

Los movimientos indígenas frente al Estado Nación: la experiencia mapuce en Neuquén *

Suyai Malen García Gualda¹

[S]i dentro de la matriz epistemológica del pensamiento liberal no existe espacio para la diferencia, para los pueblos, naciones y sociedades indígenas de América Latina, los tiempos actuales se presentan como cruciales y de sobrevivencia, es decir, como tiempos de guerra.

(Pablo Dávalos, 2006:19)

Resumen

En el año 2010, durante los festejos del Bicentenario de la Patria, alrededor de veinte mil indígenas llegaron a la emblemática Plaza de Mayo con el fin de romper con las barreras invisibilizadoras y hacer escuchar sus voces. Esta importante movilización reveló la permanencia y la vigencia de las luchas y resistencias no-blancas en un país construido, históricamente, sobre un discurso blanco-mestizo.

En este marco, caracterizado por la persistencia de rebañaduras neoliberales, los/as indígenas se presentan como voces de denuncia y resistencia y luchan por el reconocimiento de sus derechos en tanto Pueblos y Naciones ancestrales, ellos/as, como actores/as políticas, proclaman otra forma de entender y hacer política.

Por lo dicho, en esta ponencia nos proponemos abordar la importancia de la irrupción de los movimientos indígenas en América Latina, centrándonos en la tensión: Estado Nación/Naciones Otras.

Palabras claves: Pueblos indígenas/ Estado-Nación/ Movimientos Sociales

* Una primera versión de este trabajo fue presentada en la ponencia “Viejas Luchas, Nuevas Resistencias. El Estado Nación-Las Naciones “Otras: análisis y reflexión en torno a la emergencia de las luchas indígenas en la Norpatagonia argentina”, presentada en las Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, 2013.

¹ Licenciada en Ciencia Política y Administración Pública por la Universidad Nacional de Cuyo. Diploma Superior en Género y Políticas Públicas por FLACSO. Tesista de la Maestría en Género, Sociedad y Políticas de PRIGEPP/FLACSO. Doctoranda en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política y Administración Pública por la Universidad Nacional de Cuyo. Becaria doctoral de CONICET (CEHEPYC-UNComahue/CONICET). Ayudante de primera de Antropología Cultural en la carrera de Psicología de la Universidad Nacional del Comahue. Adscripta a la cátedra de Teoría Política 2 de la Licenciatura en Ciencia Política y Administración Pública de la Universidad Nacional de Cuyo. Integrante del Grupo de Estudios en Teoría Política de la Patagonia (GETEP-CEHEPYC).

Los movimientos indígenas frente al Estado Nación: la experiencia mapuce en Neuquén

Introducción

Hace apenas cuatro años, durante los festejos del Bicentenario de la Patria alrededor de veinte mil indígenas, bajo la consigna “Caminando por la verdad, hacia un estado plurinacional”, llegaron a la emblemática Plaza de Mayo, con el fin de romper con las barreras invisibilizadoras y hacer escuchar sus voces. Esta importante movilización, de más de treinta pueblos originarios, reveló la permanencia y vigencia de las luchas y resistencias indígenas en un país construido, históricamente, sobre un discurso “blanco-mestizo”.

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

En este marco caracterizado por la persistencia de rezagos neoliberales, los y las indígenas se presentan como voces de denuncia y resistencia. Ellos/as no se conforman con políticas asistencialistas, con palabras muertas en leyes inertes, con promesas vanas que denotan el racismo institucional vigente. Ellos/as piden justicia, luchan por el reconocimiento de sus derechos como Pueblos y Naciones ancestrales, ellos/as proclaman *otra* forma de entender y practicar la política.

Por todo lo dicho, en la presente ponencia nos proponemos visibilizar la importancia política de los movimientos sociales e indígenas en América Latina. Para ello, a modo de ejemplo, analizaremos concretamente la situación que atraviesa el Pueblo/Nación Mapuce en la provincia de Neuquén. Por último, intentaremos presentar otros/nuevos interrogantes con el fin de propiciar el debate en torno a la realidad

indígena a la luz de las transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales que se han desarrollado en los últimos años en esta región del globo.

La irrupción política de los y las *otrxs*

En los últimos veinte años los movimientos sociales han sido un tema de discusión candente al interior de la academia latinoamericana. De hecho, el término “movimiento social” se ha convertido en foco de nutridos debates teóricos y políticos en el seno de las ciencias sociales. No son pocas las voces que se han hecho eco de esta cuestión y, la gran mayoría, coincide en que dichos movimientos debaten o debatieron en torno a la forma de cambiar el mundo, lo cual implica *a priori* una caracterización negativa del orden actual (Marqués, D’Alessandro, Kodric, Harracá y Kejssefman, 2013: 4). Al respecto, resultan gráficas las palabras de Melina Plata y Patricia Caldera (2009), quienes al referirse a los movimientos sociales que coincidieron en el primer Festival Mundial de la Digna Rabia, afirman: “[y] siendo cada uno distinto, con agenda propia y modos muy suyos, queda claro entre ellos que el enemigo a enfrentar es el mismo, un sistema social impuesto que nos roba la vida: el sistema capitalista” (p. 50).

