

Tesis de Doctorado

DIARIO DE CAMPO N:1 27/4/2012

Selimos de Tortagal en el colectivo Río Pilcomayo cerca de las P. Salta... **Procesos de Comunicación/Educación en contextos de diversidad cultural. Interpelación y reconocimiento en la construcción de subjetividad de jóvenes indígenas wichí en el Chaco salteño, Argentina**

Me parció desacomodado pero... Cuando pasamos x Sta María, los niños tenían prendas de mucho mejor estado q' hace 5 años. Me cruzó en la plaza de SVE con Serbia, bilingüe... Fui a averiguar el hospedaje municipal el precio y al salir: Eduardo! En moto con un compañero, recién llegado de Sta María que hermosa sorpresa encontrarlo!! Por sacar copias en local junto a Río Pilcomayo. Está haciendo profesorado en EIB (tucumán). Es tucumano nuevo, tiene 2 años. Me llevo hasta la casa de Susana Avila. Intercambiamos teléfonos.



Fernando Daniel Bustamante

Facultad de Ciencias de la Educación



2013

SPICUM servicio de publicaciones

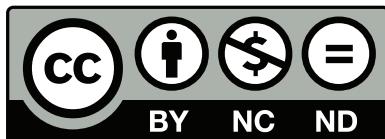




SPICUM
servicio de publicaciones

AUTOR: Fernando Bustamante Orlando

EDITA: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga



Esta obra está sujeta a una licencia Creative Commons:
Reconocimiento - No comercial - SinObraDerivada (cc-by-nc-nd):

[Http://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/3.0/es](http://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/3.0/es)

Cualquier parte de esta obra se puede reproducir sin autorización
pero con el reconocimiento y atribución de los autores.

No se puede hacer uso comercial de la obra y no se puede alterar, transformar o hacer
obras derivadas.

Esta Tesis Doctoral está depositada en el Repositorio Institucional de la Universidad de
Málaga (RIUMA): riuma.uma.es

Agradecimientos

Agradezco por su orientación y su trabajo a mi director y codirectores.

Por los comentarios a Verónica Walker, Gabriel Rosales, María Irene Vera Miralles, Rocío Martín, Analía Leite Méndez, Emilse Caneda, María Dolores Sachi de Bazán y Catalina Buliubasich.

Por la ayuda con la edición de este volumen a Emilse Caneda.

Por el acompañamiento afectivo a Emilse Caneda y a Ciro Bustamante.



This project has been funded with support from the European Commission. This publication [communication] reflects the views only of the author, and the Commission cannot be held responsible for any use which may be made of the information contained therein.

Tesis de Doctorado

**Título: Procesos de Comunicación/Educación
en contextos de diversidad cultural.
Interpelación y reconocimiento en la
construcción de subjetividad de jóvenes
indígenas wichí en el Chaco salteño, Argentina**

Autor: Fernando Daniel Bustamante

Director: Julio Vera Vila

**Co-directores: Eduardo Vila Merino
y Jorge Huergo**

Programa de Doctorado:

**Doctorado en Educación
"Los profesionales de la
educación ante el cambio social"**

**Facultad de Ciencias de la Educación
Universidad de Málaga
2013**

Índice de contenido

Introducción.....	6
Parte I - Los conceptos.....	10
1. Conceptos centrales.....	11
1.1 Pensar desde la periferia. La necesidad de una perspectiva de(s)colonial.....	11
1.2 Interculturalidad.....	17
1.3 Comunicación/Educación: el campo de interpelación y reconocimiento.....	48
1.3.1 Comunicación/Educación: una historia de encuentros.....	48
1.4 Interpelación.....	55
1.5 Reconocimiento.....	59
1.5.1 Reconocimiento: La teoría de Axel Honneth.....	69
1.5.2 Reconocimiento o redistribución: Nancy Fraser.....	80
1.5.3 Respeto: el reconocimiento en Richard Sennett.....	84
1.5.4 Caminos del reconocimiento: Paul Ricoeur.....	90
1.6 Síntesis.....	98
2. Nociones clave sobre Pueblos Indígenas de América Latina.....	101
2.1. Algunas distinciones sobre culturas indígenas de América Latina.	103
2.2. Derechos colectivos.....	106
2.3. Educación Intercultural Bilingüe: entre la propuesta pedagógica y la demanda política.	113
2.4. Autonomía como reconocimiento de la diferencia.....	117
2.5. Territorio: condición de la subsistencia indígena.....	127
2.6. Nación y Plurinacionalidad: Pueblos Indígenas y Estado.....	136
2.7. El concepto de Buen Vivir: la superación intercultural del desarrollo.....	138
Síntesis	144
Parte II - El trabajo sobre el campo.....	146
3. Metodología.....	147
4. Contextos y procesos en el Chaco salteño.....	166
5. El Pueblo Wichí: algunas características culturales.....	198
Análisis de los datos.....	223
6. Los Pares. El espacio generacional de interpelación y reconocimiento.....	237
Introducción: explicitaciones y prevenciones.....	237
7. Otros espacios de I-R: La familia y El monte y el río.....	303
La familia.....	304
El monte y el río (Las prácticas económicas tradicionales, etc).....	314

8. Los medios de comunicación como espacio de I-R.....	326
9. El reclamo territorial como espacio de I-R.....	356
Parte III Conclusiones.....	400
10. Síntesis, cierres provisionarios y cuestiones emergentes.....	401
Bibliografía.....	414
Anexos.....	444
Guión Entrevista Jóvenes.....	445
Guión Entrevista Dirigentes.....	446
Transcripciones de entrevistas (cd adjunto).....	446



Introducción

En el año 2002 fui invitado a conocer el trabajo que una organización realizaba entre las comunidades wichí de la cuenca del río Pilcomayo, en la Provincia argentina de Salta. Lo que vi allí cambió para siempre algo en mi persona. Crecer y vivir en Buenos Aires, como es mi caso, hace difícil pensar que las cosas puedan ser muy distintas en otros lugares. Luego entendí que crecer y vivir en cualquier ciudad hace difícil imaginar otras formas de vida. Pero en Argentina, Buenos Aires tiene el sentido de un lugar donde todo comienza y termina, donde todo se agota en sí mismo, porque se pierden de vista las relaciones con el exterior que hacen posible la vida en la ciudad, y donde, en todo caso, el campo se restringe al campo pampeano, como espacio mítico del imaginario argentino agroexportador.

Sin embargo, el encuentro con aquellas comunidades fue como un relámpago de lucidez, como dijera Walter Benjamin (2005), de esos que ocurren en ocasiones en los que percibimos los bordes de la vida, en los momentos de peligro, un límite radical de la experiencia.

La motivación vital que hizo posible sostener subjetivamente este trabajo fue intentar comprender algo de lo que me produjo aquel viaje, la perplejidad que instauró en mí, y que tres años más de vivir y trabajar con estas comunidades no harían más que profundizar, como brecha por donde percibir otras formas posibles de vida.

Esta tesis adquiere pertinencia para el campo de estudios del doctorado en el que se inscribe, en base a las dos cuestiones que lo definen: el cambio social y las profesiones educativas. En el primer caso, este trabajo manifiesta una voluntad transformadora en el hecho de que su germen está en procesos de organización y movilización social de las comunidades con las que trabaja, así como pretende constituir un aporte a los mismos procesos. A la vez sitúa dichos procesos locales en el contexto de otros procesos de cambio social estructurales regionales y globales. Por esos motivos, el cambio social es inherente a su espíritu. En el segundo caso, el de las profesiones educativas, esta tesis instala la reflexión de lo comunicacional atravesando lo educativo, de manera que permite pensar los espacios y las prácticas educativas, más allá de las instituciones formales. De esta forma integra como cuestión estratégica las posibilidades y la importancia de los espacios y procesos

educativos no formales, enfatizando la dimensión político-cultural de los mismos.

Si bien, la temática y los anclajes de esta tesis son netamente latinoamericanos, los trayectos de formación del doctorado permitieron a este trabajo mantener una referencia y una discusión con abordajes y problemáticas europeas íntimamente relacionadas.

Dada la manifestación de estas comunidades en torno a la educación desde la voz de los ancianos, mujeres y referentes comunitarios, expresadas en los Encuentros de Educación del Pilcomayo, está claro que no puede darse respuesta solo desde el sistema educativo, ni políticas desde un concepto restringido de educación. Es necesario comprender una realidad sumamente compleja, y que estas demandas tienen dimensiones culturales y políticas que pueden comprenderse al poner el foco en los procesos de comunicación/educación.

Esta tesis puede aportar a una estrategia en ese sentido, al analizar cómo se dan los procesos a través de los que se están formando de hecho los jóvenes wichí en la actualidad, a partir de sus propias voces.

1. Objetivos

Los objetivos de este trabajo consisten en un objetivo general y tres objetivos específicos. El objetivo general tiene que ver con la pregunta central que esta tesis intenta responder, y se trata de indagar de qué manera y a través de qué procesos de comunicación/educación se están formando las subjetividades de los jóvenes indígenas de las comunidades seleccionadas en la actualidad.

A su vez, los objetivos específicos se plantean hacer operativo el objetivo general de la investigación. El primer objetivo específico consiste en conocer las maneras en que se dan las interpelaciones y reconocimientos en el espacio que constituye las relaciones entre pares de la misma generación. El segundo objetivo específico propone investigar cómo se construye la subjetividad de estos jóvenes, al interior del espacio de interpelación y reconocimiento que constituye el consumo de medios de comunicación masiva. El tercer objetivo específico consiste en analizar cómo se articulan interpelaciones y reconocimientos al interior del espacio que configura el reclamo territorial.

2. El orden de la exposición

La exposición de este trabajo pretende seguir un criterio lógico. Para ello dedicaré la Parte I a elaboraciones conceptuales y la Parte II al aporte original de este trabajo. En esta Parte II también incluiré un capítulo metodológico, un capítulo introductorio sobre la cultura wichí y un capítulo que ilustra el contexto histórico, económico y político del territorio en que se desarrolla esta investigación.

El capítulo primero, en la Parte I, en primer lugar, introduce una perspectiva teórica y política coherente con un trabajo que pretende ser pensado desde y constituir un aporte para contextos de la periferia del “sistema-mundo”. A continuación, se discute el concepto de *interculturalidad*, que sitúa a este trabajo en una de las cuestiones más actuales de la realidad social. En la medida en que este concepto entraña gran potencial político, continúa la línea establecida en la introducción. Este capítulo trabaja dos conceptos más, *interpelación* y *reconocimiento*, para completar los conceptos centrales de este trabajo. Sin embargo, antes de trabajar estos dos últimos, para justificar su elección, se presenta el campo de Comunicación/Educación, y el encuentro entre los dos componentes de este campo.

El segundo capítulo desarrolla una serie de conceptos necesarios para comprender y abordar la cuestión de los Pueblos Indígenas. Contemplo allí una justificación y una descripción de los derechos comunitarios; describo en qué consiste la demanda de autonomía, íntimamente vinculada al concepto de pueblo; planteo la territorialidad indígena como una *especial relación* con la naturaleza, que constituye las subjetividades; presento el concepto de *buen vivir*, que está cobrando notoriedad como ensayo intercultural de proyecto de vida humana y de sociedad; y finalmente expongo la idea de *nación* en el renovado contexto de la instauración de los Estados Plurinacionales de Bolivia y Ecuador.

El tercer capítulo inaugura la Parte II, y se dedica a la metodología de este trabajo. Allí se reconstruyen los pasos dados para llegar al final de esta investigación, las previsiones anteriores al trabajo de campo, lo efectivamente realizado, así como los procedimientos reflexivos e interpretativos que fueron tomando forma a medida que avanzaba el análisis.

El capítulo cuarto contextualiza históricamente la vida de los Pueblos Indígenas en Argentina en la formación del Estado nacional. También describe el modelo económico que hace pie en la región y sus consecuencias sociales y ambientales. Se describe el conflicto territorial y un resumen del reclamo que las comunidades del Pilcomayo salteño llevan adelante. Por último establezco algunas relaciones entre el tiempo histórico y el tiempo biográfico de los entrevistados.

A continuación, el capítulo quinto caracteriza culturalmente al pueblo Wichí, haciendo énfasis en algunas cuestiones que son necesarias para entender el análisis de los datos.

Los capítulos sexto a noveno constituyen el análisis e interpretación de los datos propiamente dicho. Y en último lugar se presentan algunas conclusiones y cuestiones emergentes.



1. Conceptos centrales

1.1 Pensar desde la periferia. La necesidad de una perspectiva de(s)colonial

Al comenzar la Parte I me propongo colocar las coordenadas teóricas, culturales y geopolíticas en las que se sitúa el análisis al que pertenece. Me refiero a la opción por una perspectiva decolonial, como forma de situar este trabajo de investigación en América Latina, como región periférica en el sistema-mundo.

En ese sentido, un buen ejercicio para pensar desde la periferia, puede ser acompañar al filósofo y antropólogo argentino Rodolfo Kusch, en la introducción a su libro *América Profunda* (1962), quien relata la experiencia existencial ante América, representada en el Cusco, de una persona de características socioculturales específicas, es decir, varón, blanco, de sectores medios de las grandes ciudades. Kusch utiliza el recurso expositivo de personificar en esta persona una sensibilidad occidental.

En el encuentro propuesto, la primera sensación del visitante es la exclusión por las miradas hostiles y las actitudes recelosas de *indios y mestizos*. La experiencia le hace sentir incompatible, antagónico y exterior a todo lo que allí ocurre. Experimenta una diferencia radical. Ante esta sensación de no pertenencia, Kusch sugiere que la sensibilidad occidental apela al “mito de pulcritud”, que permite aislarse del ambiente, como respuesta a una mala integración con él. La creencia de la propia pulcritud refuerza la distancia con el hedor de las calles, los mendigos y la mujer india. El hedor opaca toda otra diferencia y se transforma en estrategia y justificación frente a la distancia que interponemos con el ambiente y con el miedo que este nos genera. La percepción de la propia pulcritud frente al hedor de todo lo demás produce una secreta satisfacción.

El hedor es también una tormenta imprevista que entorpece el viaje, un militar impertinente, un indígena que no nos responde ante un ansioso pedido. El hedor representa la molestia en general que ocasiona América al visitante. Representa la aversión que siente y no puede explicar.

El hedor de América está también en los hacinados medios de transporte de Latinoamérica y en las *villas miseria* en torno a Buenos Aires, habitadas por migrantes internos. Así queda marcada la diferencia entre la supuesta pulcritud de las ciudades civilizadas y el supuesto hedor del resto de

América. Del lado de la pulcritud de la ciudad está también la educación, las políticas (el higienismo), la economía que racionaliza. Del otro lado, solo *el hedor*. Está claro que hay que limpiarlo para ahuyentar la inseguridad de lo que somos. Si se quisiera valorar *el hedor* habría que recuperar cosas como “el diablo”, “dios” y “los santos”. La cosmogonía indígena y la ira divina, con sus rayos y sus truenos. Sería necesario que se operase un reencantamiento el mundo.

Entender las verdades en torno a América implica romper el caparazón del mentado ciudadano moderno progresista y pulcro, así como desmontar las cosas “exteriores” que le asisten, como “la ciudad, policía y próceres”. Estos bienes provienen también de un hedor, para la aristocracia y nobleza francesa, el de los burgueses y jacobinos revolucionarios. Solo que se trata de un hedor triunfante, al que siguió toda Europa, razón por la cual el asesinato de Luis XVI no fue un crimen.

La dimensión política del hedor nos resulta inquietante, la posibilidad de la lucha de los de abajo. Quizás es la única dimensión del hedor que obtiene reconocimiento.

El miedo que genera América en el hombre de la gran ciudad es inconsciente, se trata del miedo a quedar atrapado en esa América, sin la protección de las ciudades, con las que se pensaba haber dejado atrás *el hedor*. Es un miedo más antiguo que la división entre hedor y pulcritud. Se trata de una emoción primitiva reprimida, como la que sufre el indio ante la ira de dios o de los elementos. Es una emoción que creemos superada y conjurada por la pulcritud y la técnica, pero que nos hace sentir desprovistos, porque nos habla del lugar de donde provenimos. El miedo del hombre moderno se debe a que lleva dentro lo mismo que el indio, y teme ser también un tanto hediondo, teme cargar la suciedad de la fe, que se piensa superada.

El texto de Kusch tiene la gran virtud de hacer patente lo antagónico que resulta la vida de los sectores populares americanos -y del tercer mundo- con la sensibilidad occidental, al impactar en la sensorialidad, en lo naturalizado. Nos plantea que una actitud intercultural, es decir respetuosa, debe partir de ese plano de lo corporal, y solo puede resultar en una crítica sobre los propios fundamentos de occidente.

Al iniciar con este planteo de Kusch, me propongo predisponer al lector para comprender la diferencia radical que existe entre la sensibilidad urbanizada y la experiencia indígena y popular, en nuestro caso, de América Latina. La intención es inscribir el problema también en el plano subrepticio y primario de lo corporal, con el objetivo de ubicarnos en la perplejidad que podría generar una deseada y posible relación intercultural entre culturas y experiencias del mundo que en ocasiones aparecen como inconmensurables.

Esta diferencia existencial inscribe en los cuerpos lo que también ocurre en la producción de conocimientos. A la hora de comprender nuestra realidad en los países del tercer mundo, nos encontramos en lo que algunos autores han denominado situación de colonialidad. En ella estamos

insertos, como región subordinada, al interior de un país y un subcontinente también subordinados material y simbólicamente. Dicha situación tiene como lógica el encubrimiento de la *diferencia colonial*. Se trata de una diferencia epistemológica y cultural, producida a partir de la marcación de los sujetos colonizados como tales por el colonialismo, y continúa reforzándose por la modernidad/colonialidad (Escobar, 2005).

Como dice De Sousa Santos (2006), si la mayoría de las teorías sociales fueron producidas en cuatro países centrales, y en base a sus realidades, para los estudios en los países del tercer mundo, las grandes teorías sociales están fuera de lugar en el Sur. Es necesario producir conocimiento desde nuestra condición periférica, en palabras de Arturo Escobar (2004), desde mundos y conocimientos de otro modo.

Enrique Dussel (1985) plantea algunas cuestiones claves para comprender la geopolítica de la dominación moderna, que va acompañada de la producción intelectual y cultural hegemónica. Como otros autores de los estudios modernidad/colonialidad, Dussel deconstruye el proceso histórico de constitución del pensamiento moderno, y pone el origen en la dominación colonial. También abunda en los fundamentos filosóficos de dicha posición existencial. Dussel llega a sostener que el *ego-cogito* de Descartes tiene como antecedente necesario el *ego-conquirio*. El “yo conquisto” es el fundamento práctico del “yo pienso” (p. 17). Así como el *ego-cogito* es lo sagrado para Spinoza, y el *ich denke* (yo pienso) de Kant es divino para Hegel, de la misma manera los conquistadores tenían la certeza de ser la materialización en la tierra de la divinidad (p. 19). Es así que la modernidad tiende a encubrir su origen en el colonialismo, así como los rasgos de colonialidad que todavía hoy le son propios (Escobar, 2005).

También en el plano filosófico Kusch (1975) señala la imposibilidad del instrumental conceptual moderno para abordar la forma de existencia Americana. En el par heideggeriano existencia (*Dasein*) y vida (*nur noch Leben*), la vida es descartada por Heidegger en beneficio del *Dasein*, debido a la naturaleza pre-ontológica de ésta, mientras que el *Dasein*, para el filósofo alemán, aparece sólo en culturas altamente desarrolladas. Kusch señala que este par conceptual tiene similitudes con el par castellano *ser/estar*, de gran importancia para la problemática de la existencia en América. Aquí *ser* corresponde a las esencias y *estar* a formas inestables o dinámicas del ser, mejor expresadas por *encontrarse* de tal o cual forma. El *estar*, al igual que la vida, es de naturaleza preontológica, aquella que es previa a su definición.

Para Kusch, el *estar* expresa el *vivir* en América, y enfrentarlo con el *Ser* occidental como parámetro de reflexión no le hace justicia, y por lo tanto Occidente no posee instrumental filosófico adecuado para abordar “el *estar* que caracteriza nuestro vivir” (Kusch, 1976, 155). El *estar* se

expresa para Kusch a través del término aymara *utcathak*, «estar en casa», estar domiciliado en el mundo (p. 156).

Kusch precisa que el modo americano de vivir se concreta en un «estar siendo» que se ubica fijado entre una forma indeterminada (estar) y otra determinada (ser). He aquí una primera propuesta intercultural, así como encontraremos en la propuesta indígena del concepto de *buen vivir*.

Ahora bien, esta forma de vivir no puede conceptualizarse fuera del universo simbólico que la contiene. Los símbolos cambian de contenido, porque la vida al nivel del *estar* cambia y es necesario que los símbolos vuelvan a darse. Cada vez el sentido tiene que darse de nuevo, y no se sabe de qué manera lo hará. Es decir que el símbolo no *es*, sino que *está siendo*. Nuestro horizonte americano es el de un ser circunstancial. Kusch sostiene que esta particular forma de existir da sentido a la hibridez cultural de América, es decir, esta forma de vivir no encuentra una forma cultural definida de expresión.

En torno a esta relación entre instrumentos conceptuales y la diversidad de experiencias, Boaventura De Sousa Santos (2006) señala que la producción científica en los países colonizados convive y se nutre de muchas culturas, pero una serie de operaciones conceptuales de las ciencias dominantes han producido una negación de experiencias propias de las sociedades del Sur, un *desperdicio de las experiencias del Sur*. Para contrarrestar esta situación, el autor propone construir una *Sociología de las Ausencias y una de las Emergencias*, que son ciencias sociales insurgentes. De las Ausencias porque es necesario recuperar estas experiencias desperdiciadas por las ciencias pensadas desde los centros. Y de las Emergencias porque investiga las alternativas que caben en el horizonte de posibilidades históricas concretas, y pretende reemplazar el futuro vacío del tiempo lineal con un futuro de posibilidades utópicas y concretas que se van construyendo en el presente con prácticas de cuidado.

La Sociología de las Ausencias tiene por objetivo investigar y demostrar que lo no existente es tal gracias a una actividad febril que produce no existencias. Por consiguiente, su objeto empírico es inaccesibles para las ciencias sociales convencionales (De Sousa Santos, 2010).

El autor señala que es necesario desafiar a la razón metonímica occidental que toma una parte de la realidad –la de los centros- por la totalidad, a través de lo que denomina *monoculturas*. Con ese objetivo plantea la necesidad de pensar en términos de cinco *ecologías* culturales, que permitan articular racionalidades diferentes de la racionalidad moderna.

Estas ecologías discuten con la razón occidental proponiendo alternativas en las siguientes dimensiones de la realidad: Frente al saber científico como único válido, la diversidad de saberes no científicos. Frente a la *monocultura del tiempo único*, la ecología de temporalidades múltiples.

Frente a la naturalización de las diferencias y de las clasificaciones sociales -que ocultan jerarquías-, el reconocimiento de las diferencias que subsisten luego de la eliminación de dichas jerarquías. Frente a la perspectiva de la escala dominante –global-, la ecología de la trans-escala, que permita articular escalas global, regional, nacional y local. Por último, frente a la monocultura del productivismo capitalista, la ecología de las productividades solidarias, cooperativas, autogestionadas, etc.

La Sociología de las Emergencias retoma la rebelión de Ernst Bloch contra los conceptos excluyentes de *todo* (Alles) y *nada* (Nicht), propios de la filosofía occidental. A esta exclusión, Bloch opone la idea de *todavía no* (Noch nicht), en lo cual todo lo posible puede estar contenido como latencia (De Sousa Santos, 2010).

Ya en el plano epistemológico, la producción intelectual desde la periferia necesita recoger también el aporte en el mismo sentido del pensamiento de la complejidad, tal como lo plantea Rolando García (2006), es decir una cierta concepción del mundo, de la ciencia y de la relación ciencia-sociedad. En esa línea retomo los planteos de Edgar Morin (2002), según los cuales, es necesario superar las reducciones de lo real que opera el pensamiento lógico racional, heredero directo de la modernidad. Este pensamiento supone la matriz racional como intrínseca de lo real, y de la necesidad de que todo lo real sea explicable por una formulación teórica que contenga la razón, la clave, la *cifra* de lo real, de manera que su desarrollo logre explicar todas las situaciones concretas.

Por el contrario, el pensamiento de la complejidad reconoce que lo real es irreductible a cualquier formulación que se pretenda total, y requiere múltiples formas de abordaje.

En ese sentido, el pensamiento de la complejidad es un reconocimiento de la incertidumbre como lo propio de la construcción de conocimiento, y su adquisición más fundamental: “parte de la lucidez que muestra la ausencia de fundamento del conocimiento” y luego “aprender a caminar en la oscuridad y en la incerteza” (Morin *et al.*, 2002, 65 y 68). El conocimiento completo, entonces, sería imposible o falaz. Frente al reconocimiento de una realidad múltiple y plural, es necesario desarrollar un pensamiento *poiético*, donde las razones múltiples proliferen.

Sin embargo, superar no implica descartar la simplificación como operación necesaria. Sino que se pone en relación simplificación-complejidad:

“Se integran procesos de disyunción -necesarios para distinguir y analizar-, de reificación –inseparables de la constitución de objetos ideales-, de abstracción –es decir, de traducción de lo real en lo ideal. Pero todos estos procesos deben ser puestos en juego y en movimiento con sus antídotos” (Morin *et al.*, 2002, 69).

Al contrario que el pensamiento simplificador, el pensamiento complejo debe contener en su interior a su antagonista –simplificar/complejizar. Opera por macroconceptos, es decir, la asociación de conceptos aislados, a veces antagonistas, pero que asociados críticamente describen una realidad lógica mucho más comprensiva.

En ese sentido implica una violencia del lenguaje, una violencia creativa que provoca la comprensión. El pensamiento complejo reconoce que hay un movimiento imaginativo del pensar, que rebasa el horizonte lógico. Si la lógica conjuntista-identitaria paraliza ese movimiento, impide entender el fluir de la realidad. Las antropologías culturalistas que niegan la realidad biológica del hombre, al igual que los biologicismos, son hijos del pensamiento reductor y lógicamente excluyente. También lo son los que solo aceptan los extremos de que todo es orden o caos, cuando se trata de mezclas de orden/desorden; necesidad/azar; estabilidad/dinamismo.

En el desarrollo de este capítulo teórico presentaré el concepto de interculturalidad, teórica e históricamente, según su desarrollo en EE. UU., Europa y América Latina. Luego de situar este trabajo en una perspectiva desde la periferia del sistema-mundo, el desarrollo de este concepto sitúa esta investigación en ciertas coordenadas de las ciencias sociales, pero esta vez, en el intercambio entre regiones y continentes.

A continuación del concepto de *interculturalidad*, presento el campo de Comunicación/Educación a partir de los encuentros entre comunicación y educación, con el objetivo de enmarcar esta investigación en un grupo de cuestiones y abordajes que pertenecen a este campo, pero sobre todo, con el objetivo de justificar la utilización de los conceptos con los que se opera en el análisis de los datos.

Por último, discutiré las nociones de *interpelación* y *reconocimiento* que están en el centro de este estudio, ya que describen de manera concreta los procesos de comunicación/educación, es decir, nos permiten intentar responder a la pregunta que guía esta tesis: ¿de qué manera se construye la subjetividad de los jóvenes indígenas de estas comunidades wichí.

Si bien, el concepto central es el de *reconocimiento*, se plantean otros como el de *subjetivación* debido a que, en algunos trabajos, son utilizados de manera muy pertinente para abordar lo que desarrollaré en esta investigación: sujetos indígenas a través de procesos de transformación. De la misma manera, el concepto de *espacios de interlocución* en el contexto de la comunicación intercultural es planteado en la medida que inspira el aquí utilizado de *espacios de Interpelación y Reconocimiento* (I-R).

1.2 Interculturalidad

1.2.1 Interculturalidad, identidad y diferencia

Tanto para el concepto de *interculturalidad* como para el de *reconocimiento*, resultan de máxima importancia la diferencia y la alteridad, en relación con los procesos de formación y recreación de identidades en contexto de globalización.

Según Chantal Mouffe y Ernesto Laclau (1987), las identidades no son preexistentes a los vínculos con otras identidades, sino que se conforman en la articulación entre los sujetos que disputan en el proceso hegemónico. Para estos autores, la hegemonía es la lucha por la que un sujeto social consigue preeminencia -siempre provisoria- sobre el resto de los sujetos sociales, subordinándolos. Esas relaciones conflictivas son denominadas articulaciones, que dan forma a las identidades al momento de establecerse. Ya desde la década de 1970 Guillermo Bonfil Batalla (1972) criticó a la antropología que se dedicaba al estudio de la etnia o a la comunidad indígena sin observar la articulación con la sociedad completa que establece con ella relaciones de hegemonía.

En ese sentido, Jesús Martín-Barbero (2006) señala que en la actualidad la diversidad ha tomado tres formas de manifestarse, ya no como fragmentación relativista sino como alteridades en relación. *En un primer modo*, la alteridad se muestra como desafío de culturas subalternas a culturas hegemónicas. Ya sea como de Oriente a Occidente, del Islam al Cristianismo, de las locales a las nacionales, etc. *En un segundo modo*, la alteridad evidencia que no puede haber relación profunda entre culturas sin que tengan en común también conflictos. *El tercer modo* en que se muestra la alteridad es en la realidad de que no hay reconocimiento de la diferencia cultural sin reconocer también, vinculadas con ella, la desigualdad social y la discriminación política.

En relación con los procesos de cambio que enfrentan las identidades, varios autores señalan que es necesario descartar la visión de la globalización como proceso homogeneizador (Díaz-Polanco, 2009; Ortiz, 1996; Segato, 2007). Por el contrario, Hector Díaz-Polanco señala que a raíz de la globalización proliferan dos tipos de identidades, debido a la fase de mundialización del capital (Díaz-Polanco, 2009; Zizek, citado en Vila Merino, 2012). *En primer lugar*, se trata de un reforzamiento de identidades vinculadas a comunidades que se defienden mediante el afianzamiento de sus fronteras culturales. En este punto se refiere a comunidades todavía existentes. *Un segundo tipo* de identidades son las que surgen como refugio ante la creciente individualización y fragmentación de tejidos sociales comunitarios. Se trata de construir nuevas comunidades en medio de las ruinas de otras.

Díaz-Polanco retoma a Bauman para señalar que el trabajo de delinear las fronteras culturales constituye la forma de dar vida a las identidades, a través de dos tipos de procesos. *En primer lugar*, las fronteras se trazan para proteger comunidades tradicionales cada vez más amenazadas, entre ellas, los Pueblos Indígenas. *En segundo lugar*, retomando también a Fredrick Barth (1976), la existencia de la comunidad se sostiene sobre ese esfuerzo del trazado de las fronteras, y en algunos casos son el “subproducto” de dicho trazado. Este autor adelantó ya en la década de 1960 que la diversidad cultural provenía del intercambio entre culturas, si bien ya no era posible sostener que esta proviniera del relativo distanciamiento geográfico que en otras épocas mantenían distintos grupos. El planteo de Barth es relevante en la medida en que sostiene, no que las diferencias son preexistentes a los encuentros, sino que se generan a partir de dichos encuentros con otras identidades, como forma de subsistir. En ese sentido, las transformaciones de las identidades se darían por transformación de lo propio al ponerlo en relación con lo Otro, y en menor medida por la apropiación de lo nuevo. Es así que un grupo dado, como el pueblo indígena Wichí, puede dar por natural un rasgo cultural, como su relación con un territorio, pero esta diferencia no aparece como característica propia, como cohesionante del colectivo hasta que no entra en conflicto con una forma de vida disruptiva de ese rasgo cultural. Esto tiene íntima vinculación con lo señalado por Laclau y Mouffe.

En el mismo sentido, Jesús Martín-Barbero señala que la reconfiguración de las identidades y culturas indígenas, locales, nacionales de América Latina responde sobre todo a la *intensificación de la comunicación e interacción* de las comunidades mencionadas con otras culturas del país y del mundo (Martín-Barbero, 2006, 112).

En relación con la formación de diferencias concretas a partir de encuentros con otros, en muchos casos estos otros fueron imperios en expansión y Estados en proceso de consolidación, que establecieron un *nosotros* nacional y sus Otros. Es el caso de los Estados coloniales en América, como señaló Bonfil Batalla (1992), donde la categoría *indio* no establecía caracterización cultural alguna de los Pueblos Indígenas, sino que se limitaba -y limita- a señalar la diferencia entre el colonizador y el colonizado. Esta diferencia era funcional al régimen colonial para denominar al colonizado como sujeto dominado e inferior al europeo (Idem, 30).

En el caso de los Estados coloniales anglosajones, han construido la categoría diferencial de “raza” para describir heterogeneidades internas en la población, pero también otros Estados en América han construido discontinuidades internas que generaron jerarquías y tensiones (Segato, 2007).

Stuart Hall dedicó buena parte de su trabajo a demostrar que el concepto de raza sirvió para organizar la estructura social, pero adquiriendo sentidos diversos a través de distintas configuraciones históricas (Hall, 1998; Grossberg, 2006).

Otros autores como Enrique Dussel, Anibal Quijano o Walter Dignolo, representativos de los estudios poscoloniales, señalan que la organización estructural en torno a “raza” fue propio del colonialismo en toda América. Este grupo de autores desarrollan el concepto de “diferencia colonial”, que consiste en una diferencia epistemológica y cultural propia de los pueblos que han sido colonizados¹. Este concepto tiene actualidad en la medida en que conciben la modernidad y la colonialidad como parte del mismo proceso que está aún activo, donde la modernidad no hubiera sido posible sin la colonialidad, que es a la vez origen y dimensión presente en la modernidad. La *colonialidad del poder* es un modo de poder global instaurado desde la conquista hasta la actualidad que articula raza y trabajo, espacio y población, según las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos (Escobar, 2005). Otro autor de este grupo es Anibal Quijano, quien señala que uno de los dos procesos claves de la conformación de la modernidad/colonialidad es la clasificación colonial y la dominación en términos raciales (Escobar, 2005).

Esta diferencia instituida por el colonialismo constituye sujetos híbridos, tal como señaló Franz Fanon, y como recuperó Homi Bhabha (1996). El reconocimiento racial es una diferencia no tanto de lugar social, como de temporalidad, donde el sujeto o el grupo racializado es “inoportuno”.

Es así que en relación con la construcción de diferencias como base para la producción de fronteras entre identidades, Fredrik Barth (1976) señala que las fronteras de las identidades pueden establecerse en base a rasgos culturales, pero debido a los procesos históricos, políticos y comunicacionales estos rasgos o contenidos culturales pueden cambiar de sentido -incluso de manos- a través de intercambios, imposiciones o negociaciones, etc. Sin embargo, esto no debilita las fronteras, ya que surgen nuevos rasgos distintivos. Lo que importa es que el proceso de construcción de fronteras no se detiene.

De lo que estamos hablando es de mensajes en circulación, de cambios de significados de los bienes culturales, de su pasaje de una instancia a otra, de un grupo a varios. En esos procesos se comunican significados, son recibidos, reprocesados o recodificados. Esto requiere un análisis intercultural, pero se necesita vincularlo con las relaciones de poder para identificar quienes disponen de mayor fuerza para modificar las significaciones (García Canclini, 2004, 35):

¹ Desde una perspectiva distinta, Jeremy Beckett plantea el concepto de “aboriginalidad” para acercarse a las identidades indígenas en Australia. Este concepto señala la construcción de identidades en base a una particularidad muy determinada: Que existiendo gente que vivía en un territorio determinado, este fue conquistado, y sus descendientes viven en medio del resto de la población. Estas identidades encuentran continuidad con aquellos antecesores, y fueron tomando forma por las sucesivas relaciones en que el grupo se vio insertado (Beckett, 1991).

"En las ciencias sociales se daba por sentado que esta interacción se establecía entre una sociedad nacional o una etnia que conformaban sujetos marcados por una lengua, por 'estructura de sentimiento' de larga duración (R. Williams) (...). Ese paisaje se ha transnacionalizado material y simbólicamente. Las identidades de los sujetos se forman ahora en procesos interétnicos e internacionales, entre flujos producidos por las tecnologías" (García Canclini, 2004, 161).

"Una teoría consistente en la interculturalidad debe encontrar la forma de trabajar conjuntamente los tres procesos en que esta se trama: la diferencia, las desigualdades y la desconexión" (Idem, 45).

Para García, en el tránsito de los objetos simbólicos de una cultura a otra, llegamos a la necesidad de contar con una definición *sociosemiótica* de la cultura, que abarque el proceso de producción, circulación y consumo de significaciones en la vida social. (Idem, 37 y 38).

Es así que la forma en que se producen diferencias y se intercambian elementos en las relaciones entre identidades, retomando el planteo de Díaz-Polanco, desemboca en dos tipos de identidades. Estas son las preexistentes que se refuerzan y las nuevas que se fundamentan en el mero trabajo de construir fronteras culturales. Este último tipo sería el más característico de la posmodernidad, como una forma de responder a la exacerbación del individualismo que sufren las sociedades. Es decir que se da mayor fervor por la identidad en el momento en que cada vez hay menos vida en comunidad (Díaz-Polanco, 2009).

Díaz-Polanco señala la conclusión de Bauman: estos procesos identitarios son productos que surgen de la misma globalización y "engrasan las ruedas" de su proceso. Por otro lado, el autor mexicano se pregunta si esta conclusión de Bauman es tan fácilmente aplicable también a las comunidades preexistentes, que operan con lógicas diferentes y opuestas a las de la globalización, que más bien, al decir de Díaz-Polanco, echan arena en los engranajes de la globalización.

Un indicio de lo mismo es que el propio Bauman no utiliza el mismo término *identidades* para las "identidades sin comunidad", sino que las llama fenómenos de *identificación*, que constituyen especies de identidades efímeras, líquidas (Díaz-Polanco, 2009).

Para concluir este fragmento, quisiera señalar que en este trabajo intento responder a las críticas -no poco comunes- de autores de distintas corrientes sobre los procesos de afirmación de la diferencia cultural como fenómenos fundamentalistas. La forma de prevenirnos de los fundamentalismos, como de cualquier esencialismo, consiste en concebir la formación de las identidades y las diferencias, no como esencias previas a las relaciones sociales, sino como procesos históricos, que se construyen en base a dichas relaciones y a relaciones de poder concretas, propias de cada formación social. Esta concepción transforma a las identidades, como señala Carlos Porto-

Gonçalves (2009), en estrategias cognitivas y políticas de afirmación y construcción social.

1.2.2 Multiculturalismo, diferencia y globalización

Las diferencias tienen un papel importante en la globalización. Adhiero al trabajo de Díaz-Polanco (2005), quién planteó en los años noventa el concepto de *etnofagia*, para explicar el procesamiento que los Estados nacionales hacen de la diferencia en el neoliberalismo. El autor encuentra un gran parecido con el procesamiento que, según Hard y Negri, realiza la globalización neoliberal de las diferencias.

El concepto de *etnofagia* encarna una visión sumamente crítica del multiculturalismo. Para Díaz-Polanco, el multiculturalismo constituye un momento necesario de la etnofagia, y que consiste en un discurso de la diversidad cultural y la tolerancia del otro, aunque sea el caso de identidades ancestrales, tratando al grupo como trata a las identidades que la misma globalización genera. Intenta integrarlas al sistema, en la medida que estas identidades no contienen elementos indisolubles en las lógicas de la globalización. Citando a Hardt y Negri explica que el *imperio* es “una gran boca abierta con apetito infinito que invita a todos a ingresar”, a construir el consenso liberal mediante una teoría de la justicia, obteniendo así un fundamento “universal”.

Otro desarrollo central para este trabajo es el de Rita Segato (2007), quien sostiene que en la actualidad los Estados poderosos integran identidades de “minorías” susceptibles de ser exhibidas, y transforman esas presencias de los diferentes en rasgos de modernidad y desarrollo. La única diferencia es que reemplazan los sujetos históricos por *consumidores marcados*. La modernidad, que permitiría a las minorías acceder a bienes, implica en el presente ese mandato de diversidad (p. 45). Es así que para esta autora, en virtud de los procesos señalados, se da una oposición entre *alteridades históricas e identidades políticas transnacionales*, estas últimas toman la forma de *etnicidades emblemáticas*. En el primer, caso se trata de subjetividades que han sido formadas en largos procesos bajo la interpelación de Estados coloniales y luego nacionales, que configuraron formas de ser-para-otro (afrodescendiente, indígena, etc.), donde la diferencia de estos sujetos adquirió un carácter híbrido, según Segato, señalado por Franz Fanon.

Por su parte, las *identidades políticas transnacionales* se han formado por dos vías. *En primer lugar*, por pueblos preexistentes que se mantuvieron bastante aislados, y que ahora se integran en base al reclamo de derechos, que se inscriben en una lógica de visibilidad étnica, y de re-etnización para acceder a esos recursos jurídicos, etc. *En segundo lugar*, segmentos de la población con la marca de la negritud, en ocasiones con prácticas culturales diferenciadas, para quienes ahora su identidad

pasa a obedecer a un guión fijo introducido por procesos globalizados, y adoptado por los Estados nacionales por presión de agentes globalizadores. Estos guiones están inspirados en patrones raciales norteamericanos. Estas lógicas producen también nuevas pautas de indigenidad transnacional o *etnicidad emblemática*. En ambos casos se rechaza la hibridez propia de ser constituido como un Otro de un Estado nacional en virtud de estos guiones preformateados. No hay espacio en el nuevo horizonte político para la discusión profunda sobre los recursos, su forma de extracción y su finalidad en el destino humano, cuestión sobre la que estos pueblos desarrollaron visiones alternativas al capitalismo (Segato, 2007, 64).

El beneficio de estas etnicidades emblemáticas consiste en poder reclamar recursos. Pero la contracara es que lo reclamable también llega predefinido, como una finalidad impuesta. En la conformación de estas identidades globalizadas se opera una pérdida de la memoria de finalidades alternativas: mujeres queriendo ser generales, negros queriendo maximizar la plusvalía de sus subordinados. Se pierde la idea de contracultura y contestación acumulada por la experiencia histórica de un pueblo, así como la experiencia de ser sujeto, y se instrumentaliza la propia identidad (Segato, 2007).

La *etnofagia*, retomando a Díaz-Polanco, constituye la asunción de un discurso tolerante con el otro indígena, mientras se avanza sobre su medio y formas de sustento, y se intenta disolver su potencial de conflictividad política. Se trata de unas condiciones en las que resultan inconvenientes los métodos de etnocidio propios del colonialismo tradicional.

La novedad del multiculturalismo radica en que trata a la cultura local como el colonizador trataba al pueblo colonizado: hay que estudiarlo en general y respetar hasta ciertos límites. El límite de esa tolerancia se encuentra cuando se trata de identidades críticas y heterogéneas con el capitalismo neocolonial. Allí, la hegemonía retoma mecanismos represivos del colonialismo tradicional (Díaz-Polanco, 2005).

Retomando a Žižek, Díaz-Polanco señala que así como el colonialismo imperialista fuera acompañado del imperialismo cultural occidental, el multiculturalismo es parte de la “autocolonización capitalista global”. La autocolonización capitalista global es una nueva etapa del ejercicio de la dominación –o colonialidad del poder– en la que sus agentes son las empresas multinacionales, y consiste en que estas empresas se comportan como colonizadoras incluso ante las poblaciones y los países centrales (Díaz-Polanco, 2009).

Algo similar afirma García Canclini: Los Estados nacionales siguen teniendo la administración preferente de ciertas diferencias. Legitiman jurídica y políticamente las prácticas compatibles con la reproducción del orden social, y las toleran sino cuestionan la estabilidad del sistema nacional (García Canclini, 2004, 161 y 183).

También Baudrillard hace una referencia notablemente coincidente:

“Lo que define la alteridad no es que los dos términos no sean identificables, sino que no sean enfrentables entre sí. La alteridad corresponde al orden de las cosas incomparables. (...) Todo lo que se pretende singular e incomparable, y no entra en ese juego de la diferencia, debe ser exterminado. (...) Lo peor está en esta reconciliación de todas las formas antagónicas bajo el signo del consenso y de la buena convivencia. No hay que reconciliar nada. Hay que mantener abiertas la alteridad de las formas, la disparidad de los términos, hay que mantener vivas las formas de lo irreductible” (Baudrillard, 1996, 166-7).

La importancia de los planteos de Díaz-Polanco y Segato para este trabajo, radica en distinguir entre distintos procesos de identidad, donde las de los Pueblos Indígenas no se asimilan con aquellas que Bauman denominó identificaciones. Las identidades indígenas de las que me ocupó aquí han llegado a ser lo que son en virtud de una larga historia de procesos e interpelaciones. A lo largo de esta investigación se aportarán más elementos concretos.

1.2.3 Interculturalidad: Historia y definiciones.

Es necesario precisar cuál es el concepto de interculturalidad al que adhiere este trabajo. Para ello, primero apelaré a un breve recorrido histórico, y luego presentaré precisiones conceptuales de distintos autores. Me apoyaré en el trabajo de Inmaculada Antolínez Domínguez (2011), aunque también recogeré aportes de otros autores.

1.2.3.1 El multiculturalismo como antecedente de la *interculturalidad*: EE.UU.

El concepto de interculturalidad encuentra su origen en los Estado Unidos de Norteamérica, donde las problemáticas que este concepto aborda se trabajaron bajo el término de multiculturalismo. Allí, las primeras referencias surgen en espacios educativos, en el contexto de la gran migración europea que se dio entre los años 1920 y 1950, sumada a la migración interna desde las zonas rurales del sur hacia el norte industrializado, mayormente por población negra (Nieto, 2009).

Allí se dio una primera etapa de un, así denominado, *Movimiento de Estudios Étnicos*, donde participaron autores como William DuBois, que realizaron investigaciones de las que surgieron

materiales educativos con contenidos referidos a la cultura negra. En una segunda etapa de este Movimiento, se sumaron trabajos de la Escuela de Chicago en las décadas de los años 60 y 70. En esta etapa, paralelamente a los movimientos de descolonización de África y Asia, y en el contexto del movimiento norteamericano por los derechos civiles de la década del 60, se hizo énfasis en los rasgos discriminatorios de las estructuras institucionales (Banks, 2009). Fueron necesarios los movimientos de negros en EE.UU. y de “primeras naciones” en Canadá para que se tomara conciencia de la incoherencia que significaba la vida en democracia con aquellas segregaciones.

Algunas de las influencias que reconoce el multiculturalismo norteamericano provienen de la pedagogía de la liberación, el feminismo y el posestructuralismo francés.

Finalmente, aparece la *Critical Race Theory*, que trabaja con el concepto de multiculturalismo “radical”, y toma distancia tanto del multiculturalismo liberal como de la versión de izquierda que cosifica las identidades. Esta versión del multiculturalismo busca una transformación revolucionaria de las estructuras institucionales (Antolínez Domínguez, 2011).

1.2.3.2 Interculturalidad en Europa: el foco en la inmigración

El recorrido del concepto de *interculturalidad* en Europa se inicia con la llegada del *multiculturalismo* norteamericano, y a raíz de la preocupación por las poblaciones inmigrantes de la última mitad del siglo XX. Una vez en Europa, se conforman dos vertientes. *En primer lugar*, esta versión multicultural anglosajona, que se desarrolla en Gran Bretaña, está fuertemente inspirada en la tradición norteamericana, donde se otorga prioridad al grupo de pertenencia, frente a la identidad nacional mayoritaria. Aquí se habla de reconocimiento de derechos formulados en términos de discriminación positiva. Implica cierta concepción homogénea de dichos grupos hacia su interior, y su localización geográfica en barrios étnicos o guetos (Abdallah Pretceille, 2001).

En segundo lugar, se ha dado la vertiente en Europa continental que comienza a hablar de *interculturalidad*, y proviene mayormente de Francia. Esta corriente señala la incapacidad de las sociedades mayoritarias de hacer frente a la diversidad en su seno, y no encuentra espacios en las instituciones oficiales.

Ambas corrientes de este desarrollo conceptual se han dado en relación con los procesos de descolonización y con la posterior inmigración hacia Europa continental (Antolínez Domínguez, 2011).

Solo hasta la década del ochenta aparece la *interculturalidad* en el discurso político europeo. En el campo de la educación aparece recién en la última década, con los objetivos de desarrollar la

comprensión lingüística múltiple, luchar contra el racismo y educar en forma intercultural para construir un nuevo concepto de cultura (Aguado *et al.*, 2005).

En el caso específico de España, la preocupación por la interculturalidad aparece durante la última década, con el aumento de la presencia de niños de poblaciones inmigrantes en las escuelas, más visible aún por el descenso de la natalidad autóctona. Esta preocupación por la interculturalidad, a pesar de que se trata de un país multinacional desde su constitución en el siglo XIX, se da luego de la inmigración que se acentuó con el ingreso de España a la Comunidad Europea a mediados de los ochenta. A diferencia de otros contextos, aquí las demandas por una educación intercultural, no surge de movimientos sociales y étnicos, sino de la preocupación del profesorado por atender a las nuevas condiciones sociales y educativas (Antolínez Domínguez, 2011).

En los años 90, se aprueban legislaciones que adhieren a valores de integración de los desfavorecidos, lucha contra la discriminación y la desigualdad. Y se plantean tres estrategias educativas en el ámbito nacional. En primer lugar, la comprensión de la lengua española. En segundo lugar, el mantenimiento de la lengua y cultura de origen de los niños inmigrantes. En tercer lugar, la convivencia democrática y el respeto a la diversidad. Sin embargo, tras estas intenciones de trato igualitario aparecen expectativas rebajadas sobre alumnado de grupos diferenciados (Fernández Enguita, 2005), a la vez que dichos valores igualitarios se sostienen desde una visión social estratificada y discriminatoria (Antolínez Domínguez, 2011).

La noción de interculturalidad en Europa, donde la problemática social que se vincula con el concepto es el de la inmigración, como sostiene Luis Enrique López, no critica el Estado-nación. A mi modo de ver, esto se debe a que la mayoría de los desarrollos conceptuales allí adquieren un tono contractualista y racionalista, como podemos encontrar en el autor más citado en ciencias sociales, Jurgen Habermas.

Habermas, en *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, considera que los ciudadanos son personas que han desarrollado sus identidades en el contexto cultural de tradiciones específicas, y que necesitan de tales contextos para mantener sus identidades. Sin embargo, en este desarrollo trasunta que lo fundante de las personas no son las identidades sino su anterior condición de ciudadanos, y que los nuevos derechos culturales serían una ampliación o flexibilización de un régimen preestablecido que no debería cambiar demasiado.

A mi modo de ver, si se está abierto a la Otredad con la amplitud que requiere una ciudadanía intercultural, en *primer lugar*, hay que dar prioridad a la comunidad cultural en la formación de las personas, y en *segundo lugar*, no es posible restringir de tal manera los ámbitos de transformación y participación en un sistema social. Es más, en el pasaje a que me refiero, Habermas explicita la

preocupación por “el peligro inherente de la fragmentación (...) Una comunidad política no debe desintegrarse en la multiplicidad de sus subculturas...” (Habermas, 2003, 54-56). Consideremos además la jerarquización que establece al utilizar el término “subculturas” frente a la “cultura de la mayoría”. Susana Murillo nos da una pauta para comprender el encierro contractualista:

“El único modo de comprender las paradojas anudadas en el modelo contractualista es desmitificar la universalidad de la ley y el carácter a priori atribuido al imperativo ético, así como mostrar su oculta constitución en relaciones de poder. El imperativo ético abstracto y universal no está presente en relatos o textos filosóficos antiguos o medievales, sino que se expande y naturaliza con la educación universal, la complejización de funciones en la forma social capitalista y el monopolio de la violencia en manos del Estado, en el tránsito del modo de producción feudal al capitalismo” (Murillo, 2009, 54).

También Terry Eagleton (1997) señaló estos “procesos por los que se enmascaran, racionalizan, naturalizan y universalizan cierto tipo de intereses, legitimándolos en nombre de cierta forma de poder político”. A mi modo de ver, ya no es posible pensar una ciudadanía intercultural si se sigue sosteniendo la razón moderna en crisis como configuradora de las personas, ni el carácter a priori del imperativo ético, y no se señala el carácter histórico y etnocéntrico de toda pretensión de universalidad. Para poder pensar sociedades interculturales es necesario concebir la posibilidad de construir sistemas sobre nuevos y plurales fundamentos -matrices de racionalidad diferentes de la racionalidad moderna-, que incluyan elementos de la cultura moderna pero en pie de igualdad con otras formas culturales no modernas, sin pretensiones de totalidades cerradas, tal como lo demuestran algunos recientes procesos constituyentes en América Latina. Un principio básico del reconocimiento de los sujetos en las normas consiste en que aquellos participen en la formulación de estas (Fraser y Honneth, 2006).

El énfasis sobre el individuo y sobre el valor de igualdad en detrimento del derecho a la diferencia que hace mucha de la reflexión sobre interculturalidad en Europa, en ocasiones muestra un costado voluntarista, que solapa los procesos políticos que se requieren; y contrasta con la relación que adquiere en América Latina la interculturalidad con el reconocimiento de de las identidades colectivas y sus derechos a la autodeterminación (Escobar, 2005), relación a la que adhiere este trabajo, aunque se corra el riesgo de ciertos esencialismos. En mi opinión, el concepto en Europa, al estar desligado de la territorialidad, sigue suponiendo el carácter de “invitado” del migrante, y por lo tanto rehuye la refundación de los Estados que la interculturalidad exige. En ese sentido, es fértil la vinculación de la vertiente francesa del concepto con los procesos de descolonización.

1.2.3.3 Interculturalidad en América Latina: el papel de los Pueblos Indígenas

El concepto de *interculturalidad* aparece simultáneamente en América Latina y en Europa, aunque algunos autores sostienen que se trata de un traspaso desde este último continente, debido a la presión de organismos internacionales para que los Estados nacionales latinoamericanos adoptaran el concepto. Si bien, esto último puede ser cierto, autores como Luis Enrique López señalan que la noción de *interculturalidad* surge en América Latina en la primera mitad del siglo XX, en torno a experiencias de educación indígena, cuando los organismos internacionales todavía estaban exigiendo la integración indígena a la sociedad criolla por vía de la asimilación lingüística y la aculturación. El concepto de interculturalidad, en América Latina, recoge la influencia del indigenismo crítico, opuesto al indigenismo estatal mexicano y la forma paternalista de relacionamiento entre indígenas y no-indígenas. Desde allí surge una de las vertientes del concepto de interculturalidad, como opción de política educativa para transformar las relaciones entre sociedades, lenguas y culturas, y que en la actualidad se denomina Educación Intercultural Bilingüe (EIB o EBI) (Antolínez Domínguez, 2011; López, 2004).

La necesidad de una educación bilingüe se explica por las demandas indígenas ante el fracaso de las propuestas educativas hegemónicas recién mencionada, y en la década del 70, surge el modelo de “Educación Bilingüe de mantenimiento y desarrollo” de la propia lengua indígena. En los años 80, el movimiento indígena, con la Educación Intercultural Bilingüe como consigna, exige la modificación del currículum escolar, para ampliar la propuesta más allá de lo estrictamente lingüístico (López y Küper, 1999)².

La interculturalidad aparece en la educación pública de América Latina en el último cuarto de siglo XX, y en algunos de estos países, como México, Ecuador, Bolivia y Colombia, se dirige a la población completa (Antolínez Domínguez, 2011).

En el campo de la filosofía latinoamericana, Raúl Fonet-Betancourt reconstruye el proceso por el que el pensamiento intercultural se hace presente en dicha filosofía. Esta presencia o aparición, se da en un momento del recorrido en que esta filosofía viene intentando diferenciarse de la filosofía europea. Se diferencia en dos cuestiones básicas: *en primer lugar*, la filosofía europea se conforma desde el centro del mundo construido y sostenido por el colonialismo. *En segundo lugar*, y a raíz de lo anterior, descentra las pretensiones de universalidad, que consisten en la generalización de una experiencia histórica concreta. De esta manera, afirma que el pensamiento solo puede producir

² Me detendré con mayor detalle en la historia de la EIB en el apartado “Notas sobre Pueblos Indígenas”.

filosofía situada, que responde a las propias condiciones del contexto en el que se produjo.

Es así que Fornet-Betancourt reseña históricamente las condiciones que hicieron posible una vertiente filosófica latinoamericana que adhiriera al movimiento intercultural, y la búsqueda de un *diálogo intercultural*, es decir, el intercambio, en pie de igualdad, de las distintas tradiciones culturales de la humanidad.

La filosofía latinoamericana tuvo un primer período desde la colonia hasta los procesos independentistas en que era pura reproducción de lo que se pensaba en Europa. A partir de las revoluciones independentistas, que tuvieron inspiraciones jacobinas y levantaron el ideario de la revolución francesa, y también a partir de un amplio movimiento indígena que reclamó justicia social y cultural, se dieron las condiciones para que, en la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía latinoamericana se encontrara con el desafío de construir un pensamiento propio, a partir de temas y contextos americanos. Estos procesos de contextualización del pensamiento tuvo sus límites.

Un siglo después, en el contexto de movimientos sociales y políticos emancipatorios en toda Latinoamérica, el proyecto filosófico se radicaliza y desemboca en la *filosofía de la liberación*, como respuesta a la situación neocolonial de estos países periféricos, que se hace patente. En esta etapa se buscan fuentes filosóficas propias, documentos del pensamiento indígena, etc. Fornet-Betancourt considera que en esta época la filosofía latinoamericana deja de ser un eco de Europa y comienza a construir un pensamiento sobre las condiciones periféricas de los pueblos de América Latina y sus tradiciones. Este es el período de diferenciación frente a la filosofía europea, aunque no logra desprenderse totalmente de los métodos y las referencias, así como no consigue percibir cabalmente la complejidad de las culturas indígenas y afro que pueblan América. Su ocupación es el *mestizaje cultural*. Esta percepción de una América mestiza bloqueó la radicalización del proyecto filosófico hasta los años noventa.

El encuentro entre la filosofía intercultural y la filosofía latinoamericana se da en un ambiente fértil propiciado por dos grandes hechos político-culturales. *En primer lugar*, el logro de los movimientos indígenas y afro en plantear un amplio debate y criticar el “descubrimiento” de América, en ocasión del aniversario número 500 (1992). *En segundo lugar*, el levantamiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la región de Chiapas, México. Estos dos hechos generan un ambiente favorable al pensamiento intercultural, desde las ciencias políticas, la reflexión sobre las luchas por el reconocimiento cultural y las propuestas de la educación intercultural bilingüe (EIB).

Así, un sector de la filosofía latinoamericana “centra su reflexión en la tarea de contribuir a una fundamentación ética del reconocimiento de la cultura del otro, y toma rumbo hacia la

interculturalidad” (Fornet-Betancourt, 2007, 33).

La particularidad del concepto de *interculturalidad* en América Latina -al que adhiere este trabajo-, a diferencia del multiculturalismo, es que surge en torno a las movilizaciones de los Pueblos Indígenas y otros pueblos étnicos con una constitución de actores y unos intereses muy definidos, diferenciados de la sociedad envolvente. Los movimientos multiculturales mayoritarios en EE. UU. tuvieron una constitución policlasista y heterogénea, sin un proyecto de cambio radical de la sociedad. A diferencia de ellos, la interculturalidad propuesta por los movimientos indígenas no perseguían un mayor diálogo e integración para obtener mayores márgenes de poder, en el marco de la sociedad dominante. Más bien, se trata de una propuesta de otro tipo de sociedad, justa, diversa, inclusiva y democrática. De esta manera, se acerca en parte a la propuesta del multiculturalismo crítico (Pérez, 2009).

Es así, que debido a la destrucción que sufrieron muchas sociedades indígenas a partir de la conquista, y luego de intentos de asimilación disolvente, cuando no genocidios, por los Estados nacionales, la interculturalidad tomó el sentido de una interculturización. Es decir, un proceso por el cual, en primer lugar se intenta recuperar y reconstruir aquello propio que fue encubierto por la colonia³, para poder, en segundo término, confrontar en mejores términos esto propio con la ajeno. La propuesta de la interculturalidad se ha extendido últimamente hacia otros grupos marginados y diferenciados culturalmente como los afrodescendientes (López, 2004; Burguete, 2010).

Algo similar se afirmó en el *Encuentro para Otra Interculturalidad* (VVAA, 1998), donde se sostiene que el hecho de encontrarse bien en la propia cultura es imprescindible para abrirse de una manera enriquecedora a las culturas ajenas que conviven en una misma sociedad. Por esto, el diálogo con los “otros” tiene que hacerse desde la pertenencia a la cultura propia.

Luis Enrique López (2004) agrega que una de las nociones que fue determinante en la evolución del concepto de interculturalidad fue la de *etnodesarrollo* presente en los trabajos de Guillermo Bonfil Batalla, entendido como alternativa al concepto de *desarrollo* propuesto por organismos internacionales como receta para enfrentar la pobreza en los países dependientes. De la discusión entre interculturalidad y desarrollo, surge la necesidad de mejorar las condiciones de vida de las poblaciones de estos países, pero contemplando las dinámicas culturales propias. Parte de la

³ Frantz Fanon decía: “No se ha demostrado suficientemente quizá que el colonialismo no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado. (...) Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila” (Fanon, 2006 [1963], 168).

relación con la naturaleza, y pone el territorio y su uso respetuoso en el centro de la preocupación y de su proyecto (político) de vida. Es así que se reclama posibilitar la autogestión de las sociedades indígenas, imposibilitada por las condiciones de sometimiento. Como señala López:

“Dada la opresión colonial aún vigente en todo el continente, la interculturalidad postula la devolución del control cultural propio a los indígenas y surge en ese contexto la postura de desarrollo con identidad, que ha llevado a la mayoría de organizaciones indígenas de América Latina a plantear demandas respecto de la autonomía, del territorio propio y del manejo y uso de los recursos naturales” (Idem, 33).

En este sentido, es importante registrar el señalamiento de García Canclini, con una advertencia incluida. El patrimonio intercultural (de los Pueblos Indígenas) consiste en el bilingüismo, combinar reciprocidad y relaciones mercantiles, autoridad local y demandas democráticas nacionales.

Existen contribuciones que la sabiduría y costumbres indígenas pueden hacer: ser una referencia para las formas alternativas de ser occidental. Pero no hay que sobrevalorarlas frente la potencia de las empresas y los poderes políticos que los ignoran y promueven otras vías de desarrollo (García Canclini, 2004, 55).

Por estas razones, según López (2004), en América, el concepto de *etnodesarrollo* acarrea una discusión y resulta en una crítica al concepto de Estado-nación y cultura nacional, y esta característica lo distingue claramente del concepto en Europa o del multiculturalismo crítico. En relación con el mundo indígena y desde los reclamos de las comunidades, el cuestionamiento al concepto de Estado-nación y sus instituciones se debe a que resulta excluyente, y se exige el reconocimiento de todas las identidades existentes dentro de un Estado determinado. Esta postulación va a tomar primero la forma de Estado multiétnico y pluricultural, y en la actualidad se ha reconocido a los Pueblos Indígenas, en algunos casos, como naciones. Es más, los recientes procesos constituyentes en Ecuador y Bolivia han reformulado las bases formales de estos Estados, ahora denominados plurinacionales. De esta forma, la cuestión intercultural está en íntima vinculación con el reconocimiento de los territorios indígenas y los reclamos de autodeterminación. En este sentido adhiero al señalamiento de Díaz Polanco: “La única alternativa al viejo indigenismo y al actual multiculturalismo es el autonomismo que reconoce en el Otro la potencia para vivir *bien*⁴ en el mundo” (Díaz-Polanco, 2009, 25).

⁴ El resaltado es una referencia al concepto indígena de “buen vivir”, que constituye una propuesta alternativa a las recetas contra la pobreza que históricamente los organismos internacionales han exigido y financiado, fundamentadas en la noción de “desarrollo”.

1.2.4 La trampa del multiculturalismo y la globalización

El multiculturalismo neoliberal acostumbra a resaltar las ventajas de la vida en los nuevos contextos y de una subjetividad flexible que se adapte a ellos para "disfrutar" de los beneficios de dejar atrás las "viejas rigideces". Sin embargo, poco se advierte las dificultades que señala Nestor García Canclini (2004) en relación con estos procesos.

Vivir en tránsito, en elecciones cambiantes e inseguras, con remodelaciones constantes de las personas y sus relaciones sociales, parece conducir a una deconstrucción más radical que las practicadas por las teorías de la sospecha sobre la subjetividad y la conciencia.

Cuando el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo desconfiaron del sujeto, la pregunta en el ambiente fue ¿qué queda de dicho sujeto? Actualmente, las certezas de esas teorías sobre el individuo y la sociedad son puestas en cuestión por una recomposición de los órdenes socioculturales que alcanza a todos (Idem, 161).

"La tarea de ser sujeto se presenta más libre, sin las restricciones que imponía antes la fidelidad a una sola étnia o nación. Pero al aumentar la heterogeneidad e inestabilidad de referencias identitarias se incrementa la incertidumbre filosófica y afectiva" (García Canclini, 2004, 162).

El pensamiento posmoderno plantea un sujeto nómada tomando poco en cuenta las estructuras económicas y los flujos simbólicos que hacen posible la experiencia de esos sujetos. Se festeja la desterritorialización y el debilitamiento de lazos de pertenencia como una ganancia de libertad.

García Canclini retoma a Boltanski y Chiapello, quienes señalan que existe una tensión entre la exigencia de "flexibilidad" que la globalización hace a los sujetos y la necesidad de estos de "ser alguien", o sea, poseer un yo dotado de cierta especificidad y permanencia en el tiempo. La flexibilidad refiere al nomadismo de los sujetos que aparecen en la red, "siendo diferentes" en las distintas situaciones, "que se modifican cada vez que entran en relación con seres diferentes, (...) ninguno de sus avatares puede tomarse como origen" (García Canclini, 2004, 162).

Aparece como mandato para ser sujeto el juego equívoco entre voces que simulan individualizarse. Sin embargo, esto encarna una desigualdad nueva, que reside en que los identificados somos los consumidores de grandes tiendas, los migrantes y los turistas fotografiados en los aeropuertos, y nunca los que hacen las preguntas y almacenan la información. Se nos pide ser lo bastante maleables, pero quien vive adaptándose a nuevos roles corre el riesgo de pasar inadvertido -el terror del sujeto de la globalización- o volverse no confiable, más propio de los grupos subalternos de la

sociedad. La identificación no es recíproca entre sujeto y las agencias de identificación. No alcanza sólo con la deconstrucción del sujeto, es necesario visibilizar las distintas situaciones en que los individuos son nómades, desarraigados o excluidos (Idem, 163).

Pocos autores pos modernos registran las situaciones en que la variedad de pertenencias, para los sujetos, es soledad y ajenidad, así como tampoco se registra si el enriquecimiento por diversidad de experiencias significa incertidumbre por múltiples normas, o agobio por desborde de información.

Este trabajo, por lo tanto, en la medida en que se ocupa de procesos de interpelación y reconocimiento en contextos indígenas, debe lidiar con estas visiones de mercado sobre los procesos de producción de diferencias culturales, y pretende ser crítico con ellas, es decir, señalar allí lo que hay de proceso hegemónico sobre sectores subalternizados.

1.2.5 Interculturalidad y ciudadanía

En la relación entre interculturalidad y ciudadanía, para el contexto europeo, es imposible hacer caso omiso a la cuestión de la **inmigración**. Raúl Fonet-Betancourt sostiene que este fenómeno es propio de la historia de la humanidad, pero particularmente crítico con la globalización. La globalización neoliberal globaliza sus intereses y es incompatible con la globalización de la justicia y la igualdad. Los inmigrantes son entendidos por el autor como los pobres que huyen de condiciones agresivas de vida, incluso arriesgándola. Sufren “dolor de la tierra” por todo lo que han dejado y tienen las esperanzas frustradas en la “tierra prometida”. Ante estas personas, los Estados de las naciones centrales, de cuño liberal, se amparan en el concepto de ciudadanía nacional como criterio de exclusión de los inmigrantes. Los inmigrantes que logran traspasar las fronteras son enfrentan condicionamientos para gozar de derechos que corresponden a todas las personas del mundo, sin importar en qué lugar del mundo estén y qué documentación hayan obtenido. Fonet-Betancourt señala el cinismo que implica denominar interculturalidad a esta realidad injusta de la inmigración (Fonet-Betancourt, 2006).

Fonet-Betancourt sostiene la necesidad de un *diálogo intercultural*, que comienza por contradecir la noción de ciudadanía excluyente y afirmar el carácter fundamental y prepolítico de la dignidad del ser humano, que no se acredita con un pasaporte o un visado. Este es el diálogo que se niega a los migrantes. Sin la abolición de esta asimetría entre ciudadanos y extranjeros no puede haber un diálogo pleno entre representantes de culturas y mundos de vida diferentes (p. 253 y 254). Superado este primer paso formal, está pendiente toda la cuestión sobre la integración de los inmigrantes, que

no es el objetivo de este trabajo.

En una línea similar, pero para el ámbito educativo, se denunció en el encuentro para Otra Interculturalidad:

“En Europa, yo creo que ven al negro como una persona que tiene problemas, por ejemplo en la enseñanza. Se dice que somos menos capacitados para los estudios y que nuestros hijos tienen retraso. ... Dar a nuestros hijos una enseñanza especial porque tienen problemas con el modelo educativo de aquí, ¿es eso una actitud intercultural? De hecho se nos enseña cómo son los europeos, o cómo quieren ser, y, a continuación se nos enseña cómo quieren los europeos que seamos los africanos. No hay interés en comprender quienes somos. En el modelo educativo europeo sólo se esconde una forma más dulce de poder” Testimonio en (VVAA, 1998, 117)

Lo que vemos es que la diversidad no es un problema en sí mismo, a menos que desde instancias formales se transforme diversidad en desigualdad. Como señala Bhabha, “la diferencia cultural no resulta difícil, si se quiere, por el hecho de que haya diferentes culturas, sino porque existe una cuestión particular sobre la redistribución de los bienes entre las culturas” (citado en Giroux, 2001, 71).

Por esa razón, la interculturalidad se vincula con los **derechos humanos**, en la medida en que se hace necesario analizar y comprender procesos y realidades que configuran situaciones de injusticia y desigualdad, o mala distribución de recursos y capacidades en contextos determinados, de falta de reconocimiento de identidades. Debe discutir el concepto de “integración” que aún acarrea demasiadas connotaciones asimilacionistas, que lleva a imponer exigencias particularistas a los diferentes. Lo pertinente es hablar de “inclusión”, que enfatiza lo común en la democracia, donde pueden reconocerse principios transculturales (Vila Merino, 2012).

El manifestarse en forma de ciudadanía es una de las grandes dificultades que plantea a la subjetividad, según García Canclini, el actual contexto multicultural y transnacional. Es así que:

“...un rasgo antidemocrático del proceso de globalización es que sustrae las decisiones sobre los nuevos procesos de inter dependencia entre capitales, inversiones, producción, circulación y consumo de bienes, de la acción de los ciudadanos. Las decisiones y los beneficios se concentran en élites financieras (...) que residen en Eus, Europa y Japón” (García Canclini, 2004, 163).

Los dueños de las iniciativas económicas y sociales son siglas (CNN, MTV, FMI, OECD), no sujetos. La propiedad de la mayor parte de las frecuencias radioeléctricas y de los patrimonios culturales, en América Latina, está en manos de empresas transnacionales, y la diversidad cultural, como bien de la humanidad está en manos de agentes económicos (Idem, 184).

En este contexto, un proceso de interculturalidad debe ser necesariamente un proceso de construcción de ciudadanía. Por esa razón, Encarnación Soriano Ayala (2001) hace un aporte al plantear la relación entre ambos conceptos.

Paradójicamente, la necesidad de relacionar estas dos categorías parece ser reaccionar contra un uso discriminatorio de la noción de ciudadanía. Citando a Cortina, Soriano señala que en el origen de la renovada puesta en circulación del concepto, está el interés de las sociedades posindustriales de generar adhesión de sus miembros a identidades nacionales. Citando a Kymlicka, la autora señala que esta identificación debe estar en relación con el valor de la justicia, pero también se da a través de sentimientos y de afectos. De la mano de Norman, Soriano afirma que una identidad nacional atenta contra la educación para la ciudadanía en su promoción del pensamiento crítico sobre las problemáticas de la sociedad. También retoma a Habermas, cuando se refiere a la ciudadanía europea, donde señala que es necesario un patriotismo posnacional constitucional basado en los principios de justicia y democracia. Finalmente, Soriano toma postura por una ciudadanía *multicultural, pluralista, diferenciada y compleja*. Y señala que todas las posiciones sobre la ciudadanía que menciona tienen en común el postulado de que todas las personas cuenten con la posibilidad de participar activamente y responsabilizarse de las decisiones que afectan al espacio público, es decir, la posibilidad de actuar y hablar públicamente (Soriano, 2001, 147).

En este punto me parece pertinente introducir un autor que lleva más allá este último postulado. Me refiero al premio Nobel de economía Amartya Sen, en su libro “On Ethics and Economics”. Sen propone que el concepto de *capabilities* debe estar asociado al de derechos (citado en Ricoeur, 2005, 143 y 156). Es así que propone la idea de «derecho a ciertas capacidades», que Ricoeur explica como derecho de *agency*. Tomando este concepto de Sen, la ciudadanía va mucho más allá de la “posibilidad” de participar y responsabilizarse de las decisiones de lo público. Desde mi perspectiva, se trata del derecho a contar con las capacidades necesarias para intervenir en el curso que toman los procesos sociales en el espacio público.

Para Ricoeur, este concepto es útil para señalar la importancia del reconocimiento en la esfera de lo jurídico. En esta esfera de la lucha por el reconocimiento, de lo que se trata es de la “ampliación” de los derechos reconocidos a las personas, así como el enriquecimiento de las capacidades que los sujetos se reconocen a sí mismos. La ampliación de la dimensión normativa de derechos consiste,

tanto en la mayor cantidad de derechos subjetivos⁵, así como la adjudicación de estos a cada vez mayor número de categorías de individuos o grupos. Los derechos subjetivos implican garantizar también la adquisición de las capacidades necesarias para su ejercicio.

Un comentario más sobre la idea de ciudadanía que plantea Soriano, en relación con la “responsabilidad”. Para Ricoeur, la responsabilidad consiste en la capacidad «de pronunciarse de manera racional y autónoma sobre las cuestiones morales» (Ricoeur, 2005, 208). Son inseparables, de esta manera, en la *responsabilidad*, la capacidad para responder de sí y la capacidad para participar en la discusión razonable sobre la ampliación de la esfera de los derechos. Esta responsabilidad tiene su espacio privilegiado luego del sentimiento de *indignación* que genera la constatación de la igualdad formal de derechos, por un lado, y la desigual distribución de bienes, por otro (Ricoeur, 2005, 205-208).

En este mismo sentido, y en referencia a una ciudadanía intercultural, Margarita Bartolomé Pina (2001) señala la importancia de un concepto de ciudadanía dinámico que contemple tres elementos. *En primer lugar*, el desarrollo de un sentimiento de pertenencia de los sujetos a un colectivo político, y de compromiso en distintos niveles donde se ejerce la ciudadanía. Esto se refiere a una identidad cultural en condiciones de autonomía. *En segundo lugar*, la adquisición de competencias o capacidades ciudadanas como la comunicación intercultural, la comprensión de los procesos democráticos, etc. *En tercer lugar*, la práctica de la ciudadanía, entre otras cosas, participando en la organización y *empowerment* de los grupos desfavorecidos. Estos tres elementos en interrelación constituyen el núcleo de la ciudadanía intercultural, donde el estatuto legal es solo el marco.

En América Latina, la relación entre interculturalidad y ciudadanía, tal como la plantea Soriano, es decir, en relación con la identidad nacional, tiene espacio privilegiado en los reclamos de autonomía de los Pueblos Indígenas. Gran parte del sufrimiento que infligieron los Estados nacionales americanos a los Pueblos Indígenas estuvo asociado con la formación de identidades nacionales monolíticas y tratando a dichos pueblos como extranjeros en su propia tierra. Recién a finales del siglo XX se llegó a la posibilidad de reconocer la naturaleza multicultural de los Estados. En el presente, los reclamos indígenas y el concepto de interculturalidad van más allá, y cuestionan el concepto de Estado-Nación, como es el caso de las recientes constituciones de Bolivia y Ecuador, que se consideran Estados Plurinacionales (Assies *et al.*, 2002).

El reclamo de autonomía indígena cuenta con la virtud adicional de mostrar en lo concreto que no

⁵ Los derechos subjetivos son definidos por Ricoeur como derechos civiles -protegen a los sujetos en su libertad, sus bienes y su propiedad de las usurpaciones del Estado-, derechos políticos -garantizan la participación en la formación de la voluntad pública- y derechos sociales -garantizan a cada uno una parte equitativa de la distribución de bienes básicos (educación, salud, etc.)

se puede pensar el reconocimiento de las diferencias y la interculturalidad sin contemplar la distribución de bienes materiales y simbólicos, como son los territorios y las formas organizativas propias de los sujetos en cuestión. Por esa razón, es necesario entender -como se propone en esta investigación- la interculturalidad en América Latina y las luchas por la ampliación de la ciudadanía de los Pueblos Indígenas como indisolubles de los reclamos de autonomía territorial, y autodeterminación, en la medida en que estas autonomías son necesarias para que los Pueblos Indígenas puedan articularse en pie de igualdad y democráticamente con otros actores de las sociedades nacionales (Idem).

De lo que se trata aquí es de la tensión entre el criterio de igualdad y el derecho a la diferencia. Esta es una discusión que atañe a las políticas de reconocimiento como formas de ciudadanía intercultural.

A menudo nos encontramos entrapados entre dos críticas de las políticas específicas, para “atender a la diversidad”. Por un lado, ésta que señala García Canclini, que las políticas específicas (focalizadas), más allá de su contenido, refuerzan la especificidad de la población, su “segregación”. Por otro lado, la crítica que muchas veces esgrimimos a las más tradicionales políticas indiferenciadas, que no discriminan sectores ni condiciones: que niegan la diversidad y la diferencia. Esta línea de pensamiento postula que la igualdad no se logra dando a todos lo mismo, sino partiendo de la diversidad de condiciones y necesidades presentes en nuestras complejas sociedades. A las políticas negadoras, en América Latina, siguieron las políticas focalizadas. En medio de ambas, muchas veces están las organizaciones de los colectivos afectados y sus luchas por la ciudadanía. Es necesario encontrar un matiz en alguna tercera postura a estas dos valiosas críticas para salir de la trampa -por no decir de la hipocresía-.

Como señala Taylor (1993), se da una confrontación entre dos visiones de política de igualdad basadas en el valor “dignidad” y respeto igualitario. *En primer lugar*, el universalismo abstracto, denunciado por ciego a la diferencia, que está emparentado con el valor de “neutralidad liberal”. *En segundo lugar*, la política de la diferencia, según la cual, la igualdad exige un tratamiento diferencial. Esta visión propone como necesarios los protocolos de discriminación invertida. Aunque serían aceptables solo en espacios ciegos a las diferencias y no se instalarán definitivamente.

En la base de este conflicto hay dos versiones del valor de “dignidad”. *En primer lugar*, la dignidad liberal: basado en la concepción de un sujeto racional, que poseería potencial universal compartido por todas las personas. *En segundo lugar*, la política de la diferencia: Para esta perspectiva, la exigencia de reconocimiento universal surgido del fondo cultural y potencial universal humano no sería más que expresión de la cultura hegemónica. Se trata de un particularismo disfrazado de

universalidad (Ricoeur, 2005, 219 y ss.).

Aquí se hace visible la íntima vinculación entre interculturalidad, ciudadanía y reconocimiento.

1.2.6 Interculturalidad: un concepto normativo

Si hablamos de interculturalidad, es inevitable la asociación con distintos términos que se le relacionan, como el de multiculturalismo. Nestor García Canclini señala que en la actualidad hemos pasado de un mundo multicultural, donde se yuxtaponían etnias o grupos en una ciudad o nación, a otro intercultural globalizado. Bajo el multiculturalismo se admite la “diversidad” de culturas, subrayando su diferencia y proponiendo políticas relativistas de respeto. Estas políticas a menudo refuerzan la segregación (García Canclini, 2004, 14 y 15). Como se ve, este autor concibe lo multicultural como la diversidad cultural, y la *interculturalidad* como el simple intercambio entre dichas diferentes culturas, pero no implica simetría en esos intercambios, como señalan otros autores.

García Canclini distingue entre multiculturalismo y multiculturalidad. En el primer caso, se refiere al programa político que prescribe cuotas de representación para grupos desfavorecidos en museos, universidades y parlamentos. El multiculturalismo limitaría la cuestión a lo local sin problematizar su inserción en unidades sociales complejas de gran escala. Otros autores entienden que éstas serían una forma de políticas de reconocimiento (Taylor, 1993; Fraser y Honneth, 2006).

Pero también, para García Canclini (2004), el multiculturalismo ha llegado a funcionar en algunos países como la interpretación ampliada de la democracia: tener derecho a ser educado en la propia lengua, asociarnos con los que se nos parecen, tener radios y revistas propias, etc.

Por multiculturalidad, en cambio, García Canclini se refiere a la abundancia de opciones simbólicas que propicia el enriquecimiento y fusiones, innovación estilística que permite a los sujetos tomar elementos de múltiples procedencias (García Canclini, 2004, 22). Sin embargo, también hace mención a que estos intercambios se dan en contextos de relaciones de poder y desigualdades, aunque no está clara la distinción entre multiculturalidad e interculturalidad.

Charles Taylor, por su parte, denomina *multiculturalismo* a las luchas por el reconocimiento que tienen origen en reivindicaciones culturales. A esto, que se presenta como “las demandas del respeto igualitario que proviene de culturas efectivamente desarrolladas dentro de un mismo marco institucional”. Lo común a estas luchas es el “reconocimiento de la identidad distinta de minorías culturales desfavorecidas” (citado en Ricoeur, 2005, 221). La diferencia con la concepción de

García Canclini parece radicar en que este autor concibe un multiculturalismo institucionalizado.

Por su parte, Günther Dietz entiende que *interculturalidad* es sinónimo de *multiculturalidad*, es decir, ambos términos son descripciones del estado diverso de la realidad cultural. Por otro lado, entiende *interculturalismo* y *multiculturalismo* como conjuntos de propuestas normativas, sociopolíticas y éticas para tratar con la diversidad y la diferencia.

El autor, sin embargo, establece una distinción en este último par de conceptos. Mientras que el *multiculturalismo* consiste en el mero reconocimiento de las diferencias según principios de igualdad y diferencia, el *interculturalismo* es la búsqueda de convivencia en la diversidad según principios de igualdad, diferencia e interacción positiva (Antolínez Domínguez, 2011).

Otros autores no comparten la definición de interculturalidad de García Canclini o de Dietz, según la cual ésta sería un hecho de la realidad actual en la que vivimos.

Rosa Marí Ytarte señala las siguientes diferencias entre multiculturalidad e interculturalidad (Marí Ytarte, 2007, 84-86):

1. La multiculturalidad se refiere a un contexto de coexistencia y de convivencia entre diferentes grupos culturales. La interculturalidad debe ser una estrategia de acción que permita a los diferentes grupos nutrirse mutuamente de sus diferencias y compartir proyectos de vida. El concepto *multicultural* tiene un carácter descriptivo, mientras que *intercultural* es de carácter normativo.
2. Lo multicultural es un discurso descriptivo que enfatiza las diferencias, mientras que la interculturalidad prioriza la semejanza y el principio de igualdad.
3. El prefijo multi- carece de la capacidad de comunicación e intercambio entre grupos culturales.

Eduardo Vila Merino, por su parte agrega que la interculturalidad se diferencia de la multiculturalidad liberal en que esta última solo hace un simple “reconocimiento de la realidad multicultural de nuestro contexto social y educativo”, y se contenta con la sola aceptación teórica de lo heterogéneo. Las estrategias multiculturalistas suelen rechazar el reconocimiento de espacios de intercambio multiculturales necesarios para la construcción intercultural de la convivencia, reforzando así los aislamientos. Por el contrario, la interculturalidad bucea y evidencia que las diferencias se afirman identitariamente a partir de negociación, conflicto y préstamos recíprocos (Vila Merino, 2012).

Julio Vera Vila sostiene, para ámbitos de diversidad cultural, que un proceso intercultural es aquel en el que se preserva lo más valioso de la historia cultural de un grupo, a la vez que se desarrolla autonomía personal y la capacidad de reflexión crítica sobre la propia cultura, para abrirse al enriquecimiento con la apropiación de lo diverso (Vera Vila, 2011, 162).

Complementariamente, como señala Eduardo Vila Merino, la perspectiva intercultural nos obliga a reconocer -al contrario de una definición neoliberal de interculturalidad o del multiculturalismo liberal- que las diferencias culturales “se afirman identitariamente a partir de intensas relaciones de negociación y de dialécticas conflictivas desde las cuales podemos intentar desarrollar préstamos recíprocos” (Vila Merino, 2011, 148). Es decir que es necesario deconstruir un concepto idealizado de la interculturalidad basado en una supuesta cohabitación armónica, que es la forma que toma la naturalización de las relaciones de desigualdad. Además, señala Vila, que la interculturalidad no debe suponer la dilución de las diferencias, no consiste en un tránsito de las diferencias a la fusión, es más, es necesario reconocer, en ciertas condiciones, la imposibilidad de operar una traducción de ciertos enunciados culturales para hacerlos comprensibles a otra cultura (Idem, 149).

En el mismo sentido, García Canclini (2004), a pesar de afirmar las dinámicas interétnicas y comunicacionales de producción de identidad, también señala, retomando a José Jorge de Carvalho, que hay cuestiones “innegociables” e “inasimilables” de cada cultura, sin las cuales se amenaza la continuidad de los grupos (p. 55).

Sin embargo, aunque se respeten los espacios inconmensurables entre culturas, Vila señala que cuando estas dificultades de traducción se deben a relaciones de conflicto cultural, es necesario analizar los procesos concretos de diferenciación que generan desigualdad de recursos y capacidades, y se puede ensayar la estrategia de construir pactos culturales (Vila Merino, 2011).

Para Martínez de Bringas (2007), si es que se debe entender el multiculturalismo como forma ampliada de la democracia, tal como señala García Canclini, esto se debe hacer trascendiendo el multiculturalismo neoliberal y tolerante, que habla de lo Otro sin la Otridad. De lo que se trata, entonces, de modificar la experiencia demasiado centrada en el sujeto y pasar a situarnos en la relación con el otro (Vila Merino, 2012).

En el ámbito educativo, al tratar con la diferencia, se corre el riesgo de identificar cultura, identidad y diferencia, y por lo tanto acercarse a individuos concretos como si fueran conceptos abstractos. Esto priva a las personas de su corporeidad, sus experiencias y sus voces. Es necesario descartar la integración por asimilación y la formación de estereotipos para tratar las diferencias (Idem). En ese sentido, se debe superar la construcción victimista de los oprimidos/as, propio del multiculturalismo liberal, así como el esencialismo dogmático de la alteridad que la aleja del sujeto (Martínez de Bringas, 2007).

Sin embargo, para García Canclini (2004), la autoestima particularista conduce a nuevas versiones de etnocentrismo, a absolutizar acríticamente las virtudes, solo las virtudes, de la minoría a la que se pertenece.

A mi modo de ver, es necesario tomar consciencia del sentido político de sostener la afirmación anterior de García Canclini, y en qué espacios se lo sostiene. En este punto coincido con Sergio Caggiano (2004) en que el investigador y el entrevistado -y podríamos extrapolarlo a todos los individuos que llevan adelante intercambios entre culturas- representan para el otro, en el momento del encuentro, la categoría social, cultural y política de su propio grupo. Esto nos coloca en un conflicto de intereses implícito entre los roles de investigador/intelectual/simpatizante y de representante de occidente frente a, por ejemplo, los Pueblos Indígenas. El conflicto estaría dado entre, por un lado, señalar la necesidad de ser críticos con las culturas subalternizadas, y, por otro, representar a la cultura opresora y depredadora de aspectos sociales, ecológicos y culturales, buenos y malos, propios de los subalternizados.

Es cierto también, que García Canclini reconoce explícitamente lo ya dicho sobre la desposesión de herramientas de vitalización del patrimonio cultural indígena -como licencias de radio, etc-, así como la necesidad de estudiar las relaciones de poder que operan en la interculturalidad (pp. 22 y 35).

Encarnación Soriano Ayala señala que una condición muy importante para que se logren procesos interculturales es demostrar interés por conocer la identidad del otro. Y cita a Christensen para señalar que hay distintas etapas en el conocimiento mutuo entre grupos culturales en contacto. Como muchos autores europeos, Soriano se refiere a fenómenos entre personas individuales -“la persona intercultural”-. En el caso de este trabajo, esto se da entre grupos sociales. Christensen señala una serie de conductas y actitudes de los grupos hegemónicos y subordinados en distintas fases del proceso de contacto y conflicto. A este análisis no interesan las fases sino algunas de estas actitudes y conductas que Christensen ubica en fases diferentes. Por un lado, el grupo hegemónico niega la realidad de discriminación y conflicto entre los dos grupos. Por otro lado, ambos grupos son conscientes de las diferencias culturales, existen estereotipos y ambos grupos experimentan distintos tipos de emociones frente a hechos que evidencian la diferencia cultural y la desigualdad. El grupo hegemónico experimenta curiosidad, rechazo, miedo, impotencia y cólera, y el grupo subordinado puede experimentar emoción, rechazo, tristeza, competencia o cólera (Soriano, 2001, 143). Es necesario señalar que Soriano señala estas etapas como elementos de un proceso normativo de diálogo intercultural, más que como una descripción de procesos multiculturales.

Por su parte, Peter McLaren describió la interculturalidad -en el contexto teórico del multiculturalismo crítico- en el mismo sentido que hemos reseñado a varios autores. Se trata de trabajar diferencias en relación, y no en base a identidades estancas, en un sentido de “identidades fronterizas”. Se trataría de un mestizaje trascendente de las identidades particulares, como “práctica crítica de negociación cultural y traducción que intenta trascender las contradicciones del pensamiento dualista occidental” (McLaren, citado en Segato, 2007). Segato señala que este concepto parece estar pensado para escuelas de países del norte donde conviven los hijos de inmigrantes de diversas nacionalidades. Lo mismo parece ocurrir con el concepto de interculturalidad en países de Europa donde el alcance se reduce a ámbitos educativos, sin relación con movimientos sociales, y sin poner en cuestión la unilateralidad cultural de los Estados de dichos países.

El filósofo Fornet-Betancourt señala cuatro aportes -a los que este trabajo adhiere- que la filosofía latinoamericana tiene para hacer a la filosofía intercultural. *En primer lugar*, dar a conocer la pluralidad de pensamientos y cosmovisiones de los diferentes pueblos en América Latina (maya, guaraní, quechua, etc.). *En segundo lugar*, la experiencia de que un pensamiento que no esté contextualizado en los procesos político-sociales que lo circundan no responde a las necesidades de dicho contexto. El intercambio debe ser situado, y por lo tanto comprometido con las luchas por justicia social, necesaria para que las identidades alcancen carácter emancipatorio. *En tercer lugar*, la necesidad de entrelazar las perspectivas de la interculturalidad y la liberación como paradigmas complementarios. No hay liberación sin diálogo de diferencias, y no hay interculturalidad sin liberación de las alteridades. Solo una “cultura libre” puede comunicar su identidad, y la liberación de las culturas requiere del diálogo abierto con otras como espacio de apoyo y corrección mutuos. *Por último*, mostrar los obstáculos que la globalización neoliberal significa para que los pueblos interaccionen plural y solidariamente en condiciones de simetría (Fornet-Betancourt, 2007).

En este trabajo, por lo tanto, se propone que, como señala Catherine Walsh (2009), la interculturalidad debe ser, como lo fue para los movimientos indígenas del Ecuador desde los años 80, un proyecto político de transformación -de “interculturización”- de estructuras, instituciones y relaciones sociales, no solo para los Pueblos Indígenas sino para toda la sociedad. Este proyecto se propone refundar las bases de la Nación y de la cultura nacional, entendidas como homogénea y monocultural, y no solo para sumar la diversidad a lo establecido. Es un proyecto y un proceso que

piensa desde las luchas de la región latinoamericana, cuestionando los legados eurocéntricos, coloniales e imperiales, para construir condiciones distintas de pensar, conocer, ser, estar y “convivir”.

1.2.7 La interculturalidad como trabajo de traducción

Luego de plantear el sentido teórico-político del concepto de interculturalidad, es necesario profundizar en los objetivos específicos y procedimientos concretos que podrían realizar procesos de interculturalidad. El trabajo de traducción cultural establece lineamientos en ese sentido.

Boaventura de Sousa Santos (2005) señala que hay dos obstáculos que se erigen frente al desarrollo de un conocimiento intercultural, que a la vez son dos pilares de la modernidad occidental. En primer lugar, el silencio que genera en saberes subalternos la hegemonía de las ciencias occidentales. En segundo lugar, el conocimiento intercultural se construye en contextos de diferencia, pero solo cuando estas diferencias son inteligibles. Es por eso que la traducción resulta una cuestión central para la interculturalidad, tal como hemos tomado de McLaren y Vila Merino. Desarrollaré los elementos de la traducción según el trabajo de De Sousa Santos (pp. 174-187).

Luego de plantear que es perjudicial construir una teoría general de la traducción, el autor señala algunas cuestiones que es posible y necesario pensar: ¿Qué traducir? ¿Entre qué? ¿Quién traduce? ¿Cuándo traducir? ¿Con qué objetivos?

El trabajo de traducción presupone una *zona de contacto*, es decir, un espacio social donde distintas culturas o mundos normativos se encuentran, chocan y se implican unos a otros. Allí no necesariamente el encuentro se da entre totalidades culturales sino entre diferencias culturales parciales, que en un momento determinado dan sentido a una línea de acción. De Sousa Santos plantea que pueden existir zonas de contacto *cosmopolita*⁶ y zonas de contacto imperialistas o colonialistas.

Las dos zonas de contacto constitutivas de la modernidad son la zona epistemológica, donde se confrontó la ciencia moderna con los saberes ordinarios; y la zona colonial, donde se opusieron colonizador y colonizado. Ambas zonas se caracterizan por la extrema disparidad y desigualdad de

⁶ De Sousa Santos define *cosmopolitismo* distanciándose del intenso debate que arrastra el término, y también de la marca exclusivista que le hace accesible solo a ciertos sectores socio-económicos. El autor señala que se refiere a un *cosmopolitismo subalterno*, que representa un proyecto político que intenta construir una globalización alternativa a la hegemónica neoliberal. Es la forma cultural y política de la globalización contrahegemónica (De Sousa Santos, 2010).

realidades y relaciones, y constituyen el mayor obstáculo para la construcción de conocimiento intercultural. A partir de estas dos zonas y en contraposición de ellas que se deben construir las zonas de contacto cosmopolita.

¿Qué traducir?:

En el campo de las zonas de contacto cosmopolita y multiculturales, cabe a cada grupo de prácticas y saberes decidir qué elementos son puestos a disposición para el contacto y con quiénes. Estas zonas son siempre selectivas porque las prácticas y los saberes exceden lo que es puesto en contacto. Además estas zonas abarcan lo marginado de cada uno de los lados, son tierra de nadie, zona de frontera. Los márgenes de los saberes son lo primero en aparecer. Es tarea de la traducción ir trayendo a la zona de contacto lo que cada uno de los saberes y prácticas consideran centrales o más relevantes.

En cada cultura hay elementos que son considerados demasiado importantes como para ser expuestos al peligro de la confrontación, o también elementos que se consideran intraducibles en otra cultura. De Sousa Santos señala que en algunos países de América Latina donde está dado el constitucionalismo multicultural, los Pueblos Indígenas dan una dura batalla por seleccionar y decidir cuales saberes y prácticas se ponen en contacto y cuales no.

El autor distingue además entre selectividad activa y pasiva. La primera es ejemplificada por la disputa recién mencionada de los Pueblos Indígenas. La selectividad pasiva, por su parte, sería el caso en que relaciones de profunda opresión han dado por resultado vastas zonas culturales “impronunciadas” para una identidad sometida, que resultan imposibles de completar, pero que dan forma a la identidad de los saberes y prácticas concretos. Allí no es posible realizar trabajo de traducción alguno.

Una gran dificultad, a la hora de traducir, radica en que las culturas en contacto no son monolíticas, sino que se dan según diferentes versiones. Por ejemplo, existen, en la cultura occidental, versiones liberal o crítica de los derechos humanos, donde unos priorizan los derechos cívicos y políticos y otros los económicos y sociales. De la misma manera, De Sousa Santos aporta el ejemplo del islam, y la manera más o menos inclusiva en que dos versiones históricas conciben el *umma*. Y de la concepción del *dharma* en el hinduismo. Así, las versiones más inclusivas generan zonas de contacto más auspiciosas.

¿Entre qué traducir?:

La selección de saberes y prácticas entre los cuales realizar trabajo de traducción proviene de la sensación de insatisfacción que el saber propio genera para un grupo determinado, y resulta así en motivación para dicha traducción.

De Sousa Santos aporta el ejemplo de una zona de contacto que en este momento es una zona imperialista. Se trata de la biodiversidad. Por ella se dan muchas disputas de parte de los movimientos sociales que pretenden construir una zona de contacto basada en relaciones más simétricas. Esas luchas han dado lugar a trabajos de traducción entre saberes biomédicos y saberes médicos tradicionales.

Por otro lado, el autor aporta también el ejemplo de una zona de contacto equitativa, se trata de la que se ha dado entre el movimiento obrero tradicional y otras reivindicaciones como las luchas ambientales, étnicas y de género.

¿Cuándo traducir?

Ya es conocido el planteo de De Sousa Silva sobre la imposición de una temporalidad lineal (2005, 2010), propia de la explotación capitalista y la necesidad de oponer a ella una ecología de temporalidades alternativas. Un trabajo de traducción debe compatibilizar diferentes temporalidades y oportunidades. Un ejemplo de esto los constituye el hecho de que la cultura occidental hegemónica, cuando descubrió el multiculturalismo, y estuvo dispuesta a dialogar con las culturas que anteriormente había dominado, dio por natural que dichas culturas estaban también dispuestas y anhelantes de dicho intercambio. Allí falla el sentido de los diferentes ritmos y oportunidades, que desemboca en nuevas formas de imperialismo cultural.

Un peligro en relación a la temporalidad de la traducción radica en borrar la historia previa de las prácticas y saberes que hayan sido traídos desde la oscuridad hacia la zona de contacto. Esa historia no comienza con la aparición, sino que es una historia de ocultamiento.

¿Quién traduce?

Los que deben traducir son los representantes de los grupos sociales que ejercen las prácticas y saberes que serán compartidos. En la medida en que el trabajo de traducción es un trabajo argumentativo, exige capacidad intelectual. Sin embargo, esta será una capacidad, en el sentido científico, sino con las características de un sabio filósofo, al estilo de lo señalado por Odera Oruka sobre la filosofía africana de la sagacidad (De Sousa Santos, 2005, 176). Se trata de un intelectual fuertemente arraigado en las prácticas y saberes que representa, con capacidad crítica sobre ellos, es decir, con capacidad de identificar las carencias que en esos saberes y prácticas motivan a buscar en otra cultura respuestas en el trabajo de traducción.

¿Cómo traducir?

El trabajo argumentativo en que consiste la traducción debe estar basado en el entusiasmo *cosmopolita*. Este entusiasmo se hace presente al compartir el mundo de la propia práctica y saber con quien no lo conoce. Esta tarea tiene tres dificultades. *En primer lugar*, la falta de premisas comunes de la argumentación, es decir, los supuestos que se dan por sentados en una argumentación pero que la hacen posible. Estos *lugares comunes* se deben ir construyendo durante el trabajo de traducción, de manera que antes de ser premisas son contenidos del intercambio.

La segunda dificultad está relacionada con la lengua que se utilice para la argumentación. Por un lado, si se trata de zonas de contacto imperiales, una de las lenguas será dominante, es decir que el dominio de dicha lengua siempre será dispar. Pero adicionalmente, la lengua que no integra la práctica o el saber que se intenta traducir corre el peligro de hacerlas impronunciables. Utilizar esta lengua dominante para la construcción de zonas de contacto alternativas puede boicotear el proceso.

La tercer dificultad está relacionada con los silencios y su significado en las prácticas y saberes de las distintas culturas, es decir, cómo se articulan palabras y silencios. La traducción de los silencios es una de las más difíciles tareas.

¿Para qué traducir?

La necesidad de traducir, afirma De Sousa Santos, radica en que no es posible la justicia social global sin una justicia cognitiva global. Y aumentando la base de experiencias disponibles a través de la traducción, habrá más posibilidades de construir alternativas partiendo de lo presente.

La urgencia de esta tarea está dada por que los problemas que la modernidad deja sin solución son cada vez más acuciantes. Y la posibilidad de desastre es cada vez más evidente. No contamos con soluciones modernas para los problemas modernos.

El trabajo de traducción es una empresa de imaginación epistemológica y de imaginación democrática, con el objetivo de construir nuevas y plurales formas de emancipación social sobre la base de las ruinas de las propuestas emancipatorias “automáticas” de la modernidad. El objetivo de la traducción es crear *constelaciones* de saberes y experiencias fortalecidas, que puedan ser alternativas a los mandatos del neoliberalismo. Ésta es una de las intenciones de esta investigación, aportar la construcción de dichas ecologías y constelaciones con la visibilización de perspectivas distintas de las construidas por la modernidad.

La ventaja del concepto de traducción en De Sousa Santos consiste en el contexto en el cual el autor lo coloca, el de los movimientos sociales que experimentan formas organizativas autónomas y con tendencias emancipatorias. El componente organizacional que allí se hace presente aparece muy

excepcionalmente en los planteos de interculturalidad en trabajos sobre el ámbito educativo.

Buscar la traducción entre los movimientos sociales que participan del Foro Social Mundial es algo bien distinto de intentarla en contextos escolares. La mayor diferencia radica en la rigidez/flexibilidad de los intercambios posibles en uno y otro espacio, debido a la presencia/ausencia de formalidad en el espacio social de los intercambios, así como los objetivos institucionales de estos espacios y los actores políticos que los fijan.

A mi modo de ver, uno de los conceptos que proviene de procesos de traducción es el de *territorio*, que como señala Díaz-Polanco, está produciendo una revolución teórica y política (Zibechi, 2011, 82). Se trata de una de estas traducciones de las que habla De Sousa Santos y está relacionado con formas organizativas. También hay que señalar los conceptos de *autonomía* y *Buen Vivir*⁷, ambos íntimamente vinculados con los territorios indígenas, aunque además tienen presencia en movimientos sociales no indígenas.

La postura de este trabajo sobre interculturalidad se reconoce en la línea que he señalado con De Sousa Santos, y retoma los siguientes rasgos de entre los reseñados hasta aquí. *En primer lugar*, el concepto de interculturalidad debe reconocer la diferencia colonial, como la diferencia cultural y epistemológica característica de los pueblos que se reconocen anteriores a procesos de conquista y colonización, o que llevan inscrita en sus subjetividades la marcación de una situación subordinada de colonialidad. *En segundo lugar*, el concepto de interculturalidad, en este trabajo, adquiere su sentido en la relación con procesos de movilización social y de habilitación o empoderamiento de sujetos sociales subalternizados. *En tercer lugar*, en este trabajo entiendo que la interculturalidad debe comprender la dimensión territorial de las identidades, propia de los Pueblos Indígenas, pero que podría ser potente pensarlo en relación con los movimientos migratorios. *En cuarto lugar*, la interculturalidad debe referirse y enfatizar la construcción de identidades colectivas más que las individuales. *En quinto lugar*, el concepto de interculturalidad debe permitir repensar la organización de los Estados a partir de la diversidad cultural y de actores que se hacen presentes a partir de los procesos históricos y en los actuales contextos. En este aspecto, la interculturalidad debe propiciar procesos radicales de refundación de los Estados, superando así la mera integración -más o menos crítica- de los grupos subalternizados a lo ya existente.

La necesidad actual de hablar de interculturalidad nos da la oportunidad y plantea la necesidad de superar muchas de las certezas de las que se sirvió la modernidad: “El objeto de estudio más revelador, más cuestionador de las pseudocertezas etnocéntricas o disciplinarias es la

⁷ Abordaré estos tres conceptos en el siguiente capítulo (2), dedicado a nociones clave en relación con los Pueblos Indígenas.

interculturalidad” (García Canclini, 2004, 101).

1.2.8 Interculturalidad y reconocimiento

A lo largo de este apartado, se ha expuesto la íntima relación entre interculturalidad y reconocimiento. Sin embargo, precisaré aún más.

García Canclini (2011) señala que es necesario dejar de lado la noción reduccionista de *sociedad de la información*, que está muy lejos de constituir una sociedad del conocimiento. En la sociedad actual donde nos desbordan las tecnologías de la comunicación y los intercambios culturales, hay políticas gubernamentales y empresariales que van en el camino de la desinformación, no por el ocultamiento o la negación de la información, sino por la producción deliberada de desconocimiento. Se trata de una sociedad desinformada por la información, donde se construye lo que no será visto.

“Debemos hablar, entonces, no únicamente de censura o de jerarquización injusta y tendenciosa de la información. Confrontamos *políticas de desconocimiento* en un doble sentido: una obstrucción del conocimiento que va junto con la destrucción de la posibilidad de reconocimiento de los otros, de los diferentes, de los excluidos de la hegemonía económica, informativa y del saber” (García Canclini, 2011, 9).

Por estas razones, García Canclini señala que es necesario avanzar hacia una **sociedad del reconocimiento**, a partir de entender el conocimiento desde la interculturalidad (p. 4). Las situaciones de injusticia y violencia material y multicultural -entre países centrales y periféricos, entre “informados y entretenidos”, entre conocimientos hegemónicos y subalternizados-, nos plantean la necesidad de combinar el estudio de las fracturas culturales y comunicacionales con estrategias de comunicación que faciliten la inteligibilidad y el reconocimiento entre universos simbólicos diferentes.

1.3 Comunicación/Educación: el campo de interpelación y reconocimiento

1.3.1 Comunicación/Educación: una historia de encuentros

Los campos de la Educación y la Comunicación tienen muchas características en común. Ambos, por ejemplo, se configuran, no desde una tradición disciplinar, sino abrevando en diversas disciplinas a partir de un problema. Tanto comunicación como educación deben ser concebidas como proceso, y se interesan por los dispositivos de subjetivación. Sin caer en imperialismos, ya sea comunicacional o pedagógico, del tipo *comunicación y educación son lo mismo o todo mensaje educa*, podemos decir que se conforma un campo que podríamos llamar de *Comunicación/Educación*. Una de las formas posibles de señalar esta comunión es señalar encuentros. Reseñaré brevemente estos encuentros tomando el trabajo de Jorge Huergo (2001).

Entre los múltiples encuentros de Educación y Comunicación están aquellos señalados por el encuentro entre los términos más acotados de Escuela y Medios. En sus inicios, encontramos lo que se denominó *pedagogía de la comunicación*, con la fundación del British Film Institute en Inglaterra en 1933, como una corriente funcional culturalista. Esta corriente tuvo su correlato en América Latina con sus diversas versiones, que bajo la denominación de *comunicación educativa* y como problemática visualizada por Paulo Freire, llegaron a proponer organizar el proceso educativo de forma participativa y horizontal con eje que justifica a la producción de medios audiovisuales. La referencia aquí es Francisco Gutiérrez y sus producciones en los años 70.

En segundo lugar, se encuentra todo un grupo de producciones que parten del encuentro entre los medios y la escuela. Allí se encuentran visiones que sostienen la dimensión educativa de los medios masivos de comunicación, y que por lo tanto se constituyen en escuelas paralelas. Otras visiones sostienen que los medios dan lugar a la escuela desplazada como “aparato ideológico”, que las formas de socialización han cambiado con las nuevas condiciones y modalidades del capitalismo de consumo. Por último, hay quienes sostienen que la relación de *equilibrio* entre medios y escuela se configura de manera particular en cada sociedad concreta.

En tercer lugar, se dieron producciones a partir de la denominación los Medios **en** la escuela. Allí aparecen usos *informativos* de los medios como fuentes de información alternativos a los libros escolares, usos *pedagógicos críticos* que facilitan instancias dialógicas a partir de la discusión sobre

los medios, y usos *participativos*.

Me quiero detener en estos últimos, que Huergo llama los usos participativos de los medios. A esta particular forma de encuentro que hacen a la conformación del campo *Comunicación/Educación*, Huergo la denomina **Medios en la Educación**, y no en la Escuela, debido a que es un modelo que puede ser encontrado en formas más amplias de educación, como espacios de educación no formal y educación y comunicación popular que se dan muchas veces en organizaciones sociales. Sobre esta misma cuestión ha trabajado también Julio Vera Vila (2012; 2003).

Existe también un encuentro entre Educación y Comunicación a partir de lo que se dio en llamar “Tecnología educativa”, que en general se ha orientado por un enfoque tecnocrático. Sin embargo, en América Latina se han desarrollado enfoques *pedagógicos* de la educación a distancia en trabajos de Daniel Prieto Castillo y Francisco Gutiérrez. Su antecesor es, otra vez, Mario Kaplun, quien propone entender a la educación a distancia como otra educación, con genuina interlocución, y que entiende al educando como *emirec* (emisor y receptor).

Un importante encuentro entre Educación y Comunicación se da a partir del **análisis semiótico de la educación**. Según las diversas orientaciones teóricas de la semiótica, se fueron analizando el campo de posibles efectos de sentido, la comprensión de los mensajes, a partir de una gramática de producción. La limitación de estos enfoques ha consistido en ignorar cuestiones estructurales, de poder, diferencias sociales y dinámicas capitalistas de la producción cultural.

Sin embargo, los aportes de la *semiótica textual* de J. Lotman y M. Bajtin reconocen una “dialogicidad cultural” con la noción de *intertextualidad*. También la *semiosis social*, representada por Eliseo Verón, para quien el discurso es todo lo dicho, pero además las reglas no dichas que ordenan ese material. Esta corriente ha tenido un especial empuje en España, con los estudios del lenguaje, los rituales escolares, el currículum, la práctica educativa cotidiana, etc.

Es importante mencionar los aportes de Basil Bernstein para entender las lógicas, prácticas y agentes que intervienen en la producción social de los discursos escolares. Así como los intentos de la pedagogía crítica norteamericana por integrar las problemáticas discursivas y la producción de representaciones acordes con la construcción de hegemonía. Están en esta línea, los estudios de Michel Foucault sobre el orden del discurso en relación con la producción de regímenes de verdad (Huergo, 2001).

Los límites señalados a la perspectiva semiótica son, por un lado, el peligro del semioticismo lingüístico que ignore la trama de apropiación y reconocimientos de que está tejida la cultura. Por otro, el peligro de marginar el concepto de praxis y de carecer de una teoría consistente del sujeto, tal como ha señala Anthony Giddens.

Otro encuentro entre Comunicación y Educación se da en torno a la Educación y las nuevas tecnología de información y comunicación. En este caso se ha planteado un falso dilema entre apropiación de la computación y preservación de la autonomía. La pregunta debería ser, según Guillermo Orozco Gómez (Huergo, 2001), ¿la computadora entra en la escuela con una racionalidad pedagógica o con una racionalidad técnica? En ese sentido, Orozco Gómez llama la atención sobre el determinismo tecnológico y los modelos tecnicistas que en general ha tendido a la despolitización educativa.

Por último, Jorge Huergo menciona las *alfabetizaciones posmodernas críticas*. Así como Walter Ong mostró que la escritura reestructuró la consciencia, según McLuhan, las alfabetizaciones múltiples asociadas a las nuevas tecnologías producen una transformación en la forma de conocer y percibir; una imposibilidad de adoptar un único punto de vista respecto a la realidad. La exposición a múltiples y permanentes puntos de vista favorece la suspensión de funciones del hemisferio izquierdo del cerebro (pensamiento analítico), mientras el hemisferio derecho sigue generando asociaciones libres e inconscientes. Peter McLaren denomina a esto *colonización del interior*. McLaren concibe el *cuerpo/sujeto* como el terreno donde el significado se configura y reconfigura en forma de subjetividad encarnada, que en la posmodernidad da lugar a subjetividades *penetradas* por nuevas formas de deseo mercantilizado, y por lo “privatizado” como aquello que erosiona lo comunitario (Huergo, 2001). También Julio Vera Vila (2001a; 2001b; 2000) trabaja, desde el campo de la educación, el desmesurado poder de los medios de comunicación para la formación de sujetos y de visiones de género en el neoliberalismo.

McLaren propone *alfabetizaciones posmodernas críticas* para crear comunidades de resistencia. Se trata de una pedagogía expresada desde los márgenes que redimensione la praxis, que aproveche las brechas y las resistencias al sistema hegemónico.

Pero lo que justifica que hablemos de un campo, no ya de Medios/ Escuela o NTICs/ Escuela, sino de *Comunicación/Educación* son dos dimensiones comunes, presentes en la articulación entre dichos términos:

1. Cómo los equipamientos culturales (medios de comunicación pero también instituciones u organizaciones educativas) producen disposiciones subjetivas
2. La relación entre interpelaciones y reconocimiento (o no) de los sujetos, en relación con modelos de identificación que sostienen las escuelas, los medios, los grupos políticos, sexuales, étnicos, generacionales, etc.

En ese sentido, y partiendo de ver la comunicación como más amplio que medios de comunicación,

y a la educación como más amplia que las instituciones educativas, es que me propongo trabajar dinámicas sociales que están atravesadas por la cultura y lo político.

Esta postura expresa el deseo de que el campo de la “comunicación/educación designe un proyecto crítico y liberador y un conjunto de prácticas emancipatorias para nuestros pueblos, sumidos en profundas desigualdades” como consecuencia de las políticas y lógicas del neoliberalismo y el neocolonialismo (Jorge Huergo, 2001, 25), y no el interés que el campo manifiesta para el mercado.

A modo de postdata de este apartado, quisiera señalar una cuestión sobre el campo de comunicación/educación que lo caracteriza, a la vez que muestra su vinculación con la Educación popular o Comunicación Popular, Comunitaria o Alternativa. Me refiero a que este campo describe, al mismo tiempo, prácticas sociales, prácticas de los profesionales de Comunicación/Educación, así como un interjuego entre nociones -propias de los sujetos sociales- y conceptos teóricos. La presencia de estos tres elementos bajo el mismo espacio, si bien Huergo lo señala las confusiones que se generan entre estos elementos, a mi modo de ver entraña, a la vez, una voluntad y una posibilidad de superar la escisión entre teoría y prácticas, entre la reflexión y la intervención.

1.3.2 Comunicación/Educación y la cultura

El concepto de educación, o lo educativo, es asociado muy frecuentemente con lo escolar. Esto ocurre particularmente en Argentina, donde muy tempranamente en la historia de la conformación del Estado nacional se constituyó el sistema educativo argentino. Sin embargo, aquí entenderemos lo educativo como propio de todos los espacios sociales donde se produzcan aprendizajes. Como se ve, tampoco entendemos educación en el sentido en que se da en ocasiones, reservando el término solo para la enseñanza de y desde ciertos valores. Aquí entendemos lo educativo como una dimensión que atraviesa todo lo social, y en ese sentido, fuertemente vinculado con la cultura, pero también reconociendo su dimensión política.

Jorge Huergo señala que:

“... lo educativo alude a la articulación entre determinadas interpelaciones (llamamientos o invitaciones a ser, pensar, obrar, etc.) que contienen modelos de identificación propuestos desde un discurso específico (familiar, escolar, religioso, mediático) y los reconocimientos que ante ellos se producen (sintiéndose aludido, adhiriendo, asumiendo esos modelos propuestos); articulación que constituye al sujeto” (Huergo, 2005a, 12).

Así como no debe entenderse lo educativo solo como lo escolar, tampoco debe entenderse la comunicación como sinónimo de medios o mensajes de comunicación. La comunicación es los procesos sociales de producción de sentidos compartidos (Verón, 1987). En ese sentido, sostiene Eliseo Verón que no existen procesos sociales que no tengan una dimensión significativa, así como no existen procesos de construcción de sentido que se den por fuera de lo social.

Se habla, entonces, de procesos comunicacionales, en lugar de hablar de comunicación, para lograr mayor cercanía con la idea de comunicación que se basa en las relaciones e interacciones entre los actores de la misma. A su vez, abordar los procesos sociales desde la comunicación significa ubicar el análisis en el terreno de la cultura. “Significa romper con la seguridad que proporcionaba la reducción de la problemática de comunicación a la de tecnologías” (Martín Barbero, citado en Uranga).

1.3.3 Comunicación Intercultural

En el mismo sentido, Sergio Caggiano nos recuerda que la *comunicación intercultural* consiste en un proceso de interrelación entre actores culturalmente distintos, y en cómo estos actores se constituyen y consolidan como tales. El estudio de dichos campos es lo que permite otorgar el carácter de *inter* a la comunicación. El prefijo no señala dos culturas prefijadas, sino rasgos que unen y que diferencian. Indica una productividad cultural, más que una conectividad. Caggiano retoma aquí la definición de Jameson, según la cual “ningún grupo ‘tiene’ una cultura sólo por sí mismo: la cultura es el nimbo que percibe un grupo cuando entra en contacto con otro y lo observa” (citado en Caggiano, 2004).

Para estudiar procesos de comunicación intercultural es necesario establecer y caracterizar los “territorios discursivos”, los “espacios de interlocución” en que estas culturas se encuentran. Alejandro Grimson propone en este sentido a los espacios nacionales, en la medida en que instituyen “lenguajes específicos para hacer referencia a la diferencia y la desigualdad” (citado en Caggiano, 2004).

Este concepto de *espacios de interlocución* es importante para este análisis, en la medida en que inspira el concepto de *espacios de interpelación y reconocimiento* que plantearé oportunamente.

1.3.4 Subjetivación

Claudia Briones y Ana Ramos se refieren a la subjetivación en relación concreta con organizaciones y comunidades indígenas mapuche en el sur de Argentina (Briones y Ramos, 2010).⁸

Es importante retomar este desarrollo, en la medida en que es similar al elegido para este trabajo, y se lo plantea para pensar la organización y movilización indígenas de Argentina.

Pero antes de avanzar recordemos a Manuel Castells, quien retomando a Tourain, sostiene que los sujetos no son individuos, aun cuando estén compuestos por individuos. Son el actor social colectivo mediante el cual los individuos alcanzan un sentido holístico en su experiencia (Castells, 2000, 32). En este caso de identidad, su construcción es un proyecto de una vida diferente, que puede estar fundado en una identidad oprimida, pero que reclama o proclama una transformación de toda la estructura social, como condición de posibilidad de la existencia de esta identidad.

Castells señala, a la vez, que para un individuo o un actor social colectivo pueden existir varias identidades en las que se reconozca, y esta variedad inserta al actor en una tensión constitutiva de las representaciones y de la acción.

Briones y Ramos utilizan el concepto de subjetivación para tratar de explicar las formas de habitar los lugares de identidad producidos por las *interpelaciones* que operan en los movimientos indígenas. Para ello proponen atender a la dialéctica que se da entre los conceptos sujeción y subjetivación.

Grossberg define la subjetividad como la experiencia particular del mundo desde un lugar determinado. Ese lugar es definido por formas desiguales de acceso a conocimiento y experiencias (citado en Briones y Ramos, 2010, 50).

Además, los rasgos internos de las identidades no son esenciales y responden a configuraciones particulares de los mecanismos “por medio de los cuales el ser se constituye en diferentes prácticas y relaciones” (Rose, citado en Briones y Ramos, 2010, 50). Las autoras proponen que en el caso de las comunidades indígenas de la provincia de Chubut, opera -a veces de manera contradictoria- una batería de mandatos, hábitos y técnicas, cívicos, escolares, religiosos, de líderes indígenas y ancestrales.

La internalización de estos dispositivos es la forma de operar de la sujeción; y la subjetivación es la

⁸ Briones y Ramos se proponen comprender los procesos en los que se involucran dirigentes indígenas, donde en algunas oportunidades aparece un giro en su trayectoria, entendido desde fuera -la mirada de colaboradores externos o analistas- como transigencia en los ideales e incluso el quiebre de la moral militante.

forma en que afianzamos selectiva y parcialmente, desde una biografía, las configuraciones particulares del exterior, que nos serán constitutivas.

Aquí intervienen las identificaciones, que ponen en forma narrativa dicha biografía, en relación con las posiciones de sujeto que aparecen disponibles.

Subjetivación e identificación remiten a la capacidad de agencias, pero su margen de maniobra está condicionado por “movilidades estructuradas” que “espacializan trayectorias” (Grossberg, citado en Briones y Ramos, 2010).

Briones y Ramos señalan que las experiencias internalizadas adquieren persistencia diversa, y las distinguen entre *lugares de apego* e *instalaciones estratégicas*. Agregan que al concebir sujeción/subjetivación/identificación como proceso, las experiencias internalizadas pueden mutar de una a la otra.

En relación con los movimientos indígenas de la provincia de Chubut, Argentina, las autoras señalan distintos planos de subjetivación: El plano personal y los planos colectivos referentes a la comunidad, la organización indígena y el Pueblo indígena.

1.4 Interpelación

Dos sentidos del término *interpelación* nos anteceden al comenzar este trabajo y que no se corresponden con el que aquí daré al concepto. *En primer lugar*, el sentido común asocia *interpelación* con la convocatoria a establecer una conversación o dar una respuesta. En un sentido similar, el diccionario de la Real Academia Española señala que interpelar es “requerir, compeler o simplemente preguntar a alguien para que dé explicaciones o descargos sobre un hecho cualquiera”. *En segundo lugar*, no tomaré el concepto de los desarrollos teóricos de Louis Althusser (1970), que constituye la acepción fundacional del concepto en ciencias sociales, y que planteaba la *interpelación* como una operación de la ideología dominante, ante la cual solo hay dos salidas posibles: si hay *interpelación*, esto implica adhesión plena a dicha ideología. De lo contrario, no se da *interpelación* alguna. Stuart Hall (1998) señala la siguiente objeción. En un pasaje de “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, que Hall señala como controversial, Althusser dice que somos sujetos “siempre listos”. Hall cita a otros autores -Hirst y otros- que lo cuestionan. Si somos sujetos “siempre listos”, tendríamos que nacer con “la estructura de reconocimiento y los medios para posicionarnos a nosotros mismos con el lenguaje ya formado” (p. 214).

Sin entrar en mayores discusiones sobre el sentido común de *interpelación* o el de Althusser, confío en que bastará con la precisión que haré del concepto a utilizar.

Un planteo pertinente del concepto de *interpelación* es propuesto por Judith Butler en su libro *Dar cuenta de sí mismo* (2009), en el que también presenta objeciones al modelo althusseriano de la sujeción, y plantea la subjetivación como “un proceso abierto de posicionamiento crítico” donde ocupan un lugar fundamental el reconocimiento y la alteridad (Pérez Navarro, 2010).

Este trabajo parte, sin embargo, de la orientación general señalada por Huergero anteriormente, es decir, que entendemos la *interpelación* como invitaciones que reciben los sujetos, y que van más allá del simple habla, como entiende el sentido común. Estas son invitaciones a ser, a pensar y a obrar de determinadas maneras. Para ello, ofrecen modelos de identificación asociados con los discursos familiar, escolar, religioso, mediático, etc. que son específicos (Huergero, 2005a).

Para eso profundizaré en la elaboración de Stuart Hall (1998) sobre el concepto de *interpelación*, en primer lugar, apelando a la experiencia personal del autor. Hall señala que en Jamaica, de donde es originario, el discurso colonial sobre la raza *interpelaba* a las personas, y establecían una compleja

escala ascendente hasta el máximo escalafón que era *blanco*, escalafón siempre ausente, pero que estructuraba todo el esquema. Hall señala que allí las personas daban una lucha amarga por el propio lugar, que caracteriza a las sociedades dependientes, en las que cada escalón tiene suma importancia. El sistema inglés era más sencillo ya que solo distinguía “blanco” y “no blanco”, de forma más apropiada al orden colonizador. Se pregunta Hall:

“Como individuo concreto viviente, ¿en realidad soy alguna de estas interpelaciones? ¿Alguna de ellas me agota? De hecho, yo no “soy” una u otra de estas maneras de representarme, aunque he sido todas ellas en diferentes momentos y aún soy algunas de ellas en alguna medida. Pero no hay un “yo” esencial, unitario, sólo el sujeto fragmentario, contradictorio en que me convierto. Mucho después, nuevamente era “de color”, esta vez desde el otro lado, más allá del término. Intenté enseñarle a mi hijo que él era “negro” al mismo tiempo que él aprendía los colores del espectro y me repetía que él era “marrón”. Por supuesto, era ambas cosas” (Hall, 1998, 213).

Es importante ver también, que para Hall, hablar de identidad, interpelación y reconocimiento no implica una visión esencialista o cristalizada de lo social. Veamos cómo estas configuraciones son específicas y relativas a condiciones históricas concretas, y se transforman con dichas condiciones a través del sentido histórico que fue teniendo la categoría social *negro*.

Para comenzar, Stuart Hall propone tomar el término “negro”, no como un término simple, sino como parte de una formación ideológica o campo semántico particular, es decir, dentro de su cadena de connotaciones. El término *negro* se inserta en su cadena -negro-flojo-resentido-hablilidoso, etc.- y que corresponde al momento específico de la esclavitud. Señala que la oposición *negro-blanco* no está dada por la contradicción entre capital y trabajo, pero esta contradicción es el referente concreto de esta formación discursiva. Es así que en el caso de los indios occidentales fueron inicialmente integrados al sistema productivo bajo la misma categoría de “negro”, con sus calificaciones asociadas y otras adicionales (Hall, 1998, 216).

En segundo lugar, durante las luchas por la independencia formal de Jamaica, *negro* se transformó en un disfraz, cuando la burguesía local quiso tener por aliadas a las mayorías negras oprimidas

frente al poder colonizante. Allí el liderazgo social lo tuvo la burguesía y no las masas.

Por último, en los años sesenta y setenta del siglo veinte, otra transformación ocurrió al término *negro*. Jamaica vivió tiempos de movilización política masiva, solidaridad con las luchas de liberación y la causa negra, el *soul*, el *reggae* y el rastafarianismo. Con la revolución cultural que llevó a reconocer y aceptar la herencia “africana-esclava-negra” en la mayoría de la gente, “las raíces” y la experiencia cotidiana de los sectores negros pobres del campo y la ciudad pasaron a verse como la esencia del “ser jamaicano”. Allí, *negro* se constituyó en todo lo opuesto a lo que había sido hasta el momento. Las «masas negras sufrientes» se transformaron en un nuevo sujeto colectivo.

Las personas siempre estuvieron allí, pero por primera vez aparecieron como sujetos en lucha por una nueva época. La ideología constituía su formación oposicional a través de una categoría antigua (Hall, 1998, 217)⁹.

El sentido del término *negro*, y del lugar social que designa -en definitiva, el discurso ideológico sobre la raza-, no puede ser entendido de una vez y para siempre como una esencia inmutable a través de las condiciones históricas dinámicas. Por lo tanto, las interpelaciones que convocan a ocupar esos lugares tampoco pueden ser inmutables.

En ese sentido, Hall discute a Althusser y a las teorías del discurso el hecho de que la formación de la personalidad (Freud) releída en clave lingüística por Lacan sea suficiente para explicar “qué es lo que permite a los sujetos reconocerse a sí mismos en el discurso y hablarlo como sus autores” (Hall, 1998, 211) en formaciones sociales concretas. Aquellas teorías proponen que los sujetos se ubican en posiciones establecidas para ellos por los discursos ideológicos en la formación temprana. Sin embargo, para Hall, la sola delimitación de posiciones para los sujetos no es mecanismo suficiente para que estos se reconozcan en ellas:

“No estamos del todo fijados en nuestra relación con el campo complejo de discursos ideológicos

⁹ En Argentina podemos relatar un fenómeno similar por el cual la designación “gaucho”, actualmente arquetipo representante de la “argentinidad” folclórica, experimentó una transformación de significado también radical. Desde la época de la colonia española, atravesando la organización del Estado argentino y hasta principios del siglo veinte, el gaucho se ubicó en el último nivel de jerarquía conformado por indígenas y mestizos, dedicados a vagar libremente por los campos abiertos, y perseguidos por la creciente instauración del latifundio, que le puso límite a sus desplazamiento y lo reclutó compulsivamente como mano de obra de estancia agrícola ganadera. Durante el primer centenario de la independencia argentina (1910-1916), el tipo social símbolo de la marginación se transformó en símbolo de lo argentino por arte de las elites gobernantes de Buenos Aires, para marcar una diferencia frente a las multitudes inmigrantes europeas que llegaron por esas épocas (Ludmer, 1988).

históricamente situados exclusivamente en ese único momento [de la formación de la personalidad]. Permanecemos abiertos a ser posicionados y situados de diferentes maneras, en diferentes momentos a través de nuestra existencia” (Hall, 1998, 210).

De todas maneras, el concepto de interpelación es tomado por Stuart Hall de Lacan y de la relectura de Althusser. Para Hall, *interpelación* describe cómo los sujetos son convocados a constituir sus identidades de formas específicas. Según este concepto, somos interpelados en la medida en que nos constituimos como sujetos en discursos y prácticas sociales:

“Uso «identidad» para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan «interpelarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse». De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas” (Hall, 2003, 20).

Es decir que las interpelaciones consisten en que los discursos y prácticas sociales construyen lugares subjetivos y luego intentan colocarnos en ellos. Pero a su vez, el significado de esos lugares subjetivos están en relación con formaciones sociales concretas y pueden cambiar con las transformaciones de dichas formaciones.

Los *espacios de interpelación y reconocimiento (I-R)* son espacios concretos, delimitados por este análisis, en los que se dan interpelaciones, así como, eventualmente, reconocimientos.

Esta noción de *espacios de I-R* se inspira en el concepto trabajado por Alejandro Grimson de espacios de interlocución, como objeto de abordaje de la comunicación intercultural. El concepto de Grimson refiere a espacios simbólicos donde dialogan alteridades culturales y se ponen en juego diferencias y continuidades, que es lo propio de lo *inter* de la comunicación intercultural. Además, Grimson propone que lo nacional constituiría uno de estos espacios donde lo indígena dialoga con otros elementos culturales, que además posee lenguajes específicos para referir a la diferencia y a la desigualdad (citado en Caggiano, 2004).

En este trabajo, apelo a delimitar las interpelaciones y reconocimientos que señala Huergo en espacios más concretos que los espacios de interlocución. Quizás podría pensarse que aquellos provengan de un desglose de éste en ámbitos más abordables por una investigación de las dimensiones de ésta. En ese sentido, he previsto los espacios de I-R estatal (en su rama del sistema educativo)¹⁰, el espacio del empleo, el espacio de los medios de comunicación y el espacio local

10 Finalmente no se desarrolló un capítulo sobre este espacio de I-R. Se tomó la decisión metodológica de priorizar

-con sus componentes internos-. Todos ellos intervienen en el espacio nacional.

A mi entender, el *espacio de I-R* es un lugar simbólico más acotado, donde lo individual y lo colectivo se relacionan más concretamente. De igual manera, el concepto de reconocimiento, como desarrollaré, consiste en relacionar la dimensión individual con la social.

Otra razón para utilizar el concepto de *espacios de I-R*, radica más en la mención del concepto de *interpelación*. Tiene que ver con el énfasis a la dimensión del poder que he querido darle al concepto desde su denominación.

A lo largo del desarrollo de Hall ha surgido el *reconocimiento* vinculado a la *interpelación*. Desarrollaremos ahora el concepto de *reconocimiento*.

1.5 Reconocimiento

El planteo de Briones y Ramos sobre subjetivación es muy importante para nuestro trabajo, y seguirá siendo una referencia. Sin embargo, tal como propone Jorge Huergo para entender los procesos de comunicación/educación, me apoyaré en los conceptos de *interpelación* y *reconocimiento* (Huergo, 2005a, 12). Todo ello, recordando lo que señala García Canclini sobre la necesidad de relacionar el análisis intercultural con las relaciones de poder para identificar quienes disponen de mayor fuerza para modificar la significación de los objetos (García Canclini, 2004, 22, 35 y 184). Es decir, que interesa ver lo que hay de sujeción e imposición en los procesos de formación de identidad.

Anteriormente se planteaba el concepto de *interpelación*. Ahora discutiremos el concepto de *reconocimiento* a partir de lo planteado por Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser, Richard Sennett y Paul Ricoeur.

El concepto de *reconocimiento* ha sido objeto de crítica por parte de corrientes posestructuralistas, en el sentido de que habría lugares o categorías sociales definidas a las que se otorgaría o no *reconocimiento*, y que esto impediría deconstruir dichos lugares sociales (Fraser y Honneth, 2006).

Aunque, a mi modo de ver, esta crítica también puede ser aplicada a ciertas acepciones de conceptos como *identidad* (Mc Laren, 2010) o *subjetividad*, es útil tenerla a la vista para una *vigilancia epistemológica*, de forma que el concepto de *reconocimiento* nos permita dar cuenta de lo social en toda su complejidad.

otros capítulos de análisis, en función del plan de trabajo y los plazos previstos.

La autora marroquí Eva Illouz describe el concepto de “narrativas terapéuticas”, a las que también llama “narrativas de reconocimiento”, como una forma de representar la vida de las personas que cobra auge en Estados Unidos a partir de la mitad del siglo XX, y en especial luego de la década de los 80, en la forma de la literatura de autoayuda, pero no solamente. Estas narrativas presentan la autorrealización personal como estado de salud, y buscan en las biografías de las personas sufrimientos pasados que dan lugar a obstáculos para la autorrealización, y por lo tanto, constituyen eventos “patológicos”.

La autora señala que estas narrativas terapéuticas, cada vez administradas y producidas por el mercado, se dan en un contexto de amplia difusión de derechos, en el cual los individuos y los grupos exigen cada vez más que las instituciones les reconozcan y remedien su sufrimiento. Illouz cita a Slavoj Žižek, quien a su vez retoma por un lado a Richard Rorty, para definir al ser humano como “alguien que sufre dolor y, dado que somos animales simbólicos, alguien que puede narrar ese dolor”. Por otro lado, cita a Homi Bhabha, quien sostiene que como somos víctimas potenciales “el derecho fundamental pasa a ser el derecho a narrar, el derecho a contar la propia historia, a formular la narrativa específica del propio sufrimiento” (Illouz, 2007, 125 y 126). No queda claro si para Illouz, “narrativas de reconocimiento” consiste en una crítica de la noción de reconocimiento.

Un aspecto que es muy importante para este análisis, y que no parece presentarse en las grandes teorías de reconocimiento que aquí citamos, tiene que ver con el reconocimiento que se construye frente a relatos, discursos, etc, en especial, frente a los medios de comunicación. Las teorías y estudios de comunicación han dado una fuerte presencia a la noción de reconocimiento. En este sentido, hace dos décadas, Eliseo Verón señalaba que frente al sentido previsto para los productos mediáticos se encuentran múltiples gramáticas de reconocimiento y prácticas reinterpretables por parte de los sujetos que reciben e interactúan con dichos mensajes. Con esta idea, se fundamentaba la distancia entre el sentido “en emisión” y el que le atribuyen los receptores en el marco de la teoría de los actos del lenguaje (García Canclini, 2011). Para entender la interculturalidad, que se da en los intercambios lingüísticos, sostiene García Canclini, el análisis de los medios debe desbordar los estudios semióticos de los textos.

“Averiguar qué significa vivir en una sociedad de la información exige estudiar las condiciones de producción, las condiciones de reconocimiento y las operaciones y los desfases que ocurren en la circulación de los mensajes” (García Canclini, 2011, 7).

Pero aquí nos interesa que esas gramáticas y condiciones de reconocimiento, además de marcar la distancia con las interpretaciones de los receptores, también marcan acercamientos e identificación de lo propio en esos discursos. En ambos casos se trata de materias con múltiples contradicciones. Como sostiene Stuart Hall,

“Si las formas de cultura popular comercial que nos proporcionan no son puramente manipulatorias, entonces es porque, junto con los atractivos falsos, los escorzos, la trivialización y los cortocircuitos, hay también elementos de reconocimiento e identificación, algo que se aproxima a la re-creación de experiencias y actitudes reconocibles, a las cuales responden las personas. El peligro surge porque tendemos a pensar en las formas culturales como completas y coherentes: o bien totalmente corrompidas o totalmente auténticas. Cuando por el contrario, son profundamente contradictorias, se aprovechan de las contradicciones, especialmente cuando funcionan en el dominio de lo «popular»” (Hall, 1984, 6).

Y en otro lugar, también:

“Estamos constituidos por el proceso inconsciente de la ideología en esa posición de reconocimiento o fijamiento entre nosotros mismos y la cadena de significantes sin la cual ninguna significación de sentido ideológico sería posible” (citado en Carrasco, 209, 47).

Esta posibilidad de que los sujetos construyan reconocimiento a partir de encontrar elementos propios en ciertos discursos, entre ellos los medios de comunicación, será importante a lo largo de este análisis.

Para Charles Taylor (1993), la identidad está moldeada por el reconocimiento que los otros hagan de nosotros, a partir del diálogo y la negociación. Las identidades se constituyen en la interrelación de los grupos. Los Pueblos Indígenas de América han experimentado dramáticamente la transformación de su identidad, a partir de los encuentros generalmente violentos con grupos no indígenas. También se expresa en ese sentido Paul Ricoeur:

“Se trata, ahora y siempre, de identificación. Ser reconocido, si alguna vez acontece, sería para cada uno recibir la plena garantía de su identidad gracias al reconocimiento por parte de otro de su *dominio de capacidades*¹¹” (Ricoeur, 2005, 256).

El surgimiento moderno del reconocimiento se da, según Taylor (1993), luego de la Revolución

¹¹ El resaltado es mío. Como señalaré más adelante, las capacidades propias como elemento del reconocimiento es un concepto muy importante para los autores con los que aquí trabajo.

Francesa, cuando colapsa el valor de “honor”, muy ligado a las sociedades jerárquicas, y se da la aparición del valor de *dignidad*, vinculado con el de *igualdad*. El *honor* deja lugar al reconocimiento de la dignidad igualitaria, valor más propio de las sociedades democráticas. La identidad, basada en la asunción del lugar social que se ocupaba, deja lugar a la identidad basada en la fidelidad a uno mismo. Pero también, citando a Fanon, Taylor señala que los colonizadores se han servido de imponer una imagen desvalorizada de los pueblos, los que deben deshacerse de esa imagen para ser libres (Taylor, 1993).

El término *reconocimiento*, según sostiene Nancy Fraser (2006), proviene de la filosofía hegeliana, y más en particular, de la fenomenología de la consciencia. Luego, a mitad del siglo pasado, adquirió gran definición con los trabajos de filósofos existencialistas como Frantz Fanon, Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre. En la actualidad está adquiriendo nueva relevancia a raíz del trabajo de los filósofos neohegelianos Charles Taylor y Axel Honneth. Según Fraser, este resurgimiento se debe a que estos autores están convirtiendo la teoría del reconocimiento en la base de las filosofías sociales normativas que se proponen sostener la *política de la diferencia*.

En la tradición fenomenológica hegeliana, continúa la autora, *reconocimiento* se refiere a una relación recíproca entre sujetos, que constituye sus subjetividades, en la cual estos se ven mutuamente, a la vez, como separados y como iguales. Es decir que un sujeto se convierte en individuo siempre que reconoce a otro que le devuelve dicho reconocimiento. En este sentido, las postulaciones hegelianas se consideran opuestas al individualismo liberal, en la medida en que entienden la relación social como anteriores al individuo, así como la intersubjetividad anterior a la subjetividad. Este es un punto al que este trabajo adhiere. Fraser sostiene que en ocasiones se asocia el reconocimiento -a diferencia de la redistribución-, no con la moral, sino a la ética como su opuesto. Es decir que sostiene "el bien", la autorealización y la búsqueda de la "vida buena" frente al "derecho" de la justicia procedimental (Fraser, 2006, 20). En este último punto, Fraser discute con Axel Honneth, quien trabaja desde la filosofía moral, y se preocupa por la autorealización en las identidades.

Fraser y Honneth (2006) sostienen que el término *reconocimiento* está volviéndose clave en la actualidad para los debates sobre identidad y diferencia, ya sea para referirse a reclamos territoriales indígenas, el trabajo no reconocido de las mujeres, el matrimonio homosexual o el uso del hiyab

(velo) por las mujeres musulmanas. El término es utilizado por filósofos morales para establecer bases normativas de reivindicaciones políticas. Parece ser que la antigua categoría hegeliana de *lucha por el reconocimiento* vuelve a cobrar utilidad a partir de un capitalismo globalizador que multiplica los contactos transculturales, en donde estallan horizontes de valor y se politizan las identidades y las diferencias. Los condicionamientos que estos procesos plantean a nivel intersubjetivo a la autonomía de los sujetos es bien expresada por esta categoría de reconocimiento porque recoge las inquietudes morales encarnadas en muchos conflictos contemporáneos (Fraser y Honneth, 2006, 13).

El surgimiento de las luchas por el reconocimiento se da, para Fraser, en detrimento de las luchas por la redistribución, y con una separación cada vez mayor entre ambos tipos de reclamo. Las luchas por la redistribución entra en descenso en su forma de reclamo por la igualdad, tal como se venía dando en el marco conceptual de una sociedad de clases. Las luchas por el reconocimiento se generalizan como gramática de la actividad política, en la que entran reclamos claramente emancipatorios y otros muy condenables como pueden ser algunas reivindicaciones nacionalistas xenóforas.

Esta transformación cuenta con un escenario de condiciones históricas que la hacen posible, regido por una disociación creciente en la sociedad entre la clase social y el estatus, a la que se suma la matriz cultural dinámica propia de la modernidad. Éste es el contexto, según Fraser, del posfordismo, el poscomunismo y la globalización (Fraser, 2006, 85). Señalaré brevemente estos fenómenos históricos para la disociación entre *reconocimiento y redistribución*.

El fordismo se dio plenamente en los países industrializados, pertenecientes a la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico), como esquema de organización productiva del capitalismo posterior a la segunda guerra mundial. El fordismo generó reivindicaciones políticas que se canalizaron -y muchas veces se redujeron- en la redistribución en el Estado de bienestar nacional-keynesiano. En términos similares, De Sousa Santos (2005) señala los procesos de inclusión a través del trabajo y del consumo, en los países centrales, donde la forma de regulación de la desigualdad durante buena parte del siglo XX, se basó en un contrato social

expresado por las socialdemocracias. Con el posfordismo, como re-estructuración de la organización productiva y de muchos ámbitos de la sociedad ligados a la economía, se dieron fuertes luchas por el reconocimiento de raza -en Estados Unidos- y luego de género y sexualidad. Finalmente, también aparecen luchas por el reconocimiento étnico y religioso.

Para Charles Taylor, las luchas por el reconocimiento tienen origen en reivindicaciones culturales. A esto denomina *multiculturalismo*, que se presenta como “las demandas del respeto igualitario que proviene de culturas efectivamente desarrolladas dentro de un mismo marco institucional”¹². Lo común a estas luchas es el “reconocimiento de la identidad distinta de minorías culturales desfavorecidas” (citado en Ricoeur, 2005, 221).

Pero siguiendo con el desarrollo de Fraser, el segundo fenómeno histórico que abre la puerta a las luchas por el reconocimiento es la caída del comunismo, que fue una contención equivalente para dichas luchas en el mundo socialista. El *poscomunismo*, como decadencia del comunismo, es también declive del igualitarismo económico y da inicio a una etapa de luchas por el reconocimiento en torno a la nacionalidad y a la religión.

En los países del llamado tercer mundo, a raíz de la guerra fría y de los acuerdos de Breton Woods (1944), se promovieron “estados desarrollistas” que previnieran la emergencia de regímenes socialistas, y que por lo tanto hicieran énfasis en la distribución de la riqueza. Según Fraser, estos proyectos se ven trastocados por el posfordismo y el poscomunismo, dando paso a luchas por el reconocimiento de etnia y religión. Todas estas condiciones pusieron fin al marco conceptual distributivo de posguerra.

Esta caída es acentuada, para Fraser, por la globalización, que es un proceso multidimensional, de largo plazo y complejo, y que abarca los planos político, económico y cultural. En su dimensión cultural, la globalización difunde la experiencia de encontrarse con *el otro* diferente, y por lo tanto la inquietud por la diferencia se hace presente. En la dimensión política, se desestabiliza el “estado westfaliano”, a raíz de los procesos de transnacionalización que cuestionan la “ciudadanía exclusiva e indivisible -basada en la nacionalidad y en la residencia territorial” (Fraser, 2006, 86).

No quiero dejar de señalar que esta caracterización de la globalización, como Fraser misma señala, es demasiado sintética, pero además encarna exclusivamente una visión desde los países industrializados. En la actualidad, algunos autores avizoran en el contexto latinoamericano una

12 No quiero dejar de señalar que es objetable la afirmación “desarrolladas dentro de un mismo marco institucional”.

Por un lado, a menos que entienda por un único marco institucional al sistema mundial, se refiere a los Estados nacionales o la UE. Por otro lado, supone que el desarrollo cultural solo tiene lugar una vez dentro del Estado en cuestión. Al contrario, debemos decir que tanto las culturas de muchos grupos migrantes como de los Pueblos Indígenas tienen largas tradiciones por fuera y previamente a dichos Estados. Es más, en el caso de los Pueblos Indígenas de Argentina cuentan con el reconocimiento constitucional de su preexistencia al Estado nacional, en base a su continuidad étnica y cultural (Constitución de la Nación Argentina, artículo 75, inc. 17).

configuración incipiente pero divergente que consiste en *la restitución de lo público* (Huergo, 2010c), entendido como la reutilización de ciertos resortes de los Estados nacionales latinoamericanos para hacer retroceder la privatización de algunos ámbitos de estas sociedades, y la consecuente revaloración relativa del Estado como un espacio habilitado para el ejercicio de políticas de ciudadanía.

Pero en el contexto presentado por Fraser, la autora identifica tres tendencias y tres problemas que les son correspondientes.

En primer lugar, las luchas por el reconocimiento proliferan a raíz y a pesar de los contactos transculturales que multiplican la hibridación. Algunas luchas buscan adaptar las instituciones a esta realidad multicultural. Otras luchas hacen énfasis en un comunitarismo que cosifica y simplifica las identidades, y favorece la separación, el patriarcalismo, el chauvinismo y la intolerancia en lugar de la relación respetuosa basada en las diferencias. Fraser denomina el problema generado por esta tendencia con el nombre de *reificación*.

En segundo lugar, se da el pasaje de la redistribución al reconocimiento en un contexto, y a pesar de la agresiva profundización de las desigualdades económicas. Lamentablemente, las luchas por el reconocimiento no están enriqueciendo las luchas por la redistribución, ni se nutren de ellas, sino que las marginan. Esta tendencia es en sí un problema que Fraser denomina *desplazamiento*.

En tercer lugar, estos cambios se dan a pesar o debido al descentramiento de los Estados nacionales, es decir, en el momento en que es cada vez más difícil que el Estado "wesfaliano" sea el único agente de justicia. Cada vez más, las garantías de la justicia dependen, a la vez, de los marcos global, local o regional. En la mayoría de los casos, las políticas de reconocimiento se plantean fuera de los marcos pertinentes. A este problema, Fraser denomina *desencuadre* (Fraser, 2006, 87).

A esta reconstrucción histórica de Fraser, a su vez, Honneth (2006) plantea sus propias objeciones. La objeción principal señala que el escenario que Fraser presenta para los movimientos sociales de la época pos socialista contiene, según Honneth, mucho de una extrapolación excesiva de la experiencia en Estados Unidos. En países como Alemania, Francia o Gran Bretaña, las políticas de identidad son marginales en los movimientos sociales y las reivindicaciones "culturales", como las llama Fraser, no constituyen los conflictos centrales.

Honneth señala que Fraser ha debido realizar tres abstracciones para hacer su afirmación. *En primer lugar*, Fraser se refiere a movimientos sociales que ya han superado el filtro perceptivo que la opinión pública antepone a la inmensa marea de sufrimientos presentes por debajo. Es decir, aquellos movimientos que han ya alcanzado un reconocimiento como conflictos dignos de ser

planteados o como "nuevos" movimientos sociales (Honneth, 2006, 96). Para la presente investigación, esta cuestión señala la dimensión comunicacional de las luchas por el reconocimiento, en relación con la (in)visibilidad.

En segundo lugar, Honneth expresa que Fraser y otros autores tienen la tentación de señalar agresividad excluyente en movimientos sociales y políticos de identidad, como si solo estuvieran hablando de los movimientos racistas o religiosos fundamentalistas. A pesar de adherir a este señalamiento de Honneth, es necesario reconocer que algunos grupos sociales con reivindicaciones emancipatorias basan su identidad en un esencialismo cultural que a veces roza el fundamentalismo. Esto no niega que en la mayoría de las oportunidades, en América Latina, son los movimientos sociales los que democratizan las prácticas e instituciones políticas a partir de sus reivindicaciones de reconocimiento.

En tercer lugar, la crítica más cerrada la hace Honneth contra la disociación -*desplazamiento*, para Fraser- histórica y teórica de los movimientos sociales. Por un lado estarían aquellos que reivindican la redistribución, y por otro los que reclaman reconocimiento. Esta disociación parte, según Honneth, de un recorrido histórico de los movimientos sociales de Charles Taylor, en el que Fraser se basaría para el suyo propio. La operación de Taylor sería doble: por un lado, suprimir los componentes jurídicos de las luchas actuales por el reconocimiento y, por otro, quitar todos los elementos culturales y de identidad política en los reclamos y conflictos jurídicos del pasado. Esto le permite construir su cronología como una ruptura histórica en dos tipos de movimientos sociales, donde solo habría una diferencia de énfasis (Honneth, 2006, 97 y 98).

Al contrario, Honneth se ve obligado a desandar la cronología de Taylor y Fraser. Señala cuatro momentos que mostraron la presencia del reconocimiento en la historia de los movimientos sociales. *En primer lugar*, las investigaciones de historiadores como E. P. Thompson, mostraron que detrás de los reclamos económicos, resultó más importante la vivencia de violación del honor, como motivación moral de la resistencia. *En segundo lugar*, investigaciones sociológicas encontraron que en el nudo central de las vidas de las clases subalternas se encontraba la experiencia de la opresión y la injusticia, y que como motivación moral, importaba más que las dificultades en las condiciones de vida, la falta de reconocimiento de sus formas de vida y de sus logros. Todo esto, sin embargo, tenía validez para las sociedades capitalistas desarrolladas.

Así que, *en tercer lugar*, aparece la comparación con la lucha de los pueblos colonizados y la experiencia subterránea de las mujeres, que también muestran que las luchas obreras motivadas por la agresión a su honor no eran casos aislados.

Todas estas investigaciones muestran que los sujetos perciben a los mecanismos institucionales como injusticia cuando creen que no se respeta derechos muy arraigados, es decir, que se lacera su identidad. Gracias a estas investigaciones acumuladas, *en cuarto lugar*, la teoría social y la filosofía política se interesó en el tema.

Es decir, que para Honneth, la teoría del reconocimiento tiene en la actualidad una importancia fundamental, no porque esté en relación con los objetivos de un nuevo tipo de movimientos sociales, como plantea Fraser, sino porque es un marco conceptual apropiado para comprender el conjunto de las experiencias de justicia social (Honneth, 2006, 105 y 106).

Al contrario de Fraser, que plantea que la disociación entre distribución y reconocimiento tiene en la base una disociación correspondiente de esferas de la sociedad en las últimas décadas, Honneth señala que fue con la irrupción de la sociedad burguesa cuando se comenzaron a distinguir tres esferas del reconocimiento que le son constitutivos, previstas también por Ricoeur, en las que se da la lucha por el reconocimiento. Estoy hablando del reconocimiento en el amor, en el ámbito jurídico y en el de la estima social.

En primer lugar, Honneth señala que con la irrupción de la sociedad burguesa, y a partir de que en estos sectores sociales se va adquiriendo independencia de las presiones económicas, se dan las instituciones de la niñez y del matrimonio burgués como dos formas de relacionamiento en los que prima el afecto, el cuidado del otro, y la aceptación del sujeto con ciertas necesidades individuales que le son propias.

En segundo lugar, se da el reconocimiento jurídico del individuo y su derecho a la igualdad, por lo menos en términos nominales, pero a partir del honor que el resto de la sociedad le otorga, y no ya como en las sociedades premodernas en las que los derechos estaban atados al régimen de la estima social (estatus), y los derechos de propiedad de la tierra. La reorganización de las relaciones jurídicas se dieron bajo la presión de la mercantilización de las relaciones. La mezcla entre respeto jurídico y estima social -base de todas las sociedades tradicionales, según Honneth- se rompió. Los sujetos comenzaron a verse como personas jurídicas dignas de autonomía por igual.

En tercer lugar, en la sociedad burguesa se da un régimen de estatus como esfera más o menos flexible de las relaciones sociales regidas por el valor de "éxito individual". Esta esfera se configuró en base al régimen de igualdad burgués y los principios religiosos del protestantismo en conjunto. La estima no se decide por residencia en una propiedad con sus códigos de honor, sino por valores afirmados por la burguesía ascendente contra la nobleza, a partir de una competencia por los méritos para lograr la estima social. En esta tercera esfera del reconocimiento, los sujetos

comenzaron a verse como poseedores de capacidades valiosas para la sociedad.

Es decir que una parte del honor tradicional se democratizó, en lo dependiente del plano jurídico a partir del respeto igualitario a la dignidad y la autonomía. Pero otra parte, en contraposición, pasó a regirse por el valor unilateral de "logro" en tanto miembro de la sociedad y "ciudadano productivo". El patrón de estas mediciones era el varón burgués, independiente y de clase media. Y el "trabajo" valorado dejaba fuera el trabajo de otros grupos, igualmente necesario para la reproducción, como el trabajo de hogar (Honneth, 2006, 110 y ss.).

Estas tres esferas del reconocimiento poseen principios normativos internos, diferentes entre sí.

Honneth reconoce que puede haber otras esferas de reconocimiento en el capitalismo emergente, como la experiencia del anonimato. También los puede haber en el capitalismo tardío, de hecho propone que la cuarta esfera, en la actualidad, podrían ser las políticas de identidad. Rita Segato señala que en E.U.s se participa de la identidad nacional en la medida en que se pertenece a un grupo particular con rasgos distintivos como afroamericano, ítaloamericano, nativo americano, judío americano, etc. (Segato, 2007).

Hoy la expresión "política de identidad" designa, no solo el reclamar por la erradicación de la discriminación a través de los derechos universales, sino también exigir una forma específica de reconocimiento y de participación.

A diferencia de las tres esferas del reconocimiento que surgen en el origen de la sociedad burguesa, el derecho a la diferencia constituye un salto cualitativo, en la medida en que aquellos otorgaron reconocimiento a los sujetos individuales. Aquí lo que se requiere es otorgar reconocimiento a los sujetos en tanto son miembros de un colectivo (Honneth, 2006, 121).

1.5.1 Reconocimiento: La teoría de Axel Honneth

En este apartado desarrollaré la construcción que Axel Honneth hace del concepto de *reconocimiento*, partiendo de Hegel y retomando a Lukacs, Heidegger, Dewey y Stanley Cavell. Luego de ello resumiré cómo el concepto de reconocimiento es útil para evaluar la justicia social en las sociedades modernas.

Finalmente, señalaré el valor que tienen los conceptos de Honneth para esta tesis, así como algunos problemas que, a mi juicio, los mismos presentan.

Honneth (2007) encuentra, en los escritos de Jena de Hegel, varios elementos que le permiten explicar lo social sin verse perjudicados por la filosofía sustancialista de las obras tardías del autor; obras en las que la lucha por el reconocimiento se interpreta como la dialéctica amo-esclavo, pero cuyo conflicto no se sitúa en las relaciones sociales sino en el movimiento mismo de la Conciencia y el Espíritu. Según Honneth, un punto en particular que resulta productivo para la teoría social contemporánea es el hecho de que la lucha por el reconocimiento permite explicar los mecanismos sociales de individuación y socialización (Abril, 2012). En palabras de Honneth:

“El objeto del análisis reconstructivo, desde el principio, lo representan, sobre la base del espacio aristotélico del texto, las relaciones de comunicación normativamente plenas de las que los individuos debían diferenciarse primero para poder entenderse como sujetos individualizados. Pero ambos extremos, tanto la emancipación de los sujetos singulares como su creciente socialización entre sí, debían desencadenarse y ser empujados por esa lucha por el reconocimiento que hace que en los individuos, en la misma medida en que paulatinamente devienen atentos a sus pretensiones subjetivas, al mismo tiempo se engendre un sentimiento racional de su comunidad intersubjetiva” (citado en Abril, 2012, 6).

Podríamos agregar que este "sentimiento racional de su comunidad intersubjetiva" será entendido por nosotros como de múltiples dimensiones simultáneas y de intensidad variable, que permita, por ejemplo, a los indígenas identificarse como tales entre sí, pero también como pobladores del Pilcomayo, al igual que los pobladores criollos con quienes se plantean conflictos, pero también identificarse como argentinos a pesar de las negaciones a que el Estado los somete, y como jóvenes en la medida que encuentren ese sentimiento racional como comunidad de jóvenes, y de que

encuentren los matices a ese sentimiento en relación con los adultos wichí.

A la vez, nos interesa señalar que, como todo proceso social, esta construcción de un "sentimiento racional de comunidad" no tiene nada de idealizado. Por el contrario, debe pensarse como un proceso atravesado por conflictos y asimetrías. Honneth señala que la vida social se produce bajo un imperativo, el del reconocimiento recíproco. El imperativo radica en que la identidad de los sujetos se construye si logran verse a sí mismos bajo la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, una coerción en la selección y delimitación de los contenidos por los que se busca ser reconocido (Pereira, 2011). Esta carga comunitaria es inaceptable desde la perspectiva de la *justicia distributiva liberal* (Fraser, 2006, 20).

Asumir la perspectiva (normativa) de aquellos con quienes el sujeto se identifica, para Honneth, es central en el proceso de re-conocimiento del mundo, y no solamente de sí mismo y de los otros. Y la normatividad es una cuestión que interviene en la discusión entre el autor y Nancy Fraser. Honneth parece sostener que la normatividad opera al interior del grupo, y también para la sociedad en general. Fraser parece reservar lo normativo para el espacio más amplio de la sociedad. Probablemente, esto tenga que ver con la perspectiva que cada uno adopta en torno a la acción política. Fraser parece pensar los reclamos de movimientos sociales y actores políticos desde su exterior, desde la mirada macrosocial en la que se relacionan los grupos sociales y los pueblos, es decir, parece pensar el sistema como totalidad. Honneth mira el reconocimiento desde la perspectiva los grupos que pretenden ampliar las formas del reconocimiento recíproco hasta generar cambios sociales "normativamente orientados". Las luchas que impulsan dichos cambios son motivadas moralmente.

Es así que el reconocimiento intersubjetivo se configura de acuerdo con la forma particular e institucionalizada de otorgar reconocimiento en una sociedad (Pereira, 2011; Honneth, 2006, 127).

Honneth (2007) desarrolla su teoría del reconocimiento, discutiendo en buena medida con los principios filosóficos muy difundidos y que abonan las teorías de construcción del conocimiento de corte positivista. En su libro *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, retoma a George Lukacs y a Martin Heidegger para discutir la preferencia de la filosofía fundante de la modernidad por el esquema sujeto-objeto, y la vincula a la forma reificada de vida que implica el capitalismo. Recordemos que este esquema sujeto-objeto presupone la posibilidad de acceder al conocimiento de las cosas desde una posición opuesta, diferenciada y distante respecto del mundo por conocer. Según Honneth, Lukacs intenta superar la concepción del conocimiento entendido como una actitud observadora. Para ello desarrolla su concepto de *praxis*, por el que entiende que la forma de vida humana se caracteriza por una orientación práctica, por la cual el hombre se implica

existencialmente con el mundo, que de esta forma le resulta accesible como un todo pleno de sentido. Este acercamiento práctico en modo de “preocupación” es contrario a la idea imperante de que el hombre siempre intenta, como primera medida, llegar a una “aprehensión cognoscente y neutral” de la realidad (Idem, 44).

Honneth vincula este intento de Lukacs de oponer la actitud observadora al concepto más amplio de *praxis* con el concepto de *cura* en Heidegger (Idem, 41).

El concepto de “cura” o implicación también se refiere a la relación del sujeto con los objetos del mundo, en una actitud comunicativa o intencional. Heidegger señala la preeminencia de la “cura” sobre la aprehensión neutral de la realidad (Idem, 49-51).

Honneth reseña estos conceptos para fundamentar el suyo propio de *reconocimiento*, tomado a su vez de Hegel. En ese camino, retoma también a John Dewey, para quién:

“Toda comprensión racional de la realidad está ligada previamente a una forma holística (entendida como unidad por el sujeto) de la experiencia en la que todos los datos de una situación son accesibles cualitativamente a partir de una perspectiva de compromiso interesado” (citado en Honneth, 2007, 52).

Esta línea de razonamiento puede justificar el pasaje de “cura” a “reconocimiento” y además puede demostrar preeminencia del *reconocimiento* frente a todas las restantes actitudes cognitivas ante el mundo.

Aunque Dewey no utiliza el término *reificación*, como Heidegger y Lukacs, sostiene que el esquema sujeto-objeto tiene consecuencias al comprender cómo la sociedad se ve a sí misma. En ese sentido, cuanto más se enfatice el esquema sujeto-objeto, más se distanciarán cognición y sentimiento, teoría y *praxis*, ciencia y arte; y “se dañará más nuestra *praxis* de vida social” (citado en Honneth, 2007, 52).

Como en el caso de los conceptos de *praxis* y de *cura* retomados por Honneth, Dewey también sostiene que el sujeto no abstrae en su experiencia los componentes emotivos, cognitivos o volitivos entre sí, sino que se relaciona con el mundo a partir de una falta de “distancia existencial y con un compromiso práctico” (Idem, 54).

Es así que sostiene Honneth:

“El mundo no nos es accesible en un estado (egocéntrico) de preocupación por nosotros mismos, antes bien, atravesamos situaciones preocupados por conservar una interacción fluida con el mundo

circundante. En adelante llamaré *reconocimiento* a esta forma original de la relación con el mundo. (...) en nuestro accionar, nos relacionamos con el mundo no en una postura del conocimiento, neutralizada en el plano afectivo, sino en la actitud de la aflicción, del apoyo, teñida existencialmente: a los datos del mundo que nos rodea les asignamos un valor propio, que nos lleva a estar preocupados por nuestra relación con ellos” (Honneth, 2007, 55).

Como sostiene Dewey, es en una “elaboración secundaria” donde los componentes analíticos con los que opera el intelecto son separados, a posteriori de la experiencia vivida como una sola cosa. Nos neutralizamos afectivamente, nos oponemos al objeto construido y nos constituimos en sujeto del conocimiento (Idem, 56). Sin embargo, esta empresa de abstracción no puede dejar de ser fallida, ya que no logra otra cosa que borrar las marcas de las condiciones en las que fue producido un conocimiento, e ignorar las intencionalidades que sostienen esa producción, que no pueden dejar de estar vinculadas a dichas condiciones. El reconocimiento de dichas condiciones e intencionalidades nos permite situar el conocimiento, delimitar su contexto de utilidad y evitar la tentación pretenciosa de totalidad.

A la pregunta sobre las opciones disponibles frente a las de objetividad y distancia, entonces, responderemos con el concepto aportado por Honneth de “adopción de perspectiva”, que desarrollaremos apenas unos párrafos más adelante.

En ese sentido, Dewey recomienda no perder el contenido cualitativo en el proceso de abstracción. La advertencia señala que si olvidamos el tipo de estado de ánimo vivido al inicio de la reflexión, perdemos de vista las condiciones que originaron nuestra reflexión (Idem, 57).

Dewey ejemplifica la relación del origen cualitativo de una reflexión con el producto de la abstracción cognoscitiva en las oraciones con sujeto y predicado. En ellas, luego de la abstracción -por ejemplo, “todos los hombres son mortales”- la relación entre sujeto y predicado luce como arbitraria. Sin embargo, el recuerdo del origen cualitativo -“los hombres mueren”- restituye la comprensión sobre el compromiso vital, una experiencia *preocupada*¹³ por el destino del hombre -el miedo- por el cual se genera la reflexión. Entre este miedo y la abstracción que objetiva el miedo, operaría, según Honneth, la actitud de *cura* descrita por Heidegger.

Experimentamos a los hombres como mortales. En la frase abstraída parece que se presentaran hombres “dados”, sin cualidades, a los que, posteriormente, por el juego reflexivo, se les asigna la mortalidad, como podría asignársele cualquier otra cualidad. Mientras que en la experiencia cualitativa de origen, en “lo dado” no es posible separar las cualidades del hombre (Honneth, 2007).

13 El resaltado es mío.

De esta forma, Axel Honneth sostiene la preeminencia del reconocimiento, frente al conocimiento, tanto en la génesis, y en tanto concepto.

En esa línea, señala que la actitud comunicativa de “adopción de perspectiva” es lo propio de las prácticas humanas. Esta actitud es, para Honneth, una capacidad de “toma racional de perspectiva”, que está arraigada en una interacción previa a dicha adopción de perspectiva, y que tiene la forma de una preocupación existencial (Idem, 61).

Para explicar este concepto, Honneth apela a la psicología evolutiva: la capacidad de los niños de pensar e interactuar es adquirida como una perspectiva. En el proceso evolutivo infantil, la adquisición de capacidades cognitivas está enlazada con la formación de las primeras relaciones comunicativas (Idem, 62).

Pero, retomemos la idea de perspectiva, que además refuerza nuestra postura epistemológica, alternativa al empirismo. A oposición entre objeto y sujeto de conocimiento en Ciencias Sociales no se opone la empatía irrestricta con los sujetos ante los que nos situamos para construir conocimiento, la asunción monolítica de su perspectiva, que constituiría un absolutismo subjetivista, sino, más bien, una diversidad de perspectivas. Como señala Honneth (2007), el conocimiento es tanto más adecuado o preciso cuantas más perspectivas aprehendemos y esta adopción de mayor cantidad de perspectivas se vincula con la condición de una apertura emocional o identificación.

Este fenómeno se ejemplifica bien en el caso específico de los niños autistas. La mayoría de las teorías se basan en la cognición y explican las dificultades de estos niños en base a carencias en el plano cognitivo. A diferencia de estos estudios, Honneth retoma a Hobson y Tomasello, quienes sostienen que la imposibilidad mayor de los niños autistas es la de identificarse con un adulto de referencia. Los procesos de aprendizaje interactivo que se plantean en las prácticas terapéuticas se realizan con un tutor o acompañante. El niño autista primero se identifica con una persona, antes de que esta se transforme para él en una instancia correctiva. Es solo una identificación previa lo que le permite dejarse conmover, llevar o motivar por el otro a partir de seguir los cambios de actitud de ese otro. Para estos autores, el más difícil impedimento del niño autista no es cognitivo, sino de identificación con un otro concreto (Honneth, 2007).

Colocarse en la perspectiva de la segunda persona, en lugar del otro, exige un adelanto de una forma de reconocimiento, que no puede explicarse desde lo puramente epistémico o cognitivo porque contiene siempre un momento de apertura, de entrega o amor involuntarios. O como afirma Adorno, “investidura libidinosa” (Idem).

Por último, Honneth retoma a Stanley Cavell, quien desarrolla el concepto de *aknowledgement*. Para

ello critica la idea de que se pueda conocer directamente, inmediatamente, del psiquismo ajeno. Si bien, hay quienes sostienen que esto sí es posible, se oponen a los escépticos pero se basan en un argumento de ellos. Los escépticos conciben el acceso a los estados emocionales ajenos como cuestión epistémica. Sin romper esa premisa, los anti escépticos están entrapados.

Cavell sostiene que no es seguro que un sujeto “sepa” lo que siente, como si se tratara de un acontecimiento exterior, material, etc. ni que pueda relatarlo de esa forma.

Esta premisa escéptica es criticada también por Sartre, quien sostiene que existe una asimetría en el acceso al psiquismo entre sujeto relator y sujeto interlocutor, y que esta asimetría solo se puede superar si pensamos de igual modo, con el mismo modelo, la relación entre el sujeto y su interlocutor y la relación del mismo sujeto con su propio estado emocional. En ese sentido, no deberíamos pensar a este sujeto como epistémico, sino como involucrado existencialmente. Si el saber sobre las propias emociones no es un “conocimiento” -un contenido epistémico-, tampoco lo es lo que sabe de esas emociones un interlocutor al que se le relatan dichas emociones (Honneth, 2007, 73).

Ante todo conocimiento posible sobre la sensibilidad ajena, continúa Cavell, en primer lugar, debe haber una “postura de inclusión” en ese mundo existencial. La relación establecida con el otro, sintetizada en la expresión «yo sé que tienes dolores», no es expresión de conocimiento sino de *implicación*. “Reconocer” implicaría, ante las conductas del otro sentir la demanda de reaccionar de cierta manera. Si no se reacciona de alguna manera -ya sea positiva o negativa- significa que no se ha comprendido de manera apropiada. La comprensión de sensaciones está relacionada con la postura de reconocimiento. La incapacidad de lo anterior es imposibilidad de sostener relaciones sociales (Honneth, 2007, 76 y 77).

Tanto Cavell como Sartre rechazan el modelo de relación social de “conocimiento de la interacción social”, lastre heredado del escepticismo antes mencionado. Ambos adoptan, más bien, un modelo de “estimulación mutua”, donde se es afectado por los estados emocionales del interlocutor y se siente motivado a reaccionar, debido a que se parte de la certeza de estar frente a un sujeto con capacidades intelectuales como las propias.

A diferencia de Sartre, quien entiende que, en este punto, el reconocimiento constituye una limitación mutua para los sujetos en relación, Cavell rescata la preeminencia del reconocimiento como necesidad terapéutica ante la peligrosa atracción cotidiana que ejerce el modelo cognoscitivo. Se necesita volver siempre a recordar la implicación mutua. La interacción social no se teje, para Cavell, con actos cognitivos como material, sino con el de posturas de reconocimiento. Es importante aclarar que esto no supone para el autor, excluir los sentimientos negativos y distintas formas de agresividad como formas de reconocimiento (Honneth, 2007, 78 y ss.).

Como se vio, Lukacs, Heidegger y Dewey sostuvieron que el reconocimiento debe preceder al conocimiento. Cavell, sin embargo, desde la Psicología Evolutiva, parece llegar más lejos, e insiste en que la comprensión lingüística de ciertas manifestaciones solo pueden darse si nos encontramos, no en una relación cognitiva, sino en una postura de reconocimiento o actitud de “acknowledgement”. Sin embargo Honneth sostiene que los conceptos de *cura* en Heidegger, de *implicación* en Dewey y de *acknowledgement* en Cavell constituyen formas elementales de confirmación intersubjetiva, y están aún en un umbral inferior, de reconocimiento “existencial”, en donde nada implica todavía, como sí lo hace el reconocimiento mutuo, aprobación o aceptación de cualidades o capacidades de la otra persona. Quizás es necesario aclarar que Cavell, a diferencia de Lukacs, Heidegger y Dewey, no entiende reconocimiento fuera de la comunicación humana, en relación con la naturaleza. (Honneth, 2007, 81 y 82).

1.5.1.1 Identificar el reconocimiento y la justicia

En este apartado me interesa retomar las pistas que nos provee Honneth para determinar en qué medida se dan las condiciones para un reconocimiento mutuo en una sociedad determinada. En este sentido, es imprescindible para Honneth contar con un concepto de *vida buena* que opere como referencia de lo que se considera como justo en una sociedad determinada, y por lo tanto, también distinguir los reclamos por el reconocimiento que se considerarán justos de los que no.

En primer lugar, Honneth parte de la siguiente tesis: "las expectativas normativas que los sujetos llevan a la sociedad están orientadas al reconocimiento social de sus capacidades por diversos individuos" (Honneth, 2006, 135). Esta tesis se desarrolla en dos líneas complementarias. Por un lado, la socialización del sujeto, y por otro su integración a la sociedad.

En primer lugar, a través de la socialización, el sujeto aprende a verse, a la vez, como miembro y como miembro especial, en la medida en que se va convenciendo de sus necesidades y capacidades específicas que constituyen su personalidad a través de "patrones de reacción de apoyo" en relación con sus compañeros. La desaparición de esas relaciones de reconocimiento se traduce en experiencias de humillación.

En segundo lugar, son las formas estables del reconocimiento y el fuerte entramado de relaciones de reconocimiento las que garantizan procesos de inclusión de los individuos.

Ahora bien, el contenido de las expectativas de reconocimiento puede variar a partir de la transformación de las condiciones históricas. Honneth llega a decir que estas expectativas representan una "constante antropológica", pero reconoce que deben su orientación específica al tipo de integración social establecida.

A diferencia de Fraser, para Honneth, la finalidad de la igualdad social es proveer de las condiciones para que todos los individuos de una sociedad logren la formación de su identidad personal y la autorealización individual. Honneth señala que es necesario establecer una relación entre una teoría ética y la justicia social que permita pensar qué precondiciones deben estar a disposición de los sujetos para realizar su autonomía. Este problema fue trabajado por autores como Hegel, Rawls y Raz, y es situado actualmente en el ámbito del liberalismo teleológico (Honneth, 2006, 139).

Lo que llamamos *justo* se mide por los tres diferentes tipos de relación social fundamentales para Honneth. El amor, que se rige por el principio de necesidad; el derecho, que se rige por el principio de igualdad; y las relaciones cooperativas en las que prima el principio del mérito. En esta visión, liberal teleológica del desarrollo del reconocimiento, se concibe que éste se basa en profundizar la individualidad de los sujetos, es decir, que sean cada vez más capaces de experimentar más aspectos de su personalidad en los modos de reconocimiento. Es decir, mayores oportunidades de articular las áreas de la propia personalidad. Pero además que se expanda el proceso de inclusión social más profundamente y a mayor cantidad de personas.

Es decir que para conocer la justicia en una sociedad moderna es necesario evaluar la receptividad a la necesidad de afecto, a la igualdad jurídica y al mérito, en cada una de las tres esferas que les corresponden.

Entonces, el progreso del reconocimiento mutuo estará dado porque más personas ingresen al ámbito de la sociedad donde se dan este tipo de relaciones, pero también porque nuevas partes de la personalidad se abran al reconocimiento mutuo.

En relación con el progreso en la **esfera del amor**, sería positiva la eliminación progresiva de los clichés en el relacionamiento, los estereotipos que impiden estructuralmente la adaptación a las necesidades de los demás. En relación con la **esfera de la estima social**, se debería ampliar el campo de actividades que se entienden como empleo remunerado.

Otra forma en que pueden darse progresos en el orden de la justicia social tiene que ver con la introducción de nuevos límites al interior de las esferas del reconocimiento, que mejoran las condiciones sociales de formación de la identidad personal de miembros de determinados grupos sociales. Un ejemplo de esto es para Honneth el Estado de Bienestar, por el cual, el criterio de

igualdad ingresa también a la esfera de la estima social (económico). Es decir que se hacen disponibles socialmente mayor cantidad de recursos, en base al criterio de igualdad, para muchas personas que anteriormente debían disputar esos recursos en base al criterio del mérito. La retribución económica no obedece en estas condiciones a las capacidades que el individuo demuestre ante la sociedad, sino en base disfrutar del derecho de percibirlos como forma de garantizar el ejercicio de la igualdad (Honneth, 2006, 142-147).

1.5.1.2 Problemas del concepto de Honneth

En primer lugar, me parece necesario poner en cuestión un planteo de Honneth que he retomado aquí. Se trata del argumento según el cual el sujeto individual crece en un colectivo en el que se construyen relaciones de reconocimiento, y que la desaparición de estas relaciones produce traumas en la identidad. A mi modo de ver, en primer lugar, la explicación recuerda los relatos de las comunidades previas al contrato social en autores como Rousseau o Hobbes, con los problemas teóricos que acarrear los mitos de origen (Esposito, 2003). En segundo lugar, en este caso concreto, se trata de suponer que el reconocimiento existe en el origen y luego es vulnerado. Se trata de una concepción, según la cual, las diferencias son esenciales e invariantes en las personas a través de los procesos en que se da, se quita y se vuelve a dar reconocimiento. Como el mismo Honneth permite pensar en el resto de su trabajo, son las formas de desprecio las que originan las luchas por el reconocimiento, y el hecho de atravesar estos procesos se transforma en constitutivo de la identidad de los sujetos. Más aún, como he señalado, en muchas ocasiones, son las formas de desprecio y humillación las que generan diferencias que hacen a la identidad colectiva.

Encuentro algunos otros problemas con el planteo de Honneth, que tienen que ver con que su concepto de esferas del reconocimiento está fuertemente arraigado en las sociedades capitalistas centrales y en el proyecto civilizatorio de la modernidad. No considero apropiado realizar un estudio sobre el reconocimiento en los Pueblos Indígenas mientras se sostiene que occidente representa el máximo desarrollo moral en términos de reconocimiento. Ni que este progreso esté dado por procesos de individualización crecientes (Honneth, 2006, 110 y 137).

Honneth sitúa el surgimiento de las tres esferas del reconocimiento en la base del proceso histórico del incipiente capitalismo burgués, lo cual establece una distancia inmensa con las sociedades no modernas. También señala que en las sociedades modernas se puede medir la justicia alcanzada por estas a partir de la autonomía. Ésta está íntimamente ligada al grado de autorrealización individual,

y de individualización de la persona, que para Honneth constituye un progreso moral de las sociedades modernas. Es cierto que sería necesario explorar posibles matices entre individualización y proyecto individualista. Sin embargo, a partir de los elementos con que contamos aquí, esta afirmación resulta problemática para este trabajo, en la medida que plantea un proyecto de universalización de una subjetividad moderna, que resultaría colonizador en contextos de fuerte alteridad cultural con sociedades de tradición no moderna. Esto es así, tanto más, cuanto considero en este trabajo, que no está debidamente justificado que un proyecto individualizador moderno, *a priori*, posea un carácter superador de otras formas posibles de subjetividad basadas en lo colectivo.

Esto no significa rechazar las puntualizaciones concretas de Honneth sobre los estereotipos que obstaculizan la satisfacción de necesidades en el amor, o la valoración injusta que en general implica el mérito.

Otra cuestión está relacionada con el señalamiento de Honneth, según el cual, la justicia debe medirse en estas sociedades en función de alguna idea de “vida buena”. Existe un concepto indígena en pleno auge denominado “buen vivir”, y este concepto surge en oposición a la noción de desarrollo, en tanto propuesta de organismos internacionales para afrontar la pobreza en los países periféricos. Por esa razón, se hace necesario un análisis y una comprensión del concepto de *buen vivir*, contrastarlo con *vida buena* moderna y sus implicaciones sobre un parámetro de justicia social apropiado para sociedades marcadas por el colonialismo como las americanas. En esta investigación solo llegaré a introducir dicho concepto de *buen vivir*.

El proyecto de Honneth no parece desplazarse del ideal civilizador eurocéntrico y etnocéntrico, que en América Latina fue y es colonizador, en la medida en que no abandona la visión teleológica hegeliana de la historia (Honneth, 2006, 141). Pero además es evolucionista, en la medida en que concibe a occidente como el máximo nivel de desarrollo moral hacia el que el resto de las sociedades deberán moverse de forma lineal.

Por mi parte, tomo más bien la postura epistemológica que propone Edgar Morín (2002), y la teoría de la complejidad, que se hace cargo de la crisis en que se hallan algunos supuestos de la modernidad, tales como la idea de progreso lineal indefinido, planteado en la introducción de este apartado teórico.

Una mirada que siga considerando a occidente como el máximo emblema del progreso humano plantea serios problemas que quiero expresar en forma de preguntas. ¿De qué interculturalidad podemos hablar si no partimos de una crítica a la razón moderna y al proyecto de racionalización del mundo? ¿Qué elementos de la modernidad estamos dispuestos a revisar? ¿Cómo justificamos

esta elección? ¿No es contradictorio sostener la interculturalidad y a la vez sostener que ciertos rasgos de la modernidad son el mayor desarrollo moral, o deben constituirse en universales?

A pesar de estas dificultades que encuentro en el trabajo de Honneth para pensar el reconocimiento en las comunidades indígenas, es posible encontrar en estos conceptos, lineamientos para abordar lo que ocurre en dichos contextos, y quizás proponer adaptaciones y rectificaciones. Por lo demás, Richard Sennett y Paul Ricoeur recuperan una forma del concepto de reconocimiento que encuentra su origen en prácticas de Pueblos Indígenas: el don.

1.5.2 Reconocimiento o redistribución: Nancy Fraser.

Nancy Fraser plantea una serie de objeciones al pensamiento de Axel Honneth en el diálogo que sostienen en *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (2006). Ambos autores acuerdan que es necesario sostener la discusión en los planos de la filosofía moral, la teoría social y el análisis político, y no abandonar ninguno de ellos. Y que el problema central tanto al reconocimiento como a la redistribución es la justicia.

Una primera objeción radica en la subordinación que Honneth establece para la redistribución bajo el reconocimiento. Fraser plantea que hay reivindicaciones de redistribución por parte de movimientos sociales que no pueden explicarse por el reconocimiento, que además es una reivindicación que resurge en los últimos tiempos debido a una muy particular coyuntura histórica. Previo a este resurgimiento, el reclamos generalizado era por la redistribución de los recursos. En la actualidad conviven movimientos que reivindican, lamentablemente para la autora, de manera excluyente redistribución o reconocimiento. La propuesta filosófica, de teoría social y política de Fraser es el *dualismo perspectivista y normativo*, en la cual reconocimiento y redistribución hacen referencia a la vez a dos ordenamientos de la sociedad, dos formas de sometimiento y dos tipos de obstáculo para la justicia. El dualismo de esta perspectiva, entonces, se hace necesario en la actualidad, debido que *mala distribución* y *reconocimiento erróneo* confluyen para generar injusticias de dos dimensiones combinadas, y ante las cuales no son suficiente el reconocimiento o la redistribución por separado (Fraser, 2006). Este sería el caso del género, que constituye un criterio organizador de la distribución en el capitalismo, pero la injusticia sufrida en términos de distribución no podrá solucionarse, por ejemplo, sin reconocer el trabajo de cuidado que ejercen las mujeres con los niños, los ancianos y los enfermos. Una complejidad similar enfrentan los grupos raciales -o racializados- que también constituyen grupos *bidimensionales*. Según Fraser, Honneth esgrime argumentos culturalistas reduccionistas, que suponen que el cambio cultural de asignación de valor a los trabajos es suficiente para solucionar la distribución equitativa de retribuciones económicas (Fraser, 2006, 41).

Otra objeción sería que la definición de reconocimiento, tanto en Taylor como en Honneth, no apela directamente a la injusticia que esto significa, en la medida en que entienden el reconocimiento en términos de reparación de daños infligidos a las identidades de ciertos sujetos, es decir en el plano ético que inhibe la capacidad del sujeto para alcanzar la *vida buena*. Para Fraser, una definición de ese tipo les obliga a responder la pregunta *¿qué problemas provoca el reconocimiento erróneo?* en

lugar de centrarse en declarar que es injusto que a ciertos grupos se les niegue un estatus que les permita participar en pie de igualdad, en base a patrones intersubjetivos en cuya elaboración no han participado, y que no reconocen sus diferencias. Otra vez, Fraser parece referirse al sistema, a la justicia, que es definida en términos relativos frente al nivel de participación que el conjunto logra, y desestima centrarse en la dimensión subjetiva, en este caso, del daño infligido. En ese sentido, afirma que una definición de *reconocimiento erróneo* centrada en la autorealización truncada implica una reducción del fenómeno a la psicología y corre el riesgo de culpabilizar a los subordinados. En mi opinión, Fraser no evita la pregunta por los problemas que genera el *reconocimiento erróneo*, sino que la desplaza a los movimientos reivindicativos que, según su propuesta política, deben justificar por qué cierta diferencia debe ser reconocida para evitar una falta de paridad participativa. Aquí se muestra la distancia que parece tomar su elaboración teórica de los movimientos sociales, a diferencia de Honneth (2006).

Sin embargo, definir, como hace Fraser, el reconocimiento como hecho de justicia de estatus permite centrarse en el análisis de "patrones institucionalizados de valor cultural". Este análisis aborda los efectos de dichos patrones sobre el prestigio social relativo de los actores, que impide su participación como actores sociales iguales (Fraser, 2006, 36).

Esta crítica de Fraser dialoga con la objeción, señalada también aquí, que a su vez Honneth realiza a Fraser. Esta objeción se refería a la selección de los movimientos sociales visibles, que realizan Fraser y Taylor para sostener el cambio de paradigma hacia las políticas de reconocimiento (Honneth, 2006).

Honneth argumenta que el énfasis teórico psicológico-moral y su "fenomenología de la injusticia" es el camino para que la teoría sea capaz de identificar la inmensa cantidad y variedad de los conflictos y experiencias de sufrimiento que atraviesan los sujetos en la actualidad. Honneth continúa: Fraser descarta buena parte de los conflictos sociales presentes, retoma solo aquellos que alcanzan visibilidad, y así sostiene que las políticas de identidad constituyen el conflicto central de nuestra época (Idem, 100).

Otra objeción que Fraser hace al modelo de Honneth es que, al plantear que toda diferencia debe ser reconocida, se entiende que también merecerían reconocimiento como iguales las subjetividades racistas, y no aporta elementos para discriminar en casos como éste. Fraser también señala que algunas políticas de identidad son populistas porque reservan la última palabra a los sujetos, cuya autoestima corre peligro, sobre el suficiente reconocimiento de sus diferencias y sobre la manera en que se lo hace. El modelo de Fraser contrapone que es necesario decidir qué reclamos son validos, y para ello son los reclamantes quienes deben demostrar que las condiciones vigentes les disminuyen en su *paridad participativa*. Esta categoría de paridad participativa es la vara para medir si los

cambios que beneficiarían a unos no lesionan la igualdad de otros. Según este modelo, decidir a priori que las diferencias deben ser reconocidas es descontextualizado. Se debe analizar cada caso, ya que el reconocimiento es salvar una injusticia, no una necesidad humana universal (Fraser, 2006, 44, 48 y 49).

Esta propuesta de Fraser resulta polémica para quienes trabajamos con Pueblos Indígenas en Argentina, en la medida que por un lado, muchas veces se exigen condiciones para acceder a derechos efectivos (Molinero, 2005, 29 y 30). Pero por otro lado, formalmente muchos de esos derechos indígenas están recogidos en la legislación argentina. Estas dos facetas de nuestra realidad en algunos países latinoamericanos nos plantean la problemática de las condiciones en las que los actores deben *demonstrar* y argumentar. Por un lado, los Pueblos Indígenas en Argentina han argumentado, y la Constitución nacional reconoce la *preexistencia* de estos al Estado argentino, y por lo tanto, normativamente, los derechos están otorgados. En ese momento del proceso, es el Estado quien tiene que resolver que los derechos se hagan efectivos. Sin embargo, está claro que el reconocimiento *erróneo* no se ha corregido en lo más mínimo. No es verdad que haya un espacio de deliberación delimitado del que pudieran emerger conclusiones transparentes, luego del cual se tomen las decisiones coherentes con aquellas conclusiones. Si es el Estado quien tiene que tomar decisiones de reconocimiento, las ha tomado normativamente, pero no políticamente. Si demostrar es argumentar ante la sociedad en torno a la paridad participativa, por un lado, en ese plano no hay quien pueda decidir, y por otro lado, el espacio que llamamos sociedad no mide las posturas en términos de paridad participativa. La descripción de escenarios de debate democrático luego de lo cual se toman decisiones normativas constituye una reducción contractualista de los escenarios políticos. No puede haber un tribunal "cultural". No existe tal coherencia orgánica a nivel de la sociedad que permita unir tan linealmente los espacios donde se discute socialmente con aquellos donde se toman decisiones. Consiste también en una idealización del Estado como si se ubicara por sobre la sociedad y ajeno a todos los sectores sociales, es decir como una estructura por fuera de la cultura y de la identificación étnica.

Por otra parte, la reducción contractualista que señalaba anteriormente, también opera en la línea de exclusión que implica una ética discursiva, es decir, en una negación de reconocimiento de quienes no cuentan con la competencia discursiva necesaria, en términos de Fraser, para *demonstrar* los beneficios de su reivindicación para la *paridad participativa*. En este sentido parece ir la crítica de Honneth sobre la exclusiva atención a los movimientos sociales visibles, que Fraser hace, tal como desarrollé aquí. Es decir, para trabajar con la amplia gama de reivindicaciones existentes es necesario detenerse en la experiencia de daño de la propia identidad que significa una negación del reconocimiento: "debemos nuestra integridad... a la recepción de la aprobación o el reconocimiento

de otras personas en su comprensión positiva de sí mismas, una comprensión adquirida por medios intersubjetivos" (citado en Fraser, 2006, 35).

En general, Fraser no se detiene tanto en desarrollar un concepto propio de reconocimiento y sus dimensiones internas. Probablemente, esto obedezca a que, como se sugiere a través de sus conceptos aquí trabajados, su intención no es operar con el concepto, como herramienta de comprensión interna de estos fenómenos, sino esbozar líneas normativas para el *árbitro* que debiera escuchar y decidir qué reclamos de reconocimiento son válidos y cuales no. Por esa razón, el reconocimiento es puesto en relación con la redistribución, tanto como dos tipos de pedidos que los movimientos sociales han hecho a lo largo de la historia -relación de oposición-, como para establecer la cuestión que es común a la redistribución y al reconocimiento: la justicia. Las dos problemáticas señaladas anteriormente, qué se solicita y quién lo merece, deben ser abordadas. Ni las teorías de la distribución, ni las del reconocimiento por separado son suficientes para abordar la cuestión de la justicia en las sociedades capitalistas. No está en disputa sólo la sustancia de la justicia, sino además el marco con que se aborda el análisis -quienes son sujetos elegibles para la distribución o el reconocimiento mutuo: "El resultado es un aparato de reflexiones sustentadas sobre quién debe contar con respeto para qué en el mundo poswestfaliano"¹⁴ (Fraser, 2009, 6).

Sin embargo, es de mucho valor el señalamiento de que no es posible decidir qué rasgos deben recibir reconocimiento a priori, sino luego de un debate de cada caso con los afectados, aunque no queda claro quienes serían los interlocutores en ese debate y cómo se realizaría. Además, resulta muy valioso un análisis en dos dimensiones (económica y cultural) para diagnosticar situaciones concretas de injusticia y la elaboración de soluciones normativas en las que los implicados se sientan coautores.

1.5.3 *Respeto: el reconocimiento en Richard Sennett*

Richard Sennett, en su libro *El Respeto* (2003), trabaja sobre la idea del reconocimiento, aunque no utiliza ese término, sino el de respeto. La continuidad entre ambos términos es evidente, sobre todo, al leer otros autores como Paul Ricoeur, a quién retomaremos más adelante. Tanto Sennett como Ricoeur establecen una distinción fundamental entre el reconocimiento propio -o de sí- y el reconocimiento mutuo¹⁵. Ambos señalan que un rasgo fundamental del reconocimiento de sí reside en las capacidades de los sujetos. Ambos se refieren, también, a los ritos de intercambio indígena registrados por Malinowski y Marcel Mauss como experiencias sobresalientes del reconocimiento mutuo.

A diferencia de Ricoeur (2005) y de Honneth, quienes recuperan otros trabajos y discuten el término *reconocimiento* buscando construir una teoría del mismo, Sennett, que busca un público más amplio que el académico especializado, pareciera querer plantear la cuestión ahorrando a sus lectores el esfuerzo que conlleva seguir una discusión disciplinar. Esto parece justificado al leer las más de veinte acepciones de *reconocimiento* que retoma Ricoeur, quien además utiliza el término *respeto* en algunas ocasiones, intercambiándolo indistintamente con *reconocimiento*. También Honneth intercambia en ocasiones los dos términos (Honneth, 2006, 90).

Estas son las razones por las que, en adelante, utilizaremos, toda vez que sea posible, el término “reconocimiento”, en favor de un criterio de continuidad que se sostenga a lo largo de este trabajo.

Para comprender el reconocimiento, Sennett narra la situación de personas “blancas” y pobres en su relación con vecinos “negros” y con organismos asistenciales del Estado. Pero también tematiza el problema del reconocimiento, tal como se lo encuentran quienes tratan de superar las barreras sociales: trabajadores sociales y, en el pasado de EE. UU., militantes por los derechos civiles.

El desarrollo de sus argumentos se sostiene en relatos de experiencias personales. Una de ellas, la más trabajada por Sennett (2003), es la experiencia de haber habitado un barrio de viviendas llamado Cabrini Green, construido por el Estado norteamericano en el Chicago de los años 20. Este complejo habitacional tuvo la particularidad de ser diseñado desde el inicio como una estrategia para combatir la segregación racial que se plasmaba en la existencia de guetos. Allí, el Estado otorgaba viviendas sin costo de alquiler a personas “blancas” de bajos recursos económicos, a condición de convivir con vecinos “negros”.

Esto -y otras experiencias personales- sirve al autor para sostener finalmente, entre otras cosas, que

¹⁵ Ambos autores utilizan el término *mutuo* aunque podrían utilizar *social*, *de grupo*, etc.

las diferencias raciales, son un obstáculo para el reconocimiento mutuo.

Pero en Cabrini Green, Sennett describe un ambiente de pasividad social impuesta por la planificación de viviendas, y que probablemente afectaba al respeto que la gente sentía por sí misma. Esto ocurría, más notoriamente, en las Viviendas Robert Taylor, edificios aledaños a Cabrini Green, también planificadas por el Estado desde su construcción hasta su adjudicación. No se les permitía (a los habitantes de Cabrini Green y sus edificios vecinos de Viviendas Robert Taylor) elegir a sus vecinos, lo decidía la administración estatal de planes de vivienda en base a capacidad económica. Pero además la planificación fijaba la ubicación de los muebles y no estaba permitido modificarla (Idem, 24).

El relato sobre el tratamiento que recibían los “blancos pobres” de Cabrini Green continúa con un hecho que hace emerger, para Sennett, las claves del reconocimiento. Se trata de un incidente en el que participaron por igual niños blancos y negros durante un juego que llamaban “guerra de cristales”. Sin que entremos en la descripción del juego, digamos que una niña negra recibió un corte en el cuello, sus compañeros de juego detuvieron un autobús y lograron hacer que el conductor los llevara al hospital. Lo notable para el argumento de Sennett son los acontecimientos siguientes: el hospital no avisó a los padres sino a la policía, a su vez, la policía tampoco dio aviso a los padres sino a la escuela. Por último, ni siquiera la escuela avisó a los padres sino a un gran equipo de trabajadores sociales que se dirigieron a la comunidad. Los padres negros y blancos se enteraron cuando todo había terminado y a través de profesionales que controlaron la situación en que fueron informados. Los vecinos blancos estaban muy enojados con las autoridades por semejante desplazamiento de su rol de adultos.

Recién aquí entendemos por qué Sennett se enfoca más en las personas “blancas” que en las afroamericanas. Las familias blancas entendieron el hecho como una falta de reconocimiento y reaccionaron, dando al autor elementos para reflexionar sobre el reconocimiento esperado.

Los adultos negros estaban enojados con los niños debido a que en el sur de EEUU., un incidente así podría haber generado una ola de ataques a los negros adultos, sin importar que la víctima niña fuera negra o no. Es decir que tenían naturalizado ese tipo de falta de reconocimiento (Idem).

La falta de reconocimiento sentida por los adultos blancos se dio, a juicio de Sennett, por dos razones concretas que podrían ser generalizables. En primer lugar, en EEUU., la dependencia, por ejemplo, de la asistencia social, entre adultos en general es aceptada como degradante. “En Cabrini, la raza definía esa humillación”; esos blancos estaban obligados a convivir con vecinos negros por necesidad de viviendas gratuitas. En segundo lugar, los adultos habían sido privados del control de

sus propias vidas. Ser espectadores y consumidores de la resolución de sus necesidades (Idem, 26).

Luego de trabajar la situación del reconocimiento en relación con la población de Cabrini Green -no está demás recordar que se trata de una política estatal que intentó superar la segregación racial- Sennett reflexiona, sin dedicar explícitamente apartados de su libro a ello, sobre las prácticas de quienes trabajan preocupados por las desigualdades sociales de distintos tipos.

Para hablar de trabajadores sociales apela a la experiencia de su madre: “Mi madre en su contención afectiva, expresaba una forma de respeto por aquellas personas que se habían visto forzadas a habitar esa exhibición de pobreza” (Sennett, 2003, 31). El autor se refiere, con “contención afectiva”, a retener las propias muestras de afecto. Recalca la distancia marcada por su madre hacia las personas en su tarea profesional, como si se tratara de no mostrar apasionamiento. Si bien deja en claro que el trabajador social pertenece a una clase social más alta, y tiene poder para violentar a los pobres con que se relaciona con una jerga técnica que los interpreta; también afirma que algunas opciones a la distancia desapasionada no son respetuosas: la caridad puede herir a las personas y la piedad, generar menosprecio: “la compasión puede estar íntimamente ligada a la desigualdad”. Tal vez la reserva del que proviene del sector más poderoso sea la forma del respeto cuando se intenta trasponer la barrera.

La preocupación por no ofender al otro está presente entre los trabajadores sociales, pero también estuvo entre los militantes por los derechos civiles en EEUU.

Sennett relata experiencias personales en torno a jóvenes militantes blancos por los derechos civiles. Los caracteriza como idealistas, y señala que algunos de ellos llegaban a jugarse la vida en la lucha política. Desde la perspectiva de los desfavorecidos, semejante compromiso, dice Sennett, no puede dejar de generar la pregunta por las motivaciones: ¿Por qué me ayudas? ¿Por qué tanto compromiso personal? Y cualquier respuesta a esas preguntas puede “interpretarse como condescendencia”. Se trata de personas blancas atrapadas entre el compromiso y el temor a ofender (Idem, 34).

En las situaciones que describe en torno a esta cuestión, Sennett también señala que les falta la auténtica reciprocidad de expresar con libertad lo que se piensa. Para esa conversación, es necesaria una confianza que requiere mucho tiempo para desarrollarse.

Por último, en este recorte sobre roles y tareas que se vinculan a la desigualdad, retomo algo que señala Sennett muy brevemente, sobre la relación entre investigadores sociales y entrevistados. El entrevistador, antes que oír los ecos de su vida en la del entrevistado, se supone que debe usar su experiencia personal para comprender a los otros. Sin embargo, discrepa Sennett, cuando se trata a los otros como espejo de uno mismo *no se les reconoce*¹⁶ la existencia propia. “Si les respetas, no te

16 El resaltado es mío.

proyectos en ellos” (Idem, 56).

Los campos de acción de quienes se hacen cargo de las desigualdades sociales, sea como empleados estatales, como los trabajadores sociales, sea como militantes sociales o políticos, sea como investigadores, permiten concluir a Sennett que “las desigualdades de clase y de raza son sin ninguna duda un obstáculo al respeto recíproco entre los individuos” (p. 59).

La cuestión de la desigualdad permanece como preocupación a lo largo de este trabajo de Sennett sobre el reconocimiento. Antes de concluir cuales son los códigos modernos del reconocimiento, Sennett retoma rituales donde la desigualdad está cristalizada, aunque quizás en sentidos opuestos. Por un lado, el rito medieval denominado *la farmacia de la duquesa*, y por otros ritos de intercambio de dones indígenas.

En primer lugar, la farmacia de la duquesa consiste en que en determinadas ocasiones, la duquesa convocaba a sus súbditos para escuchar sus dolencias, darles frascos con ungüentos o bebidas y recomendarles las formas de aplicación. El énfasis en el carácter ritual provenía de la simulación y dramatización presente en todo el acto, donde no resultaba importante la verdad sobre los conocimientos médicos de la duquesa, ni las dolencias de los campesinos, o la verdad sobre la eficacia de las medicinas. Este ritual sirve a Sennett para señalar la naturaleza simbólica de la desigualdad presente en ritos como esos, donde se reafirmaba la distinción de clases. Esta ratificación de la desigualdad a través de ritos como el de la farmacia de la duquesa, ofende a las sensibilidades modernas, más que nada, debido al vínculo mismo que se establece allí (Idem).

Sennett señala que la modernidad no comprendió esta naturaleza representativa, no ya de los ritos de desigualdad, sino de la desigualdad misma, y la atacó como tal, como cosa, rompiendo el *hechizo* presente en esas dramatizaciones. La ruptura del hechizo fue el intento por desarraigar la falta de reconocimiento que la desigualdad hace sentir a las personas. Pero también el innegable poder de cohesión de dichos rituales. Por eso Peter Berger sostiene que la sociedad, al deshacer el hechizo, “debilita el sentido mismo del honor social” (Sennett, 2003, 219). Como hemos visto con Taylor y con Honneth, la crisis del valor del honor feudal da paso al derecho a la dignidad en tanto iguales, propio de la modernidad.

En segundo lugar, en oposición a los ritos occidentales de desigualdad, Sennett señala los **ritos de intercambio de dones indígenas** de las islas Trobriand recuperados por antropólogos europeos.

La observación de lo indígena en la antropología fue inspirada, desde posturas socialistas, por la búsqueda del respeto, perdido en el capitalismo occidental. El intento consistió en redefinir la desigualdad que se cristalizaba en rituales de desigualdad occidentales. Tanto Malinowsky como M. Mauss concluyeron que no hay simetría en las ceremonias de intercambio de los Trobriand. A

diferencia del intercambio occidental que debe ser simétrico en cada oportunidad (Sennett, 2003).

Malinowski mostró que los objetos de intercambio se convierten en símbolos de respeto mutuo en un ritual. Y Marcel Mauss que los intercambios de los Trobriand se daban en condiciones de asimetría. Al dar se creaba un desequilibrio entre los grupos y los individuos. Para Mauss, era justamente el desequilibrio lo que creaba un vínculo expresivo. Mauss creía que quien recibía algo, debía devolver algo, aunque sea en asimetría con lo recibido, para lograr el respeto ante los demás y ante sí mismos. Pero Sennett también toma a Mary Douglas para reafirmar este argumento: Si no pedimos nada a cambio de lo que damos no reconocemos la relación mutua. No hay dones gratuitos. “La reciprocidad es el fundamento del respeto mutuo” (Idem, 222).

Por el contrario, el capitalismo equipara cada acto de intercambio y no crearía vínculo emocional. “Nuestras relaciones solo arraigarán cuando dejemos de reconocer equivalencias” y a través del rito de intercambio quedamos unidos (p. 224).

Los intercambios de dones y el reconocimiento mutuo, acepta Sennett, no necesariamente poseen un sentido amable, pacífico o benéfico. El arte de expresar respeto, como cualquier acto expresivo, no solo implica justicia, verdad o bondad, la expresión de reconocimiento mutuo también puede hacer daño al individuo.

Sennett retoma, por ejemplo, la observación de Bourdieu de una versión totalitaria del respeto colectivo entre las tribus cabila, que se debía a una ideología para la cual la imagen del yo es «indistinguible [...] de la que presenta el resto de la gente» (citado en Idem, 255).

Y si bien, “los intercambios rituales construyen el respeto mutuo”, el poder del intercambio expresivo es tan profundo que se lo puede poner al servicio de los fines más contradictorios: la desigualdad puede sentirse algo bueno, como en el rito de la farmacia de la duquesa, o, por el contrario el desprendimiento en los ritos de intercambio Trobriand puede parecer natural (p. 230).

Sennett también vincula el reconocimiento con las distinciones de clases sociales. Retoma a Frank H. Stewart, quien sostiene que el honor, que podemos asociar a una forma de reconocimiento, en occidente estuvo ligado al sistema de clases. Y agrega que la clase forma más la conciencia vertical que la horizontal. Para Sennett, la concepción marxista prefigura antes la conciencia de los que están en la clase superior y en la inferior, que la conciencia de los que comparten la posición en la estructura social. Y la desigualdad aparece previamente a la fraternidad. Allí aparece la tarea de la revolución para enfatizar en el último de los términos.

El honor de clase, su afirmación, es una manera que tienen los grupos oprimidos de volver a tomar el control de identidad colectiva. Y es en la confrontación donde esta identidad de clase manifestaría

su verdad. La conciencia de clase emerge con la lucha de clases y los conflictos develan quienes serán amigos y quienes enemigos. El problema es que, en esta concepción, cualquier intercambio positivo con el enemigo corre el riesgo de debilitar la solidaridad de clase, y que esto implica una disociación -hostilidad entre clases y solidaridad de clase-, una esquizofrenia, dada varias veces en la historia (Idem).

Así como en occidente se dio el *honor*, como reconocimiento de relaciones jerarquizadas entre clases sociales, también se dan códigos modernos, identificados por Sennett, que caracterizan el respeto. De esta forma, lo que hace sentir a alguien reconocido es, en primer lugar, el hecho de hacer algo por sí mismo. En segundo lugar, tener la capacidad de cuidar de sí mismo, y en tercer lugar, ayudar a los demás (Sennett, 2003, 263).

Un párrafo sobre la relación entre el reconocimiento personal y el reconocimiento mutuo. Si bien, como vimos anteriormente, los códigos de reconocimiento son empañados por las desigualdades, Sennett también deja entre ver la contradicción, o por lo menos la tensión, entre criterios de reconocimiento. En especial, el señala una distancia frecuente entre el reconocimiento personal y la valoración de la capacidad que otorga dicho reconocimiento: “Sentirse respetado es distinto de sentir que lo que uno hace -oficio- tiene valor intrínseco” (p. 29). Pone allí la diferencia entre el reconocimiento social y el individual. Ya se había referido al “valor intrínseco de lo que uno hace” en *El Artesano* (2009), donde establece que existe un objetivo en toda tarea artesanal de hacer bien lo propio por el solo hecho de hacerlo bien. Buena parte del libro se dedica las dificultades que encuentra esta vocación artesanal en la era contemporánea donde se imponen a los trabajadores otras realidades y criterios, generalmente en conflicto ella.

Pero en *El Respeto* relata cómo, en su calidad de joven aspirante a músico profesional, al alcanzar un sonido propio, vivió la satisfacción personal por un reconocimiento que no dependía de los demás, sino en base a la propia habilidad (Sennett, 2003, 28).

De la misma forma, retoma a Pierre Bourdieu cuando afirma en *La distinción* que la retórica de la calidad funciona en las organizaciones y grupos étnicos como señal de reivindicación de estatus, es decir, de distinción social. En *El Artesano*, Sennett (2009) indica, a partir de esta afirmación de Bourdieu, que los trabajadores impelidos por la calidad de su trabajo, muchas veces, tienden a dominar a otros trabajadores y a distanciarse de ellos.

Por un lado, la base del reconocimiento de sí -que puede generar distinciones- puede atentar contra el reconocimiento mutuo, y por otro, el ataque a los males de la desigualdad tampoco puede por sí mismo producir respeto mutuo. (Sennett, 2003, 265)

1.5.4 Caminos del reconocimiento: Paul Ricoeur

El proyecto de Paul Ricoeur (2005) es construir una teoría del reconocimiento que haga justicia a dicho concepto frente a la importancia teórica de las teorías del conocimiento. Este proyecto se acota al reconocimiento mutuo en sus formas recíprocas. Para esto, construye un recorrido de las discusiones sobre el reconocimiento, que intentaré resumir.

En su libro *Caminos del reconocimiento*, dedica tres estudios, en su parte central, a la discusión de los aportes de distintos autores, en el que Axel Honneth tiene un papel importante.

El primero de los tres estudios sobre el reconocimiento señala el vínculo de este concepto con la identificación. A diferencia de lo que el lector familiarizado con las ciencias sociales pueda pensar, aquí identificación es utilizado en un sentido cognitivo, de aislamiento y recorte de los elementos pertinentes o significativos, que permiten dar unidad a los objetos -perceptivos o conceptuales- y distinguirlos de otros y del fondo. Identificación sería lo que opera un observador sobre los datos: el reconocimiento como la identificación de «algo en general».

El segundo estudio se dedica al reconocimiento «de sí», lo que Ricoeur (2005) denomina «reconocimiento-atestación», que se podría resumir en la declaración “Tengo confianza en que «yo puedo», atestiguo, lo reconozco”. Este reconocimiento se manifiesta en la garantía (certeza) del «puedo». Aquí aparece la identidad narrativa en el punto estratégico de las formas de capacidad. El relato expresa el «quién» de la acción, según Hanna Arendt (p. 255). Aparece aquí la idea ordenadora de “responsabilidad” entendido como reconocimiento de las propias capacidades de hacer: es el “reconocimiento por parte del hombre actuante y sufriente de que es un hombre capaz de ciertas realizaciones” (p. 84). Esto es tomado por Ricoeur del estudio de los héroes en las tragedias y epopeyas griegas, que son héroes que reflexionan sobre sus acciones. Por ello, en este tipo de reconocimiento, lo que prima es la reflexividad, aunque necesariamente debe contemporizar con la alteridad.

Nótese la íntima relación entre reconocimiento y comunicación. No hay reconocimiento porque se posea la capacidad de hacer algo, sino porque se es capaz de atestiguar la propia capacidad. La responsabilidad, como reconocimiento de las propias capacidades, tiene que ver con responder en el lenguaje y en la acción, tiene que ver con la comunicación.

Las capacidades que Ricoeur concibe son el *poder-decir*, el *poder-hacer* y el *poder-narrar*. El poder-narrar se diferencia del poder-decir en que este último necesita solo la posibilidad de ser oído.

Se encuentra en una instancia donde no depende de la intersubjetividad -o más bien la interacción- para realizarse. Mientras tanto, el poder-narrar tiene los mismos condicionantes intersubjetivos del poder-hacer, en la medida en que narrar es hacer cosas con las palabras (Idem, 105 y ss.). El poder-decir constituye una capacidad en potencia, mientras que el poder-hacer y el poder-narrar constituyen capacidades en ejecución.

El hacer cosas con las palabras consiste en mucho más que soltar palabras al viento. Se trata de palabras que interpelan, que se hacen un lugar y se abren a la discusión. La relación entre comunicación y reconocimiento está en la legitimidad de ese relato, de ese hacer con palabras. Esto es así porque la comunicación no se trata de técnicas y dominio de lenguajes, sino de articulación de sentidos en las sociedades, y de la dimensión significativa de toda interacción. El reconocimiento de actores sociales vulnerados o diferentes se da cuando acceden a poder-narrar, que es una forma de poder-hacer.

En este segundo estudio sobre el reconocimiento, Ricoeur hace un riquísimo aporte al integrar el concepto de *capabilities*, trabajado por Amartya Sen, premio Nobel de economía, en su libro “On Ethics and Economics”. Sen propone que el concepto de *capabilities* debe estar asociado al de derechos. Es así que propone la idea de «derecho a ciertas capacidades», que Ricoeur explica como derecho de *agency*, es decir, derecho a contar con los medios materiales y simbólicos para intervenir en el curso de los procesos socio-políticos que afecten a los actores.

Amartya Sen desarrolló estos conceptos a partir de analizar episodios de hambrunas en África y demostró que no existía determinación lineal entre estas hambrunas y las reservas de alimentos disponibles. Sino que intervenía la falta de derecho a ciertas capacidades, en especial los derechos de apropiación de los que puedan estar dotados y pudieran esgrimir los grupos vulnerables. Se trata en definitiva de derecho al poder.

El aporte de Sen es recogido en el segundo estudio por Ricoeur, a mi modo de ver, debido a que se refiere a capacidades, que es el nudo que Ricoeur encuentra en el reconocimiento de sí. Sin embargo, los estudios de Amartya Sen se refieren a las sociedades, en la medida en que el derecho a ciertas capacidades es atribuible a grupos sociales; y la asociación entre uno y otro desarrollo constituye una extrapolación del concepto de lo individual a lo colectivo.

Como el mismo Ricoeur señala, las capacidades no son solo “atestadas” -atestiguadas- por individuos sino también por colectividades, y sometidas a la apreciación y aprobación públicas. Sin embargo, “las capacidades no se constatan, sino que se atestan. A la idea de atestación permanecen ligadas las de apreciación, evaluación (...)” (Ricoeur, 2005, 143 y 156). Al pasar a lo colectivo, en este contexto, la atestación se ha hecho reivindicación, derecho de exigir, bajo la idea de justicia

social.

Para Ricoeur, entonces, la responsabilidad consiste en la capacidad «de pronunciarse de manera racional y autónoma sobre las cuestiones morales» (p. 208). Amplía así el vínculo entre capacidad y reconocimiento de sí -individual-, alcanzando también a la capacidad colectiva y, por lo tanto, de reconocimiento mutuo. Son inseparables, de esta manera, en la *responsabilidad*, la capacidad para responder de sí y la capacidad para participar en la discusión razonable sobre la ampliación de la esfera de los derechos. Aquí otra vez se percibe la íntima relación entre reconocimiento y comunicación (Ricoeur, 2005).

Por otra parte, esta responsabilidad tiene su espacio privilegiado luego del sentimiento de *indignación* que genera la constatación de la igualdad formal de derechos, por un lado, y la desigual distribución de bienes, por otro (Idem).

El último y más importante de los tres estudios para Ricoeur se refiere al reconocimiento mutuo. Si en el anterior estudio, el nudo pasaba por la reflexividad -el sí mismo-, aquí el centro está en la dialéctica entre ésta y la alteridad. Para esto, el autor señala como fundante el trabajo de Hegel sobre la materia. Sin embargo, reconoce que es Axel Honneth quien ha actualizado las reflexiones hegelianas a los temas e intereses actuales.

De acuerdo con la dialéctica hegeliana, el concepto de reconocimiento aparece primero en su forma negativa, es decir como falta de reconocimiento, en la figura del crimen, y -según la actualización de Honneth- del desprecio. La forma negativa del reconocimiento da lugar a la lucha por el reconocimiento, que está asociada con tres dimensiones.

En primer lugar, el Amor, que busca en las sucesivas separaciones del ser amado el aprendizaje de la confianza de sí y de la autonomía. Se trata, como ya he señalado con Honneth, de un grado pre-jurídico de reconocimiento recíproco en el que «los sujetos se confirman mutuamente en sus necesidades concretas, por tanto como entes de necesidad» (citado en Ricoeur, 2005, 197).

En segundo lugar, la lucha por el reconocimiento se define en su relación con lo jurídico. Allí busca la ampliación de derechos y el enriquecimiento de capacidades colectivas. Aquí es clara la influencia de Amartya Sen, al poner en relación el reconocimiento mutuo con el enriquecimiento de las capacidades colectivas. Si para Honneth y Ricoeur, las luchas por el reconocimiento se originan en vulneraciones o hechos de no-reconocimiento, Ricoeur recupera las tres formas de *desprecio* que corresponden a las tres formas de derechos subjetivos. Es así que la lucha por el reconocimiento en torno a los derechos civiles es originada por la humillación debido a la vulneración de las libertades individuales y la propiedad de una persona. En torno a los derechos políticos, el desprecio consiste

en la falta de participación en la formación de la voluntad pública, y en torno a los derechos sociales el desprecio es señalado por el sentimiento de exclusión por privación de lo elemental.

Por último, la lucha por el reconocimiento importa en su relación con la estima social. Y en este punto, Ricoeur expone tres desarrollos del reconocimiento y estima social, que se encuentran definidas por su relación con el conflicto.

Un primer desarrollo es el de los “Órdenes de reconocimiento”, trabajados por Jean Marc Ferry. El planteo es pertinente pero Ricoeur no lo desarrolla suficientemente. Se trataría de una mirada estructural del reconocimiento, en la que se lo vincula a la dimensión organizativa de lo social. Este título es tomado del libro de Ferry, *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*. Allí se evalúa las mediaciones, como forma de organización, que hacen que el otro «sea reconocido siempre sin ni siquiera haber sido conocido» (Ricoeur, 2005, 211). Además, agrega que las relaciones entre los hombres comprenden también las relaciones con la naturaleza y con “los muertos”, en tanto referencia para la mirada del pasado. Ferry señala tres órdenes de reconocimiento: el socio-económico, entendido como el aparataje técnico, monetario y financiero; el socio-político, como el sistema jurídico, burocrático, democrático y la opinión pública que le es paralela; y el socio-cultural, entendido como la reproducción cultural desde y contra el sistema mediático. A estos órdenes, afirma Ferry, se debe enfrentar la identidad. Ese enfrentamiento se da en el plano donde se necesitan los recursos críticos de una “identidad argumentativa y reconstructora”, a los que Ferry ha denominado “potencias de la experiencia” (Ricoeur, 2005, 212).

Un segundo desarrollo que, para Ricoeur, vincula lucha por el reconocimiento y estima social, es el de *las economías de la grandeza*, por Boltanski y Thévenot (1991). Allí, la grandeza es la forma de reconocimiento que corresponde a cada ámbito de lo social -que los autores llaman «ciudad» o «mundo». Este planteo amplía lo que autores ingleses desarrollaron como “economía de grandeza” para la «ciudad» mercantil, hacia una pluralidad de economías y *ciudades*, donde la mercantil es solo una de ellas. De esta manera, encontraron referentes de la historia del pensamiento que constituirían descripciones de distintas ciudades. Así, San Agustín, en *Ciudad de Dios*, construye un modelo de “ciudad de la inspiración” y de “ciudad de la opinión”. Bossuet, en *Política sacada de las Sagradas Escrituras*, es un modelo de “ciudad doméstica”. *El contrato social* de Rousseau, sería un ejemplo de “ciudad cívica”. Adam Smith, de “ciudad mercantil” y Saint Simon de “ciudad industrial” (Ricoeur, 2005, 214).

Cada ciudad posee sus propias normas de acceso a sus diversos grados de grandeza, y sus propias y específicas «pruebas», que se deben aportar para dichos accesos.

Lo negativo, la forma de desprecio asociada, que Ricoeur se preocupa por señalar ante cada caso de lucha por el reconocimiento, en este caso, está dado por los desacuerdos en las relaciones entre

mundos o ciudades. Estos desacuerdos van más allá de apelar a las normas para acceder a los *grados de grandeza*, también se pone en cuestión la validez de las pruebas de cada *ciudad* en la disputa entre ciudades. El ejemplo dado por Ricoeur es el enfrentamiento o *crítica* entre un gran industrial y un gran director de orquesta por el reconocimiento. Pero la crítica puede despertar a cada actor de los valores de la propia ciudad a los valores de otras ciudades. (Ricoeur, 2005, 217).

El tercer desarrollo que vincula lucha por el reconocimiento y estima social, sería el de Charles Taylor en su libro “Multiculturalismo y políticas de reconocimiento” (1993). El multiculturalismo aparece aquí como “las demandas del respeto igualitario que proviene de culturas efectivamente desarrolladas dentro de un mismo marco institucional” (Ricoeur, 2005, 221). Lo común a estas luchas es el “reconocimiento de la identidad distinta de minorías culturales desfavorecidas”. La lucha por la reivindicación de la igualdad social pone en escena la “estima de sí” -tipo de reconocimiento mutuo asociado con la lucha por el reconocimiento en el plano de la estima social-. Y allí las instituciones -entre ellas la política- operan como mediaciones.

En esta visión de la lucha por el reconocimiento, cruzado por la estima social, se da una confrontación entre dos visiones de política de igualdad basadas en los valores de “dignidad” y “respeto igualitario”. *En primer lugar*, el universalismo abstracto, denunciado por ciego a la diferencia. Este se basa en la “igualdad”, pero está emparentado con el valor de “neutralidad liberal”. *En segundo lugar*, la política de la diferencia, según la cual, la igualdad exige un tratamiento diferencial. Esta visión propone como necesarios los protocolos de discriminación invertida. Aunque éstos serían aceptables solo en espacios ciegos a las diferencias y no se deben instalar definitivamente.

En la base de este conflicto hay dos versiones del valor de “dignidad”. *En primer lugar*, la dignidad liberal, basada en la concepción de un sujeto racional, que poseería potencial universal compartido por todas las personas. *En segundo lugar*, la política de la diferencia: Para esta perspectiva, la exigencia de reconocimiento universal surgido del fondo cultural y potencial universal humano no sería más que expresión de la cultura hegemónica. Se trata de un particularismo disfrazado de universalidad (Ricoeur, 2005, 219 y ss.).

Como se observa por estas tres visiones de la *estima social* que Ricoeur reseña, este concepto no se reduce, como parece por momentos en lo que retomé de Honneth, al mérito o al *logro* económico, propio del ciudadano *autónomo* y *productivo* del capitalismo. Por el contrario, para Ricoeur, *estima social* resume todas las modalidades del reconocimiento mutuo, más allá, también, del simple reconocimiento de igualdad de los sujetos ante la ley.

La figura de *lucha* por el reconocimiento fue elegida por Hegel para contestar la visión naturalista

del “estado de naturaleza” en Hobbes, para encontrarle un fundamento moral a la salida de dicho estado de guerra de todos contra todos, y para reconocer en el otro un socio de pasiones primitivas de competición, desconfianza y gloria. Hegel ofrecía el recurso de lo negativo para la realización del Espíritu -o la consciencia-. El *ser-reconocido* fue el reto en todo el proceso de realización del Espíritu. Se lo llamó “lucha por el reconocimiento” en la «actualización sistemática» de Hegel. Allí se enfatizó el desprecio como “forma negativa de la negación del reconocimiento” (Ricoeur, 2005, 224).

La lucha por el reconocimiento coloca frente a las exigencias normativas (leyes nuevas) y las heridas por estas exigencias, las nuevas capacidades que aparecen durante el proceso de lucha.

Entonces los correlatos entre tipos de luchas y tipo de reconocimiento buscado son los siguientes:

Al modelo de lucha y el amor se corresponde la confianza de sí. Al modelo en el plano jurídico se corresponde el **respeto**. Al modelo de lucha y estima social corresponde la estima de sí (Ricoeur, 2005, 224).

El tercer estudio, sobre el reconocimiento mutuo, concluye planteando las posibilidades de pensar el reconocimiento más allá de la lucha por éste, y en el contexto de lo que Ricoeur concibe como *estados de paz*. Para ello, se propone aventurarse en una experiencia efectiva de reconocimiento mutuo: los rituales de **intercambio de dones entre los indígenas Trobriand**, estudiados por Malinowski y Mauss. Esta forma de reconocimiento resulta sumamente pertinente para este análisis, en la medida en que la reciprocidad y el intercambio de dones es una característica distintiva de los Pueblos Indígenas.

Para Ricoeur, los *estados de paz* tienen muchas similitudes con la *lucha por el reconocimiento*.

El autor cita a Boltansky, quien opone el concepto griego de amor ágape con justicia, así como con la lucha, en la medida que lo entiende como suspensión de toda disputa. Por el contrario, para Ricoeur, los conceptos griegos de amor *philia*, *eros*, pero sobre todo *ágape* como estados de paz, son similares pero no iguales a la lucha por el reconocimiento porque parecen refutar la práctica generosa del don “puro”. El amor *ágape* refuta esta práctica del reconocimiento mutuo porque no exige ni espera don a cambio.

Ágape, a la vez, tiende a borrar los rasgos interpersonales propios de la mutualidad. Su lógica de la reciprocidad representa un peligro para el reconocimiento mutuo. Esta visión del respeto mutuo tiene similitudes con la que plantea Sennett, cuando hay de por medio una diferencia social. En el caso de asistentes sociales o militantes políticos, tal vez la reserva del que proviene del sector más poderoso sea la forma debida del respeto cuando se intenta trasponer la barrera (Sennett, 2003, 31). En otras palabras, el *ágape* no es la única forma, ni siquiera la más apropiada de compromiso para

mostrar reconocimiento.

La cuestión de la asimetría en el reconocimiento mutuo está en el centro de las prácticas del don. Ricoeur señala que estas prácticas establecen una asimetría originaria entre quien da y quien recibe. El gran problema, para Ricoeur, es una sospecha que toda asimetría despierta en el pensamiento occidental. Se trata de la sospecha de que esta asimetría pueda minar, desde el interior, la confianza en el poder de reconciliación inherente al proceso de reconocimiento.

Sin embargo, es necesario reconocer la asimetría y sostenerla como necesaria en los intercambios de dones. Esto es así ya que nos recuerda, en primer lugar, el carácter irremplazable de cada uno de los miembros. Se intercambian dones pero no lugares. Como si no fuera posible abstraer esta relación de reconocimiento mutuo de los concretos y particularísimos participantes, y las relaciones establecidas entre seres inconmensurables es necesariamente asimétrica. En segundo lugar, sostener y reconocer la asimetría originaria nos recuerda, al igual que también hace Sennett, que ésta preserva la justa distancia de mutualidad, acechada por la fusión del amor, la amistad o la fraternidad (Ricoeur, 2005).

A diferencia del don, el concepto griego de amor *ágape* además de ignorar el cálculo y la comparación, también ignora el contra don. La despreocupación del *ágape* permite suspender la disputa, incluso la justicia. *Philia* se parece más a la justicia. A su vez, se diferencia de *eros* en que este último conlleva un sentimiento de privación (Idem, 229).

Sin embargo, el *ágape* da un paso hacia la justicia con el mandamiento: “amarás”, que es el mandato que hace el amante al ser amado. La diferencia se ve en el lenguaje: “*ágape* se declara, la justicia argumenta” (p. 230). Ricoeur sostiene que es necesario tender puentes entre estas dos “poéticas” porque ambas son “competencias” -capacidades- deseadas en el mismo mundo de acción. La oportunidad la da el don. El *ágape* expresa la generosidad del don. La justicia se expresa mediante reglas de equivalencia en los intercambios, que son la forma moderna del don.

Sin embargo, el sujeto del *ágape* es incapaz en el mundo de las justificaciones -el reconocimiento en los órdenes de grandeza de Boltanski y Thévenot-, no da a cambio, no devuelve el don (Idem, 230-232).

Ricoeur se limita a diferenciar el intercambio de dones con el intercambio mercantil, y deja de lado las distinciones y similitudes con la reciprocidad judicial y con la venganza que constituyen formas ciertas de lo recíproco.

Ricoeur vislumbra que la lógica mercantil encuentra límites en su expansión por la vida social, y existen espacios en los que no ha penetrado. Michael Walzer, en “Esferas de la Justicia”, llama “valores compartidos” a aquellos “bienes que la naturaleza designa como no venales”, como parte

de una “herencia cultural aún bien viva”. Propone Ricoeur encontrar un lugar privilegiado de expresión para estos «valores compartidos».

En el mismo sentido, Ricoeur cita a Marcel Henaff, quien propone la categoría de lo *sin precio*, y distingue entre las prácticas del don y aquellas otras específicas de la esfera económica, dejando así de presentar el don como una forma arcaica de intercambio mercantil. Como el mismo Henaff señala: «se trata de pensar una relación de intercambio que no es, en absoluto, de tipo mercantil» (Ricoeur, 2005, 240). El autor rompe con dos visiones del don. En principio, con una visión moralizante, que desestima su carácter festivo y el suntuario. Y luego, con una visión economicista, que ve en el don un mero caso arcaico del intercambio mercantil.

El don y lo *sin precio* se unen en el reconocimiento simbólico, y desaparece el énfasis en el objeto donado y en el *hau -poder* del don para generar reciprocidad, señalado por Marcel Mauss-. La cosa intercambiada debe ser vista como “prenda y sustituto del proceso de reconocimiento - prenda de compromiso del donante en el don, el sustituto de la confianza en la aparición del gesto de reciprocidad-” (Ricoeur, 2005, 242 y 243).

Ricoeur señala que en el mercado no hay don, ni obligación de retorno. El pago pone fin a las obligaciones mutuas. Por lo tanto, la discusión también pasa por preguntas como ¿si el don obliga a devolver, dónde está la generosidad? ¿Devolver el don no destruye la generosidad del primer don equiparando la asimetría que este genera? Ricoeur señala que si la reciprocidad es un flujo, los actores intentan mantener su movimiento y no interrumpirlo. Allí opera la confianza en la institución de la reciprocidad. El don fractura desde adentro el carácter mercantil que pueden tener los objetos.

La motivación de la lucha por el reconocimiento, distinto del apetito de poder y la fascinación por la violencia, no es ilusoria o inútil. Por lo menos, así lo muestra la experiencia de reconocimiento efectivo en el intercambio de dones, en especial, los de carácter festivo, aunque quizás, de todas maneras, la lucha por el reconocimiento sea interminable (Ricoeur, 2005, 251).

1.6 Síntesis

He comenzado el desarrollo de los principales conceptos teóricos con el de *interculturalidad*. Este concepto nos sitúa en la discusión sobre las diferencias, las desigualdades y las (des)conexiones o relaciones que hacen a la construcción de identidades. Se trata de un concepto con un potencial político, en la medida de su carácter normativo para las políticas y procesos sociales, culturales y económicos. La principal utilidad concreta que tiene para este análisis tiene que ver con investigar el tipo de relaciones que se dan frente a la alteridad cultural.

Interpelación es el segundo de los tres conceptos centrales de este trabajo. Se trata de un concepto muy amplio que requirió de una estrategia para lograr operar con él. Como se señala en el capítulo metodológico, la interpelación a ocupar ciertas categorías sociales, como operación que puedan mostrar los datos, resulta un tanto general en algunas ocasiones concretas. Por esa razón, es de vital importancia la *cadena de connotaciones* que acompaña a cierta categoría social. Dichas connotaciones resultan mucho más observables en los discursos de los entrevistados, y a partir de allí se puede construir la categoría social de la interpelación.

También en relación con este concepto planteo la noción de *espacios de I-R* donde la constante es la interpelación, y donde el reconocimiento aparece eventual o diversamente.

Por último, el concepto de *reconocimiento* muestra múltiples facetas y formas de entenderlo. Antes de resumir los elementos más importantes del concepto para mi análisis, es necesario puntualizar un problema teórico que se plantea al enfrentarse al desarrollo de los autores trabajados.

Como rasgo saliente a primera vista, en los desarrollos de Honneth, Sennett y Ricoeur, se distingue la presencia, a la vez de una dimensión individual y de una colectiva. Esta dualidad puede traer confusiones, sobre todo en las relaciones y los pasajes entre esas dos dimensiones. En el caso de Sennett, no parece haber una preocupación por zanjar esta cuestión. En el caso de Ricoeur, hace referencia aunque muy velozmente a quien sí los señala, Honneth. Este autor refiere que el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo son partes complementarias y simultáneas del mismo proceso. En este proceso, reconocer las propias capacidades es reconocerse en esa particularidad que hace al sujeto especial miembro del colectivo que lo integra. Esto se debe, como afirma Ricoeur, a que la auto aserción (reconocimiento de sí) es también una referencia al otro por comparación. Pero también porque cada toma de decisión deriva en relaciones con otros. El reconocimiento mutuo se resume “como una lucha entre el desconocimiento del otro al tiempo

(que) una lucha por el reconocimiento de sí mismo por parte de los otros” (Ricoeur, 2005, 262).

En mi propia visión, además de las capacidades, hay diferencias que se plantean con el colectivo y que permiten al sujeto realizar ese doble proceso de subjetivación individual e identificación colectiva. Esta simultaneidad y complementariedad se debe a que las diferencias del sujeto son tales en relación con el colectivo concreto en cuestión, y no con la totalidad de la humanidad.

En el caso de Sennett, da el ejemplo del músico que logra un sonido propio, como la forma de obtener un reconocimiento personal, que no depende de la dimensión social, a partir del propósito cumplido de lograr "hacer algo bien por el solo hecho de hacerlo bien". Si bien el autor señala que este reconocimiento individual es algo distinto, e incluso en ocasiones, puede ir en contra del reconocimiento mutuo (Sennett, 2009, 302), en la lógica de Honneth, sería ese mismo reconocimiento individual el que integra al músico en la comunidad de músicos.

Los aspectos del reconocimiento que retomará este análisis, a partir de lo trabajado en este capítulo tiene que ver con:

- El reconocimiento como proceso doble a partir del cual, se definen capacidades o diferencias individuales, que a la vez recortan un colectivo de pertenencia.
- El reconocimiento sostenido a partir de capacidades como *poder-decir*, *poder-hacer* y *poder narrar*, señaladas por Ricoeur.
- La lucha por el reconocimiento en su dimensión dialéctica, es decir, e la medida en que es originada por alguna forma de desprecio o humillación
- La lucha por el reconocimiento en la esfera del amor, a partir de la exigencia de satisfacción de necesidades de cuidado y afecto para sentirse sujeto pleno.
- La lucha por el reconocimiento en la esfera jurídica, como "ampliación de derechos y desarrollo de capacidades", tal como señala Paul Ricoeur.
- La lucha por el reconocimiento en la esfera de la estima social, a partir de la necesidad de nuevos criterios que se introduzcan en esta esfera para otorgar reconocimiento, como el derecho a la diferencia.
- El reconocimiento en su forma indígena de intercambio de bienes, entendido como reciprocidad indígena, como procura de cuidado.

A partir de estos componentes teóricos del reconocimiento, y como complemento de ellos, he elaborado una categoría sintetizada de reconocimiento que surge en el diálogo entre los conceptos teóricos y los datos, y que será útil en ciertos trayectos del análisis de dichos datos. Según la síntesis

que elaboro del concepto de reconocimiento:

- Los sujetos pueden reconocerse EN ciertas practicas, discursos, etc. por la identificación de elementos propios en ellos.
- Los sujetos pueden reconocerse FRENTE -o enfrentados- a ciertas interpelaciones o a un grupo con los que se diferencian.
- Finalmente, los sujetos pueden reconocerse COMO jóvenes wichí, en la medida en que se plantea una característica del sujeto que, a la vez, le distingue y le integra en el colectivo mencionado. Estas características pueden ser diferencias o capacidades.

Ricoeur señala que el reconocimiento tiene dos formas gramaticales, la voz activa según la cual *reconozco* a otros y a mí mismo, y la voz pasiva, según la cual *soy reconocido* por otros. En este sentido, reconocerse EN y reconocerse FRENTE corresponden a la voz activa, mientras que reconocerse COMO integra ambas formas a la vez (Ricoeur, 2005, 12).

2. Nociones clave sobre Pueblos Indígenas de América Latina.

Introducción

En este capítulo me propongo exponer algunas cuestiones claves para entender introductoriamente la problemática indígena, con los debates centrales que parten tanto de las luchas y demandas indígenas, como de la reflexión desde las ciencias sociales y los organismos multilaterales que dialogan con dichas demandas.

La importancia de este capítulo para una tesis sobre interpelación y reconocimiento consiste en comprender marcos culturales de la que parten reconocimientos indígenas, pero también visualizar que la mayoría de las interpelaciones que ejercen nuestras sociedades tienen el sentido de negar dichas concepciones culturales. Y en términos de interculturalidad y reconocimiento de la diferencia, las nociones clave que aquí desarrollo nos permiten entender la radicalidad de las transformaciones estructurales y culturales que son necesarias para exista reconocimiento mutuo interétnico, es decir interculturalidad.

Antes de desarrollar este capítulo es pertinente enmarcar la problemática indígena teórica y políticamente, en relación con procesos globales y las particulares sedimentaciones y recepciones que estos procesos encuentran en los diferentes contextos locales. Para este cometido, sigo el trabajo de Claudia Briones (2008), quien describe las transformaciones que han sufrido los escenarios en los que se dan las luchas indígenas en la etapa actual de capitalismo flexible, a partir de dos procesos básicos denominados, por un lado, *transnacionalización*, *globalización* o *mundialización*, y por otro lado, lo que se podría llamar *gubernamentalidad neoliberal*.

En lo concreto, los procesos de las últimas décadas en relación con los Pueblos Indígenas hacen que algunos autores lo denominen como el pasaje de los indígenas como objetos a sujetos del derecho internacional, o lo que es lo mismo, el pasaje de minoría a pueblo. Esta transformación consiste en la elaboración de marcos legales que parecen coronar décadas de movilizaciones y demandas indígenas insertadas y construidas a nivel mundial.

El proceso que Briones denomina *transnacionalización* se caracteriza, *en primer lugar*, por la internacionalización de un discurso de la diversidad como derecho humano y valor, es decir una politización de la cultura. *En segundo lugar*, se han multiplicado las agencias de *gestión* de la diversidad (agencias multilaterales, Estados, organismos internacionales, ONG, organizaciones y

comunidades indígenas, etc.). *En tercer lugar*, la posibilidad de tejer alianzas supra-nacionales entre Pueblos Indígenas, así como alianzas entre comunidades y ONG globales y locales.

La *gubernamentalidad neoliberal* consiste en nuevas formas de lógicas gubernativas y de desarrollo e implementación de *biopolíticas* -políticas para operar sobre los cuerpos y sobre la moral de los individuos. Esto significa que aparece la privatización de responsabilidades estatales, ya sea por tercerización de servicios, ya por descentralización -en Argentina sin descentralizar los recursos. Otros autores plantean que en América Latina, en la actualidad, esta tendencia habría experimentado un repliegue incipiente (Huergo, 2010c).

De todas maneras, continúa Briones, los anteriores “pobres” y “subdesarrollados” se denominan ahora “poblaciones vulnerables con capital social”. Paralelamente, los organismos internacionales vienen promoviendo la *neoliberalización de los estándares metaculturales hegemónicos*, es decir, que las culturas indígenas dejan de verse como lastres que impiden el desarrollo, y pasan a verse como derecho, como capital social, como recurso político y también como recurso económico.

Estas redefiniciones plantean tres paradojas propias de la época. *La primera* de ellas consiste en el reconocimiento de derechos especiales, pero acompañado de la negación a reconocer derechos económicos universales. *La segunda* paradoja radica en la convergencia entre demandas indígenas de participación y la carga de responsabilidad sobre el propio futuro que la gubernamentalidad neoliberal impone a los sujetos, en tanto consumidores autónomos y con libertad de acción. *La tercer* paradoja es defender prácticas y saberes desde nociones de patrimonio y propiedad intelectual, que, para los Pueblos Indígenas, conlleva el riesgo de aceptar la mercantilización de su espiritualidad (Briones, 2008).

En este capítulo, en primer lugar, esbozaré grandes rasgos de las zonas ecoculturales de las que hablan algunos autores. En segundo lugar, mencionaré las principales normativas que reconocen derechos colectivos a los Pueblos Indígenas, desde los ámbitos internacionales hasta el espacio de la Provincia de Salta. En tercer lugar, señalaré la historia de la propuesta político-pedagógica, propia de la región, en que consiste la Educación Intercultural Bilingüe. En cuarto lugar, me detendré en un grupo de nociones claves para entender la cuestión indígena, que son a la vez, demandas de los movimientos indígenas, propuestas de reconocimiento de derechos y diálogo intercultural de conceptos. Me refiero a las nociones inseparables de autonomía, territorialidad, (pluri)nacionalidad y buen vivir.

2.1. Algunas distinciones sobre culturas indígenas de América Latina.

¿Qué son los Pueblos Indígenas? Esta es una pregunta pertinente para comenzar este capítulo, y cuyas primeras respuestas empiezan a situarnos más allá del concepto de *minoría*.

Esta misma pregunta se plantearon los representantes en la Organización de Naciones Unidas al recibir los primeros reclamos por los derechos indígenas a mediados del siglo XX. A raíz de ello, se encargó una investigación al especialista José R. Martínez Cobo, quien generó, en 1983, un informe muy influyente, conteniendo la primera definición sobre Pueblos Indígenas de la ONU:

“Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales” (Martínez Cobo, 1983, 51).

Esta definición, que colocaba los reclamos indígenas en la escena internacional recoge una historia que sustenta dichos reclamos. Es decir, la continuidad social a través de la historia, el haber sido colonizados, la posición social subordinada, y la vinculación con un territorio y una identidad étnica como componentes de la subsistencia como pueblo.

Como señala Luis Enrique López (2004), la realidad era bastante diferente a la actual, al momento de llegar los conquistadores europeos a América. En aquella época los conquistadores se sintieron impactados por la gran diversidad de lenguas. En el siglo XVI, solo en el actual Brasil se hablaban mil lenguas y habitaban 10 millones de indígenas. De ellos solo quedan 300 mil personas y se hablan cerca de 180 lenguas. En México habitaban 100 millones de indígenas, y luego de 300 años de régimen colonial solo quedaron cerca de dos millones. Se estima que en la región se hablaban alrededor de dos mil lenguas, antes de la conquista (López, 2004).

La diversidad lingüística y cultural es una riqueza que necesita imperiosamente que se la defiendan y que se establezcan condiciones para su desarrollo. Esta afirmación, que resulta obvia a esta altura de los estudios específicos, no logra un grado de aceptación equiparable al de la defensa de la biodiversidad, ni en la región americana (López y Küper, 1999) ni en particular entre los actores del Chaco Salteño (Buliubasich y Rodríguez, 1999).

Como sostienen López y Küper, cuando una lengua muere, con ella se pierde parte de la historia contenida en su memoria, parte del patrimonio -del logro- de la humanidad. Pero además se pierde un conjunto de saberes construidos, desarrollados y transmitidos a través de generaciones. Saberes de personas con una relación con la naturaleza muy diferente de la occidental, saberes sobre ecosistemas que muchas veces hoy nos resultan estratégicos para la sobrevivencia como especie (López y Küper, 23).

Pero además la diversidad lingüística es importante para construir diversas perspectivas de observación:

“De este hecho se deriva lo que yo he llamado el «principio de relatividad lingüística», que significa, en términos informales, que las personas que utilizan gramáticas diferentes se ven dirigidas por sus respectivas gramáticas hacia tipos diferentes de observación y hacia evaluaciones diferentes de actos de observación, externamente similares; por lo tanto, no son equivalentes como observadores, sino que tienen que llegar a algunos puntos de vista diferentes sobre el mundo” (Worf, Citado en Buliubasich y Rodriguez, 1999, n4).

El Atlas Sociolingüístico de los Pueblos Indígenas de América Latina de 2010 señala que cerca de 28.860.000 personas se identifican como miembros de 522 Pueblos Indígenas, y que una quinta parte de ellos ha dejado de hablar su lengua materna. Unos cien pueblos solo hablan castellano o portugués. 21 lenguas tienen algún riesgo de extinguirse. Los 420 Pueblos identificados están emparentados en 99 familias culturales. Se trata de un porcentaje que va entre el 6 y el 10 % de la población total. Esta realidad es muy diferente por país, con realidades como la de Bolivia, donde la población indígena ronda el 60%, Guatemala con 40%, México y Perú rondan el 10% o Argentina y Brasil con menos de 2%.

Miguel Bartolomé señala que hay un aumento de la población indígena, que no resulta únicamente de una razón demográfica, ni estadística (las metodologías de los censos), sino también de cierta reetnización, a partir de el aumento de la participación política indígena desde la década de los 70 (Bartolomé, 2010).

Se puede realizar una delimitación por áreas culturales y eco-ambientales, que pueden remitir a la época precolombina. Estas son, mesoamérica, la región andina y la región intermedia entre estas. Además, las regiones amazónica, chaqueña, pampeana y australes costeras (López, 2004).

En la zona mesoamericana predomina la población mayoritaria de origen Maya en México y Guatemala. Allí los pueblos están asentados en comunidades campesinas autónomas como legado de la organización territorial de la colonia. Se basan en el comercio y el intercambio como complemento del autoconsumo.

La zona intermedia abarca parte de América central, sobre todo la costa Caribe, donde confluyen

poblaciones indígenas con población afrodescendientes.

En América del sur, la región andina concentra la mayor cantidad de población indígena de la región. La mayoría de esta población es quechua y aymara, y ronda los diez millones de personas. Es la zona que abarcó el antiguo imperio Inca, que difundió su lengua sobre otros pueblos. Se dedican a la agricultura y al ganado menor y autóctono.

La Amazonía es la región con mayor diversidad idiomática de la región. Son nueve países los que se reparten esta región y se hablan allí unas 270 lenguas. Se denominan también tierras bajas. Aquí se encuentran muchos pueblos que realizan desplazamientos, junto con otros que realizan agricultura en las mejores tierras.

En la región chaqueña (Argentina, Bolivia y Paraguay) hay diversidad lingüística pero sobresale la importancia del guaraní y sus variedades, que es lengua oficial en Paraguay. Los pueblos de esta región han tenido en común una alta movilidad y aprovechamiento estacional de los recursos, y su organización social se basa en la reciprocidad con patrones cazadores-recolectores.

En la zona pampeano patagónica de Argentina y Chile, predomina la lengua mapudugun. Esta zona es la de mapuches y tehuelches. Sus asentamientos eran temporarios y seguían el recorrido estacional del guanaco. Es notorio de señalar el caso de Argentina, país donde predominó el imaginario de que solo se hablaba castellano y no existían indígenas. Hoy se reconocen cerca de treinta Pueblos Originarios.

En la costa del Caribe, entre la Florida y el norte de Brasil habitan una serie de Pueblos que son considerados indígenas aunque no tienen una presencia precolombina, poseen componentes africanos y adoptaron lenguas y costumbre indígenas. Estos grupos son los garífunas, los miskitus, los sumus y los mayagnas (López, 2004).

Esta delimitación en macro regiones culturales nos muestra la complejidad de la realidad indígena, que adicionalmente se ha complejizado debido a las migraciones entre regiones y hacia las grandes ciudades latinoamericanas.

Para algunos autores, los Pueblos Indígenas se definen por su presencia precolombina y arraigo a sus territorios. De allí la vulneración agravada por haber sufrido genocidios, desposesión y despoblamiento. Otros pueblos enfrentaron dispersión y desplazamientos compulsivos, y en otros casos reconcentración demográfica con criterios arbitrarios (Varese, 2005; Alderete, 2005).

Para otros autores los Pueblos Indígenas se definen por su modo de producción no industrial y porque su estilo de vida los hace particularmente vulnerables al empuje incontrolado del desarrollo industrial y tecnológico. La *modernización*, y los fines militares y políticos a que ningún Estado renuncia los acorralan y amenazan con hacerlos desaparecer (Sobero, 1997).

2.2. Derechos colectivos

Los derechos colectivos que los Pueblos Indígenas reclaman suelen generar resistencias, ya por asimilar colectividad con fundamentalismo y racismo, ya por señalar que los derechos colectivos son contrarios a los derechos individuales. Al respecto, señala Rodolfo Stavenhagen, primer Relator sobre la situación de los Derechos de los Pueblos Indígenas para Naciones Unidas:

“Los derechos grupales o colectivos deberán ser considerados como derechos humanos en la medida en que su reconocimiento y ejercicio promueve a su vez los derechos individuales de sus miembros [por ejemplo, el derecho a usar la lengua vernácula] ... Un corolario a la conclusión anterior: no deberán ser considerados como derechos humanos aquellos derechos colectivos que violan o disminuyen los derechos individuales de sus miembros [el caso de la mutilación sexual de las niñas en algunas sociedades africanas]” (citado en Jelin, 1996, 73).

Otro ejemplo que muestra la necesidad de los derechos colectivos para la garantía de los derechos individuales está encarnado por el derecho al territorio indígena. Según la Corte Interamericana de Derechos Humanos, debido a la especial relación que los Pueblos Indígenas sostienen con sus territorios, éste se encuentra inherentemente unido al derecho a la vida a través de la identidad cultural. De esta manera, garantizar este derecho al territorio es imprescindible para el derecho a la vida (Martínez de Bringas, 2009b).

Es importante señalar que la protección de los derechos colectivos hacen a la subsistencia como *pueblo*, es decir, a la integridad étnica, cultural y social de los Pueblos Indígenas.

En el continente americano, durante las últimas dos décadas se realizaron reformas constitucionales que integraron instrumentos y tratados de derecho internacional sobre Pueblos Indígenas. Estos países fueron Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela. Canadá ya integró estos reconocimientos en 1982. Estas reformas contemplaron “derechos a la propiedad de la tierra y el territorio; al uso del idioma propio, a la educación y a la cultura; en algunos casos a la autonomía y el gobierno propio, y también el derecho consuetudinario” (Stavenhagen, 2008, 115). En el caso de Argentina, se integró el Convenio 169 de la OIT con estatuto constitucional. Además, incluyeron el pluralismo jurídico en sus constituciones Colombia (1991), Perú (1993), Bolivia (1994), Ecuador (1998) y Venezuela (1999). Los países no nombrados aquí no reconocen en sus constituciones derechos indígenas.

Los dos instrumentos legales más importantes para la defensa de los derechos indígenas son el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas (DDPI) de la ONU, aprobada en 2007. La Declaración de la ONU recoge lo más avanzado en derechos humanos interculturales y proviene de un espacio de mayor cobertura que el Convenio. Sin embargo, no tiene carácter vinculante, y ha sido ratificada hasta ahora por muy pocos Estados. Otro cuerpo legal que contiene la mayor elaboración en derecho intercultural es la jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

El Convenio 169 de la OIT, sin embargo, aunque no comprende tan profundamente los derechos indígenas pero es el principal instrumento en la actualidad, ya que tiene carácter vinculante y ha sido ratificado por muchos Estados dentro de cuyos límites viven Pueblos Indígenas.

Todavía es un problema superar la naturaleza etnocéntrica de la formulación de los Derechos Humanos (Marínez de Bringas, 2009b).

Los instrumentos legales tratan de una gran variedad de temas en los que los Pueblos Indígenas deben ser protegidos. De todos ellos me detendré en un grupo de derechos que considero más importantes para el respeto de la diferencia y la forma de vida específica de dichos pueblos, desde una perspectiva de derechos humanos.

Estos son los derechos territoriales, derechos políticos y derechos culturales. A su vez, al interior de estas categorías tomaré aquellos que me parecen más relevantes. En relación con los derechos territoriales la DDPI de la ONU señala:

“Artículo 25. Los Pueblos Indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.”

“Artículo 26. 2. Los Pueblos Indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma.”

A diferencia de estos artículos de la DDPI de la ONU, el Convenio 169 de la OIT, en materia de tierra/territorio señala:

“Artículo 14

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para

salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes;

2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión;

3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.”

Martínez de Bringas señala que no hay aquí una conceptualización integral del territorio indígena, sino que está subsumido al concepto de *tierras*, es decir, en un sentido civilista y de propiedad privada. En mi opinión, a pesar de la concepción restrictiva que señala Martínez que muestra la falta de un reconocimiento formal, la protección de tierras no ocupadas pero a que han tenido tradicionalmente acceso (art. 14.1), permite reclamar territorios indígenas, como es el caso de las comunidades Wichí de Santa Victoria Este, trabajado en esta tesis.

Dentro de los derechos territoriales ocupa un lugar especial la cuestión del autodesarrollo. En la DDPI de la ONU se reconoce que:

Artículo 32.

“1. Los Pueblos Indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos.

2. Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los Pueblos Indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo.”

Rodolfo Stavenhagen señala que en función de la DDPI de la ONU, el Convenio 169 de la OIT y normas complementarias de Naciones Unidas, el desarrollo en contexto indígena deberá cumplir con ciertas características (Stavenhagen, 2008, 161-162). Algunas de ellas prescriben un desarrollo:

- Endógeno: debe surgir de los mismos Pueblos Indígenas para hacer frente a las necesidades identificadas por ellos, debe reforzar sus propias iniciativas y debe promover el empoderamiento, en especial de las mujeres indígenas.
- Participativo: debe contar con consentimiento libre e informado en todas las fases

- Sustentable y respetuoso del equilibrio ambiental
- Culturalmente adecuado, para permitir la vitalización humana y cultural de los involucrados
- Autogestionado: los recursos deben ser gestionados por los propios miembros de la comunidad a través de sus propias y probadas formas de organización y participación

En relación con los derechos políticos, están presentes en la DDPI de la ONU en los artículos 3, 4, 5, 6, 9, 18, 19, 20, 33, 34, 36 y 40.

Así, se señala, por ejemplo:

“Artículo 4. Los Pueblos Indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.”

“Artículo 5. Los Pueblos Indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.”

Estos derechos son los que más resistencia encuentran de parte de los grupos dominantes en los países en cuestión, que argumentan el temor a la fragmentación del territorio del Estado, pero donde también juega la negativa a otorgar el control de recursos naturales de valor comercial. En el artículo 5 se observa también un derecho político importante para la autonomía indígena, la administración de justicia.

Otro derecho político está expresado en el siguiente artículo:

“Artículo 19. Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los Pueblos Indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado.”

El derecho de consulta, participación y consentimiento libre, previo e informado es un derecho transversal que refiere a toda norma o hasta proyectos de desarrollo que les afecte, debiendo obtener consentimiento previo en las condiciones mencionadas, también reconocido en el Convenio 169 de la OIT.

En relación con los derechos culturales, la DDPI afirma:

“**Artículo 8. 1.** Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura.”

El derecho a una **educación apropiada** para los Pueblos Indígenas es uno de los principales asuntos en la agenda de los reclamos indígenas, y es reconocido al interior de los derechos culturales:

“**Artículo 31. 1.** Los Pueblos Indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.”

Artículo 14.

“**1.** Los Pueblos Indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje.

2. Los indígenas, en particular los niños, tienen derecho a todos los niveles y formas de educación del Estado sin discriminación.”

Así como la educación es fundamental para la vida cultural de un pueblo, también lo son la información y la comunicación que son reconocidos transversalmente en los artículos 13, 14 y 16, y está íntimamente ligado con el uso de las lenguas indígenas.

Artículo 16.

“**1.** Los Pueblos Indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación.

2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena.”

Aquí se reconoce la importancia de la gestión de medios de comunicación propios para la vida cultural y la participación democrática.

Por último, es importante el derecho a la salud en la medida en que es una de las dimensiones de la vida donde los miembros de los Pueblos Indígenas sufren las mayores violencias sobre sus cuerpos.

“**Artículo 24. 1.** Los Pueblos Indígenas tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas medicinales, animales y minerales de interés vital. Las personas indígenas también tienen derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todos los servicios sociales y de salud.”

Argentina

En 1994, con la reforma constitucional, se integra el artículo 75 de la Constitución argentina, donde se establece:

“Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.”

El reconocimiento de la **preexistencia de los Pueblos Indígenas** se refiere a que existen en el territorio previamente a la formación del Estado argentino, y por lo tanto, les asisten ciertos derechos específicos. Esta preexistencia es razón para que muchos autores equiparen el estatus de los Pueblos Indígenas con los Estados provinciales a la hora de definir la competencia de la Corte Suprema de Justicia de la Nación.

El reconocimiento legal de los derechos indígenas, además de la integración del Convenio 169 con estatuto constitucional, está señalado en algunas normas legislativas que mencionaré brevemente.

En 1985, con la vuelta a la democracia, se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas por la ley 23.302, sobre protección de comunidades indígenas. El INAI se creó con el objetivo de implementar políticas a favor de los Pueblos Indígenas. En 2004, el INAI crea a su interior el Consejo de Participación Indígena, para incluir representantes indígenas en el diseño y la gestión de planes específicos.

En 2006, debido a la multiplicación de conflictos y demandas, se crea la Ley 26.160, de emergencia de la propiedad comunitaria, para suspender desalojos de comunidades por cuatro años y realizar informes sobre el estado dominial de las tierras ocupadas por las comunidades. Los plazos debieron ser prorrogados hasta 2013. Esta ley constituye una herramienta más para la lucha de los Pueblos Indígenas. Sin embargo, tiene grandes carencias, porque para su aplicación debe tratarse de una comunidad legalmente registrada, que no es el caso de la amplia mayoría de las comunidades por ejemplo en el Chaco salteño. Pero además, como señala la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la territorialidad indígena es consuetudinaria, y debería bastar la tradición en la ocupación y en el uso del territorio como requisito para la titulación (Martínez de Bringas, 2009b, 27).

En el mismo año, se dicta la Ley de Educación Nacional 26.206 que establece la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) como una modalidad propia del sistema educativo nacional en sus diferentes niveles (art. 52), y reconoce el derecho de los Pueblos Indígenas a “recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión y su identidad étnica” (Título II, Cap. XI). Para ello, el Estado asume la responsabilidad de “Crear mecanismos de participación permanente de los/as representantes de los Pueblos Indígenas en los órganos responsables de definir y evaluar las estrategias de Educación Intercultural Bilingüe” (art. 53. a).

En 2009, se sanciona la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, 26.522, se plantea como uno de sus objetivos, “La preservación y promoción de la identidad y de los valores culturales(10) de los Pueblos Originarios” (art. 3. ñ), y prevé la reserva, en el espectro radioeléctrico, de frecuencias de radio y televisión para Pueblos Indígenas.

Provincia de Salta (reforma constitucional 1998)

Aunque las Provincias cuentan con autonomía y jurisdicción en distintos temas, