como Territorio Indígena Protegido

En mayo de 1995, adquiere visibilidad pública un reclamo Mapuche de tierras en la zona de Pulmarí (Departamento de Aluminé, Neuquén). La ocupación de la sede de la Corporación Interestadual Pulmarí (CIP) por familias indígenas de distintas comunidades de la región busca, en lo inmediato, llamar la atención sobre actos de corrupción administrativa que

11. ABC Color, 1999: “En el foro empresarial del III Encuentro de Zicosur, el concejal indígena Severo Flores, del distrito de Mariscal Estigarribia, solicitó a nombre de más de 130.000 indígenas del Chaco sudamericano la participación de los nativos en los proyectos de desarrollo regional. Flores habló en nombre de 8 comunidades indígenas de Boquerón, 10 pueblos indígenas del sur boliviano y unas 35 comunidades de la zona del Pilcomayo, lado argentino. Dijo que “ el reclamo de regularización de tierra, que existe ya desde hace 35 años por parte de la Asociación de Comunidades Aborígenes ‘Lhaka Honhat’, no están consiguiendo, por parte del gobierno provincial de Salta.” También reclamó seguridad jurídica para los “hermanos Weenhayek” de la región del Pilcomayo en Bolivia, para los “hermanos” guaraní yoseño y ayoreo “que hoy están siendo atropellados por las empresas petroleras multinacionales”.

demoran “el crecimiento socioeconómico del área de frontera Sur de la Provincia del Neuquén y, fundamentalmente, de las comunidades indígenas de dichas zonas, Catalán, Aigo, Puel y Currumil,” ordenado por el art. 3 del decreto 1.410 de 1987 de creación de la CIP.¹² Solicitan concretamente que se investiguen supuestos ilícitos. Entre ellos, el cobro de tasas (incluso en animales o especies) que hace la CIP por el uso indígena de pastos o la recolección de leña y piñón; el pago en negro y despidos al reducido personal de la CIP, entre quienes se encuentran empleados mapuche; la entrega de concesiones forestales y ganaderas sin planificación; la cesión arbitraria de gran cantidad de tierras a un mismo particular para emprendimientos productivos; la negativa a brindar informes contables y financieros sobre los fondos de la CIP; así como la inconsulta declaración de “reservas turísticas”, todo lo cual parecería apuntar a un intento de privatización de las 112.000 hectáreas que componen la zona de Pulmarí.

Hemos reseñado en otras partes los complejos ribetes y momentos de un conflicto que ha involucrado ocupaciones pacíficas de edificios públicos, movilizaciones a la ciudad capital de Neuquén, recuperación de tierras, enjuiciamientos y encarcelación de dirigentes mapuche; conflicto que ha suscitado además la intervención de legisladores nacionales y de otros pertenecientes al Parlamento Europeo o la intervención del INAI, y que ha llevado a algunos dirigentes políticos locales a interpretar este “pronunciamiento mapuche” como síntoma de pretensiones de secesión, de formación de un Estado dentro de otro Estado (Briones, 1999, Briones y Díaz, 2000, Carrasco y Briones, 1996). Lo que simplemente haremos aquí es puntualizar cómo, a lo largo de este prolongado reclamo, la noción de “tierra” se fue convirtiendo en un signo ideológico polisémico y altamente debatido, en un campo de batalla para la producción cultural, campo dentro del cual la dirigencia indígena fue procurando resignificar y ampliar la referencialidad del concepto de “territorio”, con el doble propósito de favorecer ciertas

12. Aunque el decreto sólo menciona a las comunidades de Aigo, Currumil, Catalán y Puel, los mapuche reivindican al día de hoy la incorporación de la comunidad Salazar o Niengueihual, que desde 1989 es un desprendimiento autónomo de la de Aigo, y de la comunidad Norkinko que agrupa a los pobladores mapuche de la misma zona de Pulmarí, quienes en 1995 se reconstituyen como comunidad, sobre la base de la antigua comunidad del lonko (o cacique) Catrileo, desalojada de tierras de Parques Nacionales en los años 1950.

interpretaciones y excluir otras, así como de investirlo de connotaciones propiamente indígenas.

Desde la fase inicial del reclamo hasta la actualidad, las sucesivas resignificaciones del concepto de territorio fueron apuntando a poner de manifiesto dos cosas. Primero, la noción Mapuche de *Mapu* o tierra envuelve desde lo económico, lo social y lo religioso mucho más que la cláusula hegemónica “tierras que tradicionalmente ocupan”, mediante la cual la constitución reformada propone resolver la posesión y propiedad indígena del suelo. Segundo, la noción de *Waj Mapu* o territorio resulta de, implica y permite desarrollar un sentido de “lo Mapuche” completamente diferente.

Ambas cosas fueron a su vez constantemente desarrolladas a lo largo de dos ejes. Apelando progresivamente a la retórica del derecho internacional, uno de esos ejes se centra en identificar insights políticos y jurídicos *comunes* para regular las relaciones interétnicas.¹³ El otro eje en cambio enfatiza percepciones *distintivas* que, formando parte del capital simbólico y cultural del Pueblo Mapuche, presidirían y organizarían cuestiones fundamentalmente intra-étnicas.

En este marco, la reiterada afirmación “no queremos simplemente tierras sino un territorio” producía desconfianza entre algunos no indígenas que lo interpretaban como un ataque a la soberanía estatal y los movía a acusar de agitadores políticos a los dirigentes indígenas. A su vez, el dar permanente testimonio de un vínculo especial entre los Mapuche y la tierra – o incluso mostrar que la emulación o promoción de tal vínculo podría eventualmente beneficiar a la sociedad *Wigka* o no indígena – ayudó a los líderes aborígenes a incrementar el apoyo público de audiencias Mapuche y no Mapuche, ampliando así su margen político de maniobra. Así, aun cuando la explicitación de ese vínculo formó parte del reclamo desde el principio, cada nuevo documento o comunicado Mapuche fue poniendo más y más énfasis en explicar sus connotaciones culturales distintivas, y en ir explicitando las múltiples dimensiones de significado que condensa la noción de *Waj Mapu*.

Brevemente, además de ser un ámbito atravesado por y condesador del lenguaje, la cultura y la sociedad Mapuche, la *Mapu* emerge como signo

13. En intertextualidad fundamentalmente con el derecho internacional, sobre todo, con el convenio 169 de la OIT y el proyecto de Declaración Universal de los Derechos Indígenas (Taïñ KiñeGetuam, 1995).

que involucra diversas capas de significación. Así, la *Mapu* no sólo tiene un “sentido económico” que garantiza la reproducción material del grupo.¹⁴ Se entrama también en y a través de un “sentido de lugar”, ligado a las experiencias religiosas y la espiritualidad indígena;¹⁵ un “sentido político” de control y competencia sobre recursos del suelo, el subsuelo e incluso aéreos; así como un “sentido de paisaje”, entendido como las características superficiales del medio que están significativamente relacionadas con la existencia cotidiana de un pueblo – características que presuponen y crean “la relación histórica y semántica” que los indígenas tienen con ese territorio (Gray, 1998). Ha sido justamente esta noción de *paisaje* como entrelazamiento de sitios que espacializan la historia del grupo lo que ha operado como punto clave para argumentar que la recuperación de cualquier porción de tierra no es ni da lo mismo para los Mapuche.

A partir de y para unificar estos sentidos, se comienza además a cuestionar en documentos más tardíos la idea no indígena de “desarrollo” que suele acompañar las propuestas gubernamentales de resolución del “conflicto”, y a pensar qué significaría el desarrollo sustentable desde un abordaje propiamente Mapuche. Dos elementos son centrales al momento de especificar esa diferencia. Primero, la forma en que se conciben y tratan

-
14. En términos de valorar los recursos, las diferencias resultan del hecho de que: “la mapu y sus recursos naturales nos dan vida, y tienen un profundo significado para nuestro Pueblo. No son simplemente objetos de lucro. Forman la esencia de nuestra existencia física y cultural, porque nos alimentan, nos dan salud, y nos ayudan a ser un Pueblo” (Coordinación de Organizaciones Mapuche, 1997).
15. Como lo expresa el comunicado: “Mapu – dice nuestro kinvn o sabiduría – es el lugar donde se encuentran y viven Pu Newen, las fuerzas que dan vida a la naturaleza y a la civilización mapuce; es el lugar donde los Gen [dueños] del Ko [agua], del Mawisa [cerro], del Kvruf [viento] y todos los otros gen viven juntos. Wajmapu se refiere a la cosmovisión Mapuche. Comprende todo lo que nuestra vista puede ver, como nuestros mayors lo representaban en el Kulxun [tambor ritual]. Ahí están todas las partes de la Mapu e [in the ritual drum]: Mince Mapu [“tierra de abajo”], Mapu, Wenu Mapu [“tierra de arriba”], Lafken Mapu [“tierra de los lagos” en Argentina; “tierra del mar” en Chile]. Así explicamos el ordenamiento y equilibrio de todas las fuerzas. Todas las fuerzas de los newen se complementan entre sí, se equilibran entre sí, se controlan una a otra. Cada Newen tiene un papel que cumplir, y es responsable del equilibrio del WajMapu. El hombre, el ser humano, el Ce, es otro Newen del Wajmapu. El Mapudugun [“sonido de la tierra”] o Mapucedugun [“sonido de la gente de la tierra”], el habla de la tierra, no es un lenguaje que pertenece sólo a los Ce, pues pertenece a todas las fuerzas o poderes del Wajmapu; es la manera en que todas las fuerzas o Newen se comunican entre sí” (Tañ KiñeGetuam, 1995).

los recursos naturales. Segundo, la forma de entender las “necesidades e intereses” indígenas, y el status del cuerpo social que debe ser visto como agente y beneficiario de los proyectos de desarrollo. Sobre esta base se formula la propuesta de declarar a Pulmarí “Territorio Indígena Protegido” (Coordinación de Organizaciones Mapuche, 1998), proyecto basado en el co-manejo de la diversidad cuyo estudio hoy cuenta con apoyo del Banco Mundial.

Algunas reflexiones finales

Al analizar la realidad colombiana, Padilla (1996) ha señalado que las reformas legales de los últimos años han demostrado tener algo de “caballo de Troya”. Si por una parte han coadyuvado a atemperar los efectos de una histórica discriminación social y legal que negaba a los contingentes indígenas el derecho a la visibilidad como pueblos diferenciados, han aumentado por la otra las posibilidades estatales de intervención en los “asuntos internos”, llevando entre otras cosas a normatizar el tipo de “sujeto indígena” que se construye como interlocutor esperado de ese estado. Si esto opera así en contextos que procuran poner en práctica formas de autonomía que van ligadas al reconocimiento de los derechos indígenas, mucho más aún en un caso como el de Argentina donde – disociándose de su propia retórica – las prácticas estatales perseveran en recrear un estilo neoindigenista de incorporación y participación.

Frente a esta realidad – para no dejarse absorber por ella, e incluso modificarla – los pueblos indígenas en Argentina han comenzado a transitar, con tanto esfuerzo como tesón, dos empujados caminos. Primero, han comenzado a ejercitar una sistemática reflexividad que involucra no sólo fijar posiciones frente a conceptos emanados y definidos desde marcos jurídicos no indígenas, sino también apropiarse de ellos y expandir sus posibles connotaciones a partir de experiencias propias, explicitando a la par cuestiones de praxis cultural que habitualmente forman parte más de la conciencia práctica que de la conciencia discursiva de cualquier sujeto social. Vienen por otra parte ensayando formas de organización y representación supralocal que intentan superar las sospechas de inautenticidad

o manipulación que recaen sobre líderes articulados, sospechas que a menudo procuran distanciarlos de sus bases. En ambas direcciones, no es difícil advertir para quienes vienen siguiendo desde hace muchos años los procesos de formación de comunidades y dirigencias tanto la actual sofisticación de los discursos metaculturales explícitos que van anclando qué significa ser Mapuche, Wichi o Mbya hoy, como el paulatino reconocimiento de la urgencia de emprender un diálogo intercultural entre distintos pueblos para fijar una plataforma común, sin uniformizar ni las prácticas de representación ni las concepciones involucradas.

Ahora bien, justamente por la forma en que inveterados asertos de sentido común aún construyen al indígena como indigente en términos de bienes e iniciativas, no es infrecuente que estos logros se adjudiquen a una “agencia inducida”, esto es, a acciones que – como sugiere Veber (1998: 387) – se piensan motivadas, determinadas y contaminadas por el discurso del otro dominante. No nos opondríamos al concepto de “agencia inducida” si por tal se buscara meramente significar que los pueblos indígenas y sus organizaciones disputan significados y prácticas desde adentro de una determinada hegemonía cultural. Además de ser esto lo que hace cualquier sujeto social, no hay forma de ampliar la referencialidad de prácticas y conceptos sin ponerlos en jaque desde dentro de un cierto tablero. Nos oponemos en cambio decididamente a posturas que con ello implican que las respuestas indígenas funcionan por mera reacción, no haciendo más que “copiar sin diferencia” o “dejarse seducir por” imposiciones hegemónicas. En esto, el acompañamiento de procesos de reciclado de conceptos hegemónicos muestra que un concepto de “agencia” semejante es claramente insuficiente para explicar la praxis indígena, sus producciones culturales y estrategias de defensa.

Cierto es que las condiciones hegemónicas ponen límites netos al margen de maniobra indígena. Cierto es que ni los reclamos de la Asociación Lhaka Honhat, ni las propuestas Mapuche para Pulmarí, ni las sugerencias y demandas efectuadas a lo largo del PPI o el Foro Patagónico han encontrado eco favorable. No obstante, en y a través de cada una de estas experiencias, la agencia aborígen ha mostrado un remarcable potencial para producir resultados que no podían ser previstos al principio.

El mismo hecho de que reclamos tan prolongados como desatendidos e incluso reprimidos no hayan podido ser neutralizados atestigua una de las caras de su éxito. Prueba también que, lejos de folclorizar su capital simbólico y

cultural, las impugnaciones políticas que realizan a las geografías de inclusión propuestas por los estados provinciales y/o por el estado federal no buscan el re-establecimiento de una “tradicción” ingenuamente percibida como inmóvil, sino más bien una constante resignificación de prácticas propias y adquisición de tecnologías de hacer y saber no indígenas, para ampliar tanto ampliar su margen de maniobra, como el sistema de oportunidades y condicionamientos que caracteriza a las arenas locales y nacionales.

En todo caso, enfatizaríamos para concluir que todas esas adquisiciones son precisamente un síntoma de vitalidad cultural, vitalidad que tiene que ver no con la reproducción acrítica de estándares hegemónicos de autenticidad y tradición sino, como sostiene Veber (1998: 390), con la posibilidad de activación y manipulación constante y creativa de experiencias de interculturalidad, para re-crear sentidos de pertenencia y devenir que alienten la acción colectiva.

REFERENCIAS

- ABC Color. 1999. Título de la nota: *Exigen habilitación de rutas para intercambio comercial*. 22 julio.
- ALTABE, R.; BRAUNSTEIN, J.; GONZÁLEZ, J. 1995. Derechos indígenas en la Argentina. Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional. *Revista El Derecho*, Buenos Aires, n. 8858: 1-17.
- BRIONES, C. 1999. *Weaving 'the mapuche people': The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Doctoral Dissertation, University of Texas at Austin. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International.
- BRIONES, C.; DÍAZ, R. 2000. La nacionalización/provincialización del 'desierto'. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de 'otros internos' en el Neuquén. *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social*. "Lo local y lo global. La antropología ante un mundo en transición." La Plata: Entrecorillitas Impresores. Parte 3, p. 44-57.
- CARRASCO, M. 2000a. Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina. Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. *Serie Documentos en Español*, n. 30. Buenos Aires: VinciGuerra Testimonios.
- _____. 2000b. El reclamo de tierras como proceso de producción cultural entre los Wichí. *Actas V Congreso Nacional de Antropología Social Lo local y lo global. La Antropología ante un mundo en transición*. Parte 3. La Plata: UNLP. p. 61-69.
- _____; BRIONES, C. 1996. La tierra que nos quitaron". *Reclamos indígenas en Argentina*. *Serie Documentos en Español*, n. 18. Copenhague: IWGIA.

CLAUDIA BRIONES E MORITA CARRASCO

- Coordinación de Organizaciones Mapuche (Confederación Mapuche Neuquina-Newén Mapu). 1997. *Paynemil: YPF decide la muerte mapuche a plazo fijo*. Neuquén, m.s.
- Coordinación de Organizaciones Mapuche. 1998. *Pulmari "Territorio Indígena Protegido"*. Neuquén, Avril, m.s.
- GELIND (Grupo de Estudios en Legislación Indígena: BRIONES, C.; CARRASCO M.; ES-COLAR, D.; LAZZARI, A., LENTON, D.; OBARRIO, J.; SIFFREDI, A.). 1999. Etnografía del discurso jurídico sobre lo indígena. La resolución 4811/96 desde la pragmática. *II Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, VII(8): 51-68.
- _____. 2000. La producción legislativa entre 1984 y 1993. *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. In: CARRASCO, M. (Ed.). Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat e International Working Group on Indigenous Affairs. *Serie Documentos en Español*, n. 30. Buenos Aires: VinciGuerra Testimonios. p. 63-104.
- ITURRALDE, D. 1997. Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas. *Alteridades*, 7(14): 81-98.
- JACKSON, J. 1995. Culture, genuine and spurious: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*, 22(1): 3-27.
- _____. 1996 The impact of recent national legislation in the Vaupés region of Colombia. *Journal of Latin American Anthropology*, 1(2): 120-151.
- PADILLA, G. 1996. La ley y los pueblos indígenas en Colombia. *Journal of Latin American Anthropology*, 1(2): 78-97.
- Programa de Participación de los Pueblos Indígenas, 1996. *Conclusiones Provincia de Santa Fe*. m.i.
- Taiñ KiñéGetuam 1995. *Wall Mapuce. Territorio y Recursos Naturales*. I Seminario Regional Derecho Internacional y Pueblos Originarios, Neuquén, 29 de septiembre, m.s.
- VEBER, H. 1998. The Salt of the Montaña: Interpreting indigenous activism in the rain forest. *Cultural Anthropology*, 13(3): 383-413.