Evidentemente, los movimientos sociales son un “objeto” de estudio complejo y dinámico, puesto que se trata de sujetos colectivos menos definidos y homogéneos que los partidos políticos tradicionales (Marqués *et al*, 2013: 4-5). Dicha disimilitud se debe, mayormente, al contexto de irrupción de los “nuevos” movimientos sociales en América Latina, el cual se caracterizó por una profunda crisis de representatividad política (crisis de partidos y sistema de partidos). En consecuencia, creemos que, como sostiene Atilio Boron (2008), se trata de dos modos complementarios de articulación de los intereses del campo popular, pues los partidos se despliegan en el escenario político-institucional, mientras que los movimientos sociales se ubican, fundamentalmente, en la esfera de la sociedad civil (p. 4).

Tal como ya adelantamos, estos movimientos, también conocidos por algunas corrientes de pensamiento como “nuevos movimientos sociales”, emergieron en un contexto caracterizado por la crisis de representatividad, la creciente explotación económica, la exclusión social, la enajenación mediático-cultural y la desterritorialización de la protesta social, consecuencias todas del capitalismo neoliberal-globalizado. En palabras de Hernán Ouviaña (2004): “[e]sta conjunción de

factores generó precisamente la emergencia de organizaciones que cuestionan los límites de la política institucional [...]. Más allá de sus especificidades, ellos [los movimientos sociales] surgen como una respuesta social a un vacío político” (p. 3). *Ergo*, es posible definir a estos movimientos sociales como “un conjunto cambiante de relaciones sociales de protesta que emergen en el seno del capitalismo contemporáneo” (Vakaloulis citado en Ouviaña, 2004: 3).

Dichos movimientos sociales presentan una serie de características comunes que, en algunos casos, los distancian de aquellos movimientos sociales tradicionales. Una notable cantidad de autores/as ha estudiado con detenimiento cuáles son estas particularidades que hacen novedosos a estos movimientos, en el presente trabajo adoptaremos como principal referencia a la caracterización dada por Raúl Zibechi (2003). Además, creemos un aporte sustancial el que, desde hace varios años, ha realizado sobre el tema la mexicana Ana Esther Ceceña, por ello también repararemos en la caracterización que dicha autora hace de los movimientos sociales. A continuación observamos y analizamos, de manera sintética, las tesis de ambos autores/as que entendemos resultan útiles para adentrarnos en la problemática que nos convoca en esta ponencia: los movimientos indígenas.

El mencionado autor uruguayo, Raúl Zibechi, subraya como una de las principales particularidades de los movimientos sociales en América Latina a la importancia de la base territorial, es decir, hace énfasis en cómo las masas desposeídas se replegaron sobre su territorio y desde allí relanzaron sus propias organizaciones. Al respecto Ouviaña indica que “hoy en día las modalidades de protesta social exceden la problemática del trabajo, anclándose más en prácticas de tipo territoriales” (2004: 3). Por su parte, Ana Esther Ceceña (2002), afirma que los nuevos movimientos sociales “del sur” (latinoamericanos) se diferencian sustancialmente de los del “norte” (europeos y norteamericanos), justamente, por colocar a la cuestión territorial dentro de sus principales demandas y preocupaciones. Claramente, los movimientos indígenas, (re)surgidos en los últimos años, expresan fehacientemente esta cuestión e imprimen en sus prácticas una necesidad de retorno y respeto al territorio como fuente de cultura, identidad, autonomía y vida.

En la misma dirección podemos incluir la tendencia a revalorizar la identidad y la cultura que tienen estos movimientos, en oposición a las posturas de corte eurocéntricas

comúnmente desarrolladas en las lógicas de los movimientos sociales tradicionales. En este sentido, agrega Ana Esther Ceceña (2002) que la subjetividad de la cual parten los movimientos sociales latinoamericanos se diferencia abismalmente de la europea, ya que los primeros resisten el continuo avance de la occidentalización, entendida como bastión del neocolonialismo cultural. En el caso de los movimientos indígenas no podemos perder de vista que se trata de Pueblos y Naciones que, hace más de medio siglo, resisten la feroz avanzada de la modernidad occidental.

Otro punto nodal es la autonomía que los nuevos movimientos presentan frente a las tradicionales instituciones políticas y al Estado en sí mismo. Tal como señalamos anteriormente, los partidos y los movimientos se conducen, la mayoría de las veces, por sendas y con objetivos diferentes. Sobre este punto existe una vasta cantidad de material bibliográfico (Ver Thwaites Rey, 2004; Seoane, Taddei y Algranati, 2009 y Chávez León, 2008), pues se trata de una temática sensible que se ha colocado, en los últimos años, en la mesa del debate teórico-político. Podemos observar que en el caso particular que nos interesa, los movimientos los indígenas, no existe, al menos de forma manifiesta, una clara y determinante vocación de gobierno (Ouviña, 2004).

[T]odos estos rasgos unidos a la vitalidad y eficacia reivindicativa de los movimientos sociales y la inocultable crisis que corroe a los partidos políticos y los sistemas partidarios dieron origen a una actitud celebratoria –y en buena medida idealizada- de aquellos en la medida en que, con justa razón, se les reconoce a los movimientos sociales el haber introducido ‘las calles y las plazas’ en la acartonada vida política de nuestros países, ahogadas muy a menudo por una hiperinstitucionalización pseudodemocrática que mal puede ocultar el vaciamiento sustantivo sufrido por el proceso democrático. (Boron, 2012: 191-192).

A todo esto, entendemos necesario aludir a otras tres características que resalta Zibechi: la reorganización del trabajo, la apelación a nuevas formas de lucha (como la reapropiación de espacios territoriales) y el “nuevo” papel desempeñado por las mujeres. Indiscutiblemente, a todas estas singularidades las podemos visualizar a simple vista en el devenir histórico de los movimientos indígenas. Respecto a la primera característica y de acuerdo con Ceceña (2004), entendemos que la ley fundamental del desarrollo para los pueblos indígenas ha sido siempre la cooperación, por lo que su mundo se construye sobre conductas cooperativas y prácticas colectivas que rompen con la tradición individualista propia del capitalismo eurocentrado y global. Asimismo, se trata de movimientos que han puesto énfasis en los procesos de recuperación

territorial a través de diferentes estrategias, un ejemplo emblemático de ello fue el afamado Conflicto Pulmarí, suscitado en la provincia de Neuquén en el año 1995. Por último, y sin ánimo de profundizar sobre ello en el presente trabajo, es necesario destacar que este importante proceso desarrollado en el seno de los pueblos originarios de América Latina ha generado las condiciones necesarias para que, a la par de las nuevas demandas y transformaciones, surjan las voces de las mujeres indígenas.

Por lo dicho, a continuación nos proponemos profundizar en las luchas en defensa del territorio, la autonomía e identidad que han llevado adelante los Pueblos, Naciones y nacionalidades indígenas en América Latina al calor de las transformaciones socio-políticas y económicas de los últimos tiempos. Nos importa no perder de vista la realidad de las luchas indígenas en Argentina a pesar de que muchas veces se sostenga, incluso en los ámbitos académicos “progresistas”, que se trata de experiencias marginales (Svampa, 2008) con escasa proyección política. Pues a nuestro juicio conocer y desentrañar estas otras historias, usualmente negadas e invisibilizadas, puede permitirnos apreciar nuevas sendas políticas y umbrales verdaderamente emancipatorios.

Resistencias y luchas indígenas: *la rabia nos mueve, la dignidad nos guía*

Las sociedades son dinámicas y permanecen en constante movimiento. La forma de gobernar dichos movimientos se materializa en la acción política, en palabras de Luis Tapia, “[p]ara gobernar ese movimiento se hace política dentro de cada sociedad y entre sociedades” (2009: 1). A su entender en ciertos países conviven diferentes sociedades y, en consecuencia, “no todas las fuerzas se mueven en la misma dirección” (Ibíd.). Según el criterio del autor esta situación se debe a “una construcción incompleta que hace que casi siempre haya un flujo subterráneo de procesos sociales desarticuladores del orden estatal y económico nacional”. Así, señala Tapia, “algunos procesos no son solamente movimientos sociales [...] sino que también en algunos casos son movimientos societales en proceso de conflicto más o menos colonial en el seno de un país [el autor se refiere a Bolivia] estructuralmente heterogéneo” (Ibíd.).

Este planteo nos invita a cuestionarnos: ¿cuál es el origen del conflicto colonial que atraviesa a las heterogéneas sociedades de América Latina? En tal sentido, creemos

meritorio el aporte que hacen los y las autores/as afines a la opción decolonial², ya que rompen con ciertos prejuicios, estereotipos y vicios propios de la academia formal, occidental. Pues, este grupo de intelectuales señala que la Conquista de América, y posterior colonización, logró desarticular los ordenamientos indígenas e impuso a través del terror (étnico³ y de género) un nuevo orden jerárquico-piramidal conforme a las demandas del modo de producción capitalista. De esta forma comenzó un sistemático proceso de racialización que instaló una clasificación social basada en la distinción entre el “uno” (también pensado como “nosotros”) blanco, varón, civilizado, burgués y asalariado y el “otro” no blanco, feminizado, incivilizado y excluido de las relaciones asalariadas. En palabras de Catherine Walsh, “[e]l uso de ‘raza’ como instrumento de dominación y control es clave, fue ‘impuesto sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa’ (Quijano) y luego asumida por las elites nacionales” (2008: 137).

Así, esta fundación dio lugar a la constitución de Estados -modernos-uninacionales y uniculturales, impuestos por la fuerza y legitimados por el Constitucionalismo Moderno. En consecuencia, la raza como patrón de poder ubicó a los y las no-blancos (negros e indígenas) en calidad de ciudadanos de segunda y configuró a “lo nacional” a partir de un discurso mestizo civilizado, que aún detenta vigencia en el seno de diversas estructuras de poder, académicas, estatales y jurídicas. Esta configuración socio-política no fue casual, pues dentro de la matriz de pensamiento liberal es el Estado el que modela a la Nación, por ende los límites del estado deben coincidir con los de una única nación. Desde entonces, la región de América Latina ha sido escenario de un dilatado drama histórico (Argumedo, 2007) en el cual se entremezclan diversos pueblos, identidades, culturas e intereses políticos y económicos. La compleja y enmarañada realidad latinoamericana no hace más que demostrar que la pretendida homogeneidad y unidad cultural, sobre la cual fueron construidos los Estados Nacionales, ha fracasado. Por este motivo no resulta extraño que en las últimas décadas se haya profundizado la relación de no correspondencia entre la diversidad de matrices culturales y las instituciones gobernantes y sus representantes (Tapia, 2007).

² Véase Quijano, 1999, 2006; Lander, 1990, 2001; Walsh, 2002, 2008, Mignolo, 2001; entre otros/as.

³ La idea de terror étnico ha sido acuñada por la antropóloga Rita Segato (1998).

Incuestionablemente, en los últimos tiempos las disputas por el reconocimiento de las diferencias y la existencia de sujetos plurales, ha adquirido beligerancia política y visibilidad epistemológica. Beligerancia política por confrontar las múltiples estructuras de dominación y visibilidad epistemológica porque revelan dimensiones de la realidad que durante siglos han sido invisibilizadas por la cultura dominante (Vargas Valente, 2011: 4). La insurgencia política y epistémica que llevan a cabo los movimientos socio-políticos –indígenas- ancestrales (Walsh, 2008) vislumbra nuevas articulaciones y relaciones entre el Estado y la Sociedad. En este contexto, Argentina, aunque poco se diga sobre ello, ha sido terreno fértil para el (re)surgimiento de movimientos indígenas, que han conseguido posicionarse como actores políticos legítimos y encarnar propuestas que incluyen la reformulación del régimen político, la transformación de los sistemas de representación y el cuestionamiento del Estado y la Democracia. De hecho, durante los últimos veinte años en la Norpatagonia se ha alcanzado un elevado nivel de conflictividad producto de problemáticas socio-territoriales que afectan de manera directa a las poblaciones indígenas de la zona. La defensa por los comúnmente llamados recursos naturales (o bienes comunes) advierte un patrón común que atraviesa a la gran mayoría de las luchas que llevan a cabo estos movimientos.

Las luchas contra estos procesos de despojo y devastación ambiental se han expresado, entre otras dimensiones, en un conjunto de prácticas colectivas, demandas y programáticas orientadas hacia la desmercantilización de los bienes en disputa que han tomado diferentes formas según los contextos. De distintas maneras, este horizonte aparece de modo reiterado en las luchas que tienen como centro al agua, la tierra y el territorio, la biodiversidad, los minerales, los hidrocarburos, y la vida-ambiente en general. (Taddei y Seoane, 2012: 261-262)

En este marco, señala Tapia, “la lucha por la tierra tiene connotaciones que trascienden el simple régimen de propiedad, y adquiere dimensiones de conflicto entre naciones y tipos de sociedad” (Tapia, 2009: 3). A modo de ejemplo, en el siguiente título consideramos la situación de resistencia y lucha del Pueblo/Nación Mapuce⁴ asentado en la actual provincia de Neuquén, ya que, desde la década de 1970, la matriz económica basada en el extractivismo, ha obligado a los y las indígenas a emerger del silencio en defensa de sus derechos.

Marici Weu, Marici Weu: Diez veces estamos vivos

⁴ En el presente documento se utiliza el término “Mapuce” (sin h), igual en plural y singular, de acuerdo al grafemario Ragileo.

El Pueblo Mapuce se constituye como una Nación que abarca diversas identidades regionales, según sea su ubicación dentro del *Meli witran mapu* (los cuatro puntos de la tierra). Esto significa que el término *Mapuce* hace referencia al conjunto de identidades regionales que comparten una cultura histórica y una misma lengua. Entonces, podemos decir, que el Pueblo/Nación Mapuce conforma una unidad política, lingüística y cultural histórica, con extensión dentro del *Wajmapu* (territorio ancestral) a ambos lados de la cordillera de Los Andes y del centro al sur de los actuales estados de Argentina y Chile (Odhipi, 2008). A fines del siglo XVIII los/as mapuce dominaban un amplio territorio que se extendía desde el sur de Mendoza hasta el norte de Chubut y desde la Cordillera de Los Andes hasta el sudeste de las provincias de La Pampa, Río Negro y Buenos Aires. En la actualidad la mayor concentración demográfica se ubica en la provincia de Neuquén, región norpatagónica argentina. En el año 2001 el total de población mapuce (urbana y rural) era de 70.000 personas, distribuidas en 57 comunidades, mientras que el Censo Nacional del 2010 develó una población indígena (y descendiente/s) de aproximadamente 45.000 habitantes.

A pesar de esta importante presencia indígena, aún sigue vigente la conocida Teoría de la Araucanía como verdad indiscutible dentro de la academia formal y occidental. A través de esta lectura de los hechos históricos, se logró crear un enemigo externo con el fin de debilitar a los sectores opositores a la política expansionista de Avellaneda y Roca. Actualmente, esta estrategia discursiva continúa siendo eficaz, ya que todavía se coloca a los indígenas en calidad de inmigrantes ilegales dentro de sus propios territorios ancestrales. Este discurso racista, lamentablemente, ha permeado a todo el tejido social. El mito moderno colonial que presenta a la Argentina como un “país blanco” aún no ha encontrado su fin, es más todavía sirve de argumento legal ante los incesantes conflictos territoriales que tienen lugar en la provincia.

La situación de constante hostigamiento y supuesta ilegalidad en la que se desarrollan las comunidades mapuce dentro de sus territorios, en numerosas ocasiones, pone en tensión a la extensa normativa vigente. Si bien, en las últimas décadas hubo un notorio avance en lo que respecta a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, a nivel provincial, nacional e internacional, lo cierto es que aún perduran prejuicios racistas y discriminatorios al momento de aplicar la ley. Los conflictos territoriales entre los pueblos indígenas, el Estado (en todos sus niveles) y los privados (corporaciones

extractivas, inversiones inmobiliarias y turísticas, etc.) se han convertido en moneda corriente en la región de la Patagonia Argentina. De hecho, según el Informe de Situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en la Patagonia 2010-2011, en Neuquén hay alrededor de doscientos cincuenta referentes mapuce imputados judicialmente y más de una decena de comunidades que atraviesan situaciones jurídicas conflictivas en materia territorial (Odhpi, 2011).

A partir del descubrimiento del Yacimiento Loma de La Lata, en el año 1977, Neuquén se convirtió en una provincia eminentemente petrolera; desde entonces la tendencia del estado a generar zonas liberadas para el avance corporativo de industrias extractivas es una clara amenaza que afecta de manera directa a la población en su conjunto y a los y las indígenas en particular. Ya en el año 1998, muchos referentes de la Coordinadora de Organizaciones Mapuce de Neuquén expresaban una extrema preocupación por el tema:

El estado acomete con innumerables concesiones en nuestras comunidades. Aunque la mayor parte de los permisos dados en territorio *mapuce* (zona centro) tienen carácter 'exploratorio', la actividades de detonaciones sísmicas, perforación, aperturas de picadas, vertidos de desechos, y agresión a las comunidades mapuce y otros pobladores ya ha causado severos daños que anuncian lo que vendrá. (Di Risio en Observatorio Petrolero Sur, 2012)

Estas palabras dan cuenta de la gravedad del rebasamiento sobre el territorio y los derechos ganados por los pueblos originarios. El extractivismo en la provincia avanza a pasos agigantados sobre territorios y territorialidades indígenas. Desde 2009 se ha producido una importante expansión de la frontera hidrocarburífera en la zona, y en 2011 la empresa YPF-Repsol anunció uno de los mayores hallazgos de petróleo de la historia, una vez más Neuquén sería el centro de nuevas controversias y pujas de poder. La dimensión de este hallazgo era, hasta ese momento, inimaginable: según estimaciones en los 428 km² de Loma de La Lata habría recursos de petróleo y gas explotables equivalentes a 927 millones de barriles de petróleo (di Risio en Observatorio Petrolero Sur, 2012).

En 2012 la corporación petrolera Chevron acordó con YPF (luego de la llamada “nacionalización”) la explotación conjunta, con la cuestionada técnica de fractura hidráulica de la formación de hidrocarburos no convencionales Vaca Muerta en la provincia de Neuquén. La explotación de hidrocarburos no convencionales (*shale oil*)

hace uso de ciertas técnicas, como la perforación horizontal y la fractura hidráulica (*fracking*), que conllevan un alto nivel de impacto ambiental. Por este motivo en 2013 las comunidades mapuce junto con otras organizaciones de la sociedad civil y partidos tradicionales de izquierda decidieron marchar hacia la Legislatura de la provincia de Neuquén con el fin de impedir la aprobación – a nivel provincial- del acuerdo YPF-Chevron. El saldo fue verdaderamente desastroso: numerosos heridos producto de la feroz represión policial, entre ellos un herido de bala de plomo.

Hasta la fecha los conflictos desatados entre las empresas privadas, el gobierno y las comunidades mapuce nucleadas en la Confederación Mapuce de Neuquén no han cesado, por el contrario se acrecientan día a día. Sin ir más lejos, el pasado 31 de julio la fiscalía de Neuquén ordenó el desalojo de la comunidad *Kaxipayiñ*, asentada en la zona de Mari Menuco-Los Barriales, la cual se encontraba en pleno reclamo de su territorio y del cumplimiento del derecho al consentimiento libre previo e informado. En uno de los diarios regionales más reconocidos el *werken* (vocero) de la comunidad expuso: “[e]stamos encadenados en la tranquera y si bien pretenden abrirla primero debería haber una consulta previa sobre la urbanización, porque tienen que respetar un derecho originario que el mismo Gobierno nos ha reconocido anteriormente” y respecto a la presencia policial (efectivos de la Despo⁵) en la zona, agregó: “[m]uertos nos van a sacar. Si dejamos que nos lleven de nuestra casa estaríamos renunciando a todo derecho, así que estamos dispuestos a dejar la vida por nuestro territorio” (La Mañana de Neuquén, 31 de julio de 2014).

En este contexto caracterizado por el auge de la explotación minera e hidrocarburífera y la constante avanzada de proyectos mega turísticos y agroforestales, los y las mapuce se encuentran, una vez más, en estado de alerta, ya que para su cultura y cosmovisión el territorio es mucho más que un mero recurso natural. Pues, como sostiene Maristella Svampa, “[e]stas nuevas modalidades de dominación [económica y política] colisionan de lleno con los modos de vida de las poblaciones originarias y campesinas, y amenazan en su conjunto la preservación de los recursos básicos para la vida (tierra y territorio)” (2008: 11).

⁵ La Despo según el Jefe de la Policía Provincial es un departamento policial dedicado a actuar en aquellos hechos en los que hay peligro inminente, como gente armada o toma de rehenes.

Podemos decir de manera general y sintética que en la cultura y cosmovisión mapuce el territorio es entendido como una construcción social que surge a partir de las relaciones sociales y de producción; de esta manera son las relaciones sociales las que definen las formas de organización espacial y de apropiación del territorio. Se trata de un espacio socializado y culturalizado, portador de significados, que es parte del sistema social y, a su vez, condiciona su funcionamiento (Odhpi, 2008). Dentro de esta concepción filosófica del Pueblo/Nación Mapuce, la noción de *Mapu* no se acota al suelo o a la tierra, entendida como mera materia, sino que implica un concepto integral donde cada *Newen*, cada vida, es *Mapu*. Así, a raíz de esta pertenencia territorial surge la identidad particular de cada ser, de allí deviene el original nombre de *Mapunce*, el cual significa “gente parte, gente enraizada en el *Mapu*” (Odhpi, 2010: 102). En resumen, el territorio constituye por sí mismo un espacio de inscripción de la cultura (Giménez, 1999), lo cual significa que el espacio del territorio comunal es apropiado subjetivamente como objeto de representación, como símbolo de pertenencia socio-territorial, y, a su vez, como espacio para la generación y re-generación de socialidades.

Esta “otra” forma de entender y vivir al territorio, y a las territorialidades, genera innumerables controversias legales y políticas. El afán de los gobiernos por legislar en términos de propiedad privada a los territorios comunales demuestra una mirada reduccionista y miope de estas otras realidades y de la legislación vigente en materia de pueblos originarios. Los conflictos territoriales en Neuquén encierran encrucijadas mucho más complejas que la simple posesión de la tierra, pues ponen en el tapete una conflictiva vinculación epistémica-cultural entre diversos pueblos, naciones y nacionalidades. La no correspondencia entre el *corpus* normativo y las prácticas políticas convierten a los y las mapuce en un sector altamente vulnerable cultural y económicamente. El despojo territorial que padecen las comunidades mapuce asentadas en zonas estratégicas para el desarrollo los obliga a incorporarse forzosamente al mercado laboral como mano de obra barata. Esta violenta situación corrobora, entre otras cosas, la existencia de múltiples factores que confluyen en la configuración de un patrón que vincula de manera compleja a los pueblos indígenas con la pobreza (Cimadamore, 2006) y la exclusión. Seguidamente presentamos una serie de reflexiones y temáticas que entendemos pueden ser útiles para comenzar nuevos debates, los que

quizá a futuro puedan aportarnos, desde una mirada amplia e interdisciplinaria, nuevas dimensiones de estos conflictos/tensiones entre el Estado Nación y las Naciones *Otras*.

Notas finales, debates a futuro

Para cerrar nos gustaría inmiscuirnos un poco más en algunas aristas que señalamos anteriormente. En este sentido, creemos importante comenzar por observar que a pesar de todos los cambios estructurales que América Latina ha vivido en los últimos tiempos, el modo de producción capitalista todavía goza de muy buena salud. Por ello, como indica Boaventura de Sousa Santos “[l]a novedad más grande de los NMSs [nuevos movimientos sociales] reside en que constituyen tanto una crítica de la regulación social capitalista, como una crítica de la emancipación social socialista [...] al identificar nuevas formas de opresión que sobrepasan las relaciones de producción” (2001: 750).

Siguiendo a este autor uno de los mayores debates que estos movimientos sociales, los movimientos indígenas, han desatado gira en torno a la relación “subjetividad-ciudadanía”. Pero, ¿por qué? Según De Sousa Santos, porque la emancipación por la cual se organizan y luchan no es meramente política y económica sino -ante todo- social y cultural. En relación a esto, agrega: “los protagonistas de estas luchas no son las clases sociales, son grupos sociales, a veces mayores, a veces menores que las clases” (2001: 752). Y esto nos dispara hacia un terreno bastante conflictivo: ¿es válido analizar en términos de “clase” a las luchas indígenas? No está a nuestro alcance, ni es nuestro propósito responder a este interrogante en el presente documento pero entendemos que se trata de una pregunta vital al momento de abordar estas experiencias políticas.

Retomando a Boaventura de Sousa Santos (2001) es posible aseverar que las formas de opresión contra las cuales los movimientos sociales e indígenas luchan no pueden ser abolidas a través de simples políticas de concesión de derechos (como es típico de la ciudadanía), ya que exigen “una reconversión global de los procesos de socialización y de inculcación cultural y de los modelos de desarrollo, o exigen transformaciones concretas, inmediatas y locales” (p. 752). Sobre este punto nos interesa detenernos, ya que en Argentina de un tiempo a esta parte se comenzó a desplegar un proceso al cual Slavoj Zizek (1997) denomina de “auto-colonización”.

Según el citado autor, la etapa capitalista neoliberal ha venido de la mano del discurso multicultural, que consiste en un eurocentrismo “respetuoso” de las culturas locales. Por ello, sostiene, y nosotros adherimos a esta idea, que el multiculturalismo es una forma de racismo con distancia, claramente visible en el auge de las comidas étnicas, las artesanías autóctonas, y otras cuestiones que hacen al “folklore” de lo local. En palabras de Zizek: “el respeto multiculturalista por la especificidad del otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad” (1997: 22). Dicho discurso, impuesto desde las clases dominantes para mantener y reproducir su hegemonía, se ha materializado en la región a través de una importante legislación.

Al respecto, Alejandro Grimson (2011) sostiene que: “mientras otros clivajes sociales entraban en decadencia, como los sindicales y los ideológicos, el multiculturalismo [en la década de los noventa] tendía a asumirse como una política general para el mundo, más allá de las tradiciones y especificidades nacionales” (p. 80). En el caso argentino, el auge de las políticas indigenistas comenzó con la incorporación del artículo 75, inciso 17 (iii) en la Constitución Nacional en 1994. En este sentido, Grimson agrega que “[l]os gobiernos neoliberales [...] buscaron dar con la cultura aquello que quitaban con la economía” (p. 80).

Entonces, el multiculturalismo en su calidad de doctrina que apoya, de manera limitada, a los derechos culturales indígenas con el objeto de promover nuevas temáticas en la agenda política (Hale citado en Briones *et al*, 2007: 267) desplegó un doble juego. Por un lado, suscitó un importante reconocimiento del valor de la “diversidad” mientras que, por otro, se mantuvo inerte ante la creciente exclusión social. En palabras de Briones *et al*: “las mismas agencias multiculturales cuyas operatorias apuntan a enflaquecer políticas estatales de atención de derechos económicos-sociales universales en los países periféricos se muestran sensibles al reconocimiento de derechos culturales” (2011: 268).

Así, podemos decir que si bien para los pueblos indígenas el reconocimiento de la pre-existencia étnica fue un “triumfo”, también significó el comienzo de una nueva era de confrontaciones. Pues, en el caso de los mapuche en Neuquén, el reconocimiento constitucional, a nivel nacional y provincial, sentó las bases sobre las cuáles en adelante podría reclamarle al Estado (en todos sus niveles) sus derechos en tanto pueblo/nación. Tal como sostiene Ingrid Reinao: “[l]a juridización del derecho indígena a la diferencia

cultural [...] va estrechamente ligado al avance del Neoliberalismo y del derecho internacional. Cada país ha establecido políticas indigenistas, de manera tal de poder incluir a los indígenas y asignarles el rotulo de ‘ciudadanos’” (2014:1). En relación a esto varios referentes de la Coordinadora de Organizaciones Mapuce (COM) han sostenido que: “[e]l gobierno tiene una concepción totalmente *discriminatoria* hacia el pueblo mapuche, *nos considera ciudadanos neuquinos*⁶, y por lo tanto no nos da ningún tipo de trato particular al hecho de que *somos una nación preexistente*” (en Díaz *et al*, s/f: 2).

Sin ánimo de imbuirnos en la extensa discusión sobre “ciudadanía” que existe dentro del campo de la teoría y la filosofía política, nos gustaría advertir, según Will Kymlicka y Wayne Norman, que la “ciudadanía” no implica solamente un estatus legal determinado por un conjunto de derechos y responsabilidades. También es una “identidad”, es decir, es una expresión de pertenencia a una comunidad política (1997: 769). Ahora bien, como lo han hecho los mencionados autores, frente a esta definición podemos preguntarnos ¿qué pasa con los *otros/as*? ¿Los y las indígenas se sienten incluidos o excluidos de la “comunidad compartida”? Kymlicka y Norman sostienen que se trata de grupos que se sienten excluidos “no sólo a causa de su situación socioeconómica sino también como consecuencia de su identidad sociocultural: su diferencia” (Ibíd.).

Los autores citados insisten en que se pueden distinguir diferentes tipos de derechos grupales, dentro de ellos los “derechos de autogobierno” y es en este grupo donde podemos ubicar al Pueblo/Nación Mapuce. Decimos esto al considerar que se trata de un pueblo, una nación que “ocupan una tierra natal y comparten una historia y un lenguaje distintivo” y, como señalan Kymlicka y Norman, “[e]stas naciones están insertas dentro de los límites de una comunidad política más amplia, pero reivindican el derecho de gobernarse a sí mismas” (Ibíd.).

Lo visto hasta aquí demuestra cómo los reclamos mapuce han sido reducidos, reprimidos, negados y/o ignorados por el Estado porque de otra manera se les otorgaría identidad y jerarquía, lo que a su vez implicaría a una profunda y sustancial discusión sobre la “autonomía” (los derechos de autogobierno). Y, tal como dicen Kymlicka y

⁶ Las cursivas nos pertenecen.

Norman, los derechos de autogobierno: “plantean serios problemas a las nociones tradicionales de identidad ciudadana” (1997: 773). En consecuencia, esto dispara un gran e inevitable interrogante: ¿quién es realmente *el pueblo*? (Ibíd.). Por esto, es innegable que la lucha indígena por autonomía, identidad y territorio, necesariamente conlleva a ciertos debates sobre la necesidad de re-fundar al Estado y a la Democracia.

En pocas palabras, más allá de la importancia que detenta el reconocimiento normativo de los derechos indígenas es fundamental indicar que todo este cargamento legal, producto de años de lucha y sistemática resistencia, se ha transformado en letra muerta. No son pocas las tensiones que se pueden detectar cuando abordamos la cotidianeidad del Pueblo/Nación Mapuce y su relación con la posesión comunitaria de la tierra/territorio. Por lo dicho para nosotros es menester el reconocimiento de la necesidad de generar espacios de diálogo interculturales. A nuestro juicio el diálogo intercultural que supone una decolonización debe partir de un proceso intracultural, que permita que las “otras” culturas y pueblos (no occidentales) se (re)construyan, afiancen y fortalezcan. De lo contrario, la idea de interculturalidad se convertirá en generadora de mayores desigualdades y garante de una cultura moderna/occidental/globalizada. Pues, el principal peligro radica en que la interculturalidad se convierta, al igual que lo hizo el multiculturalismo, en un discurso hegemónico.

Para cerrar, y a modo de invitación al debate, queremos dejar planteado que, a nuestro entender, en la actualidad estamos ante un nuevo y ambicioso desafío, no sólo en el campo teórico sino también en el ideológico-político. Esto nos obliga, como científicos sociales, a repensar, en clave latinoamericana, al Estado, a la Democracia y, en consecuencia, al modelo de Desarrollo vigente. Y, como afirman los intelectuales de GALFISA (2009), nuestro reto se halla en construir un pensamiento crítico a partir de recuperar el carácter creador del marxismo en diálogo con los otros saberes y epistemologías críticas que enfrentan la lógica capitalista. Pues, allí en la capacidad de establecer relaciones, que condicionan y enmarcan la producción y reproducción de subjetividades sociales creadoras y críticas de la realidad es donde encontramos el valor infinito de los movimientos sociales que hemos abordado.

Bibliografía:

Aranda, Darío (2010) *Argentina Originaria. Genocidios, saqueos y resistencias* (Buenos Aires: Ed. La Vaca).

Argumedo, Alcira (2007) *Los silencios y las voces en América Latina* (Buenos Aires: Pensamiento Nacional).

Boaventura de Sousa Santos 2001 “Los nuevos movimientos sociales”, *OSAL*, Buenos Aires (Argentina), Septiembre de 2001.

Boron, Atilio 2008 “El socialismo del siglo XXI: notas para su discusión”, *Rebelión*, Buenos Aires (Argentina), Agosto de 2008.

Boron, Atilio (2012) *América Latina en la geopolítica del imperialismo* (Buenos Aires: Luxemburg).

Ceceña, Ana Esther 2002 “Rebeldías sociales y movimientos ciudadanos”, *OSAL*, Buenos Aires (Argentina), Nro. 10.

Ceceña, Ana Esther (2004) “Autonomía y sustentabilidad: alternativa de los pueblos” en Valle Rivera *El desarrollo agrícola y rural del tercer mundo en el contexto de mundialización* (México: IIEc- UNAM- Plaza y Valdez).

Cimadamore, Alberto *et al.* 2006 “Pueblos Indígenas y Pobreza. Una introducción a los enfoques multidisciplinares”, *Pueblos Indígenas y Pobreza. Enfoques Multidisciplinares*, Buenos Aires (Argentina).

Dávalos, Pablo 2006 “Movimientos sociales y razón liberal: los límites de la historia”, *OSAL*, Buenos Aires (Argentina), Nro. 20.

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

Díaz, et al. (s/f) “La interculturalidad como política para una nueva relación”, publicación disponible en <<http://cepint.blogspot.com.ar>>

- Giménez, Gilberto 1999 “Territorio, Cultura e Identidades. La región socio-cultural” *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Colima, Época II, Vol V, N°9.
- Grimson, Alejandro (2011) *Los límites de la cultura* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno).
- Kymlicka, Will y Norman, Wayne 1997 “El retorno del ciudadano”, *Agora*, Nro. 7.
- Lavaca 2011 “El debate de fondo. Extractivismo, Gobierno y Pueblos Originarios”, *Mu el Periódico*, Buenos Aires (Argentina), octubre de 2011.
- Marqués, *et al.* 2013 “Movimientos sociales: los desafíos teórico-políticos de su impacto en la historia latinoamericana reciente” [CLASE]. En: Curso virtual “Epistemología de las Ciencias Sociales: Latinoamérica en el espejo de su pensamiento” (Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires).
- Mignolo, Walter 2012 “Retos Decoloniales, hoy”, Conferencia Inaugural del III Encuentro Ceapedi-Comahue, Encuentro Internacional del Colectivo Modernidad/Colonialidad- Patagonia 2012. Argentina.
- Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas 2008-2012, Informes de Situación. Disponibles en <www.odhpi.org>
- Ouviña, Hernán 2004 “Zapatistas, piqueteros y sin tierra: nuevas radicalidades políticas en América Latina”, *Cuadernos del Sur*, Buenos Aires (Argentina), Nro. 37.
- Plata, Melina y Caldera, Patricia 2009 “Los otros movimientos sociales”, *Rebeldia*, México, Nro. 65.
- Reinao, Ingrid 2014 “Movimientos sociales indígenas en Neuquén”, *Revista Viento Sur*, Neuquén (Argentina), abril de 2014.
- Svampa, Maristella 2008 “Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina”, *One Word Perspective, Working Paper*.

- Taddei, E., Seoane, J. y Algranati, C. (2008): “El concepto ‘movimiento social’ a la luz de los debates y la experiencia latinoamericana reciente”, Mimeo, 2008.
- Taddei, Emilio; Seoane, J. y Algranati, C. (2012): “Las disputas sociopolíticas por los bienes comunes de la naturaleza: características, significación y desafíos en la construcción de Nuestra América” en Borón, Atilio *América Latina en la geopolítica del imperialismo* (Buenos Aires: Ed. Luxemburg).
- Tapia, Luis 2007 “Una reflexión sobre la idea de estado plurinacional”, *OSAL*, Nro. 22.
- Tapia, Luis 2009 “Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política”, *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Nro. 11.
- Vargas Valente, Virginia 2011 “Democracia con tiempos de beligerancia: los retos en la construcción de ciudadanía de las mujeres en el siglo XXI”, Foro Hemisférico: Liderazgo de las mujeres para la democracia de ciudadanía, Centro Flora Tristán-Articulación Feminista MARCOSUR.
- Walsh, Catherine 2008 “Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, *Tabula Rasa*, Nro. 9.
- Zibechi, Raúl 2003 “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”, *OSAL*, Enero 2003.
- Zizek, Slavoj (1997) “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en Jameson, Fredric y Slavoj Zizek *Estudios multiculturalismo*, (Buenos Aires: Paidós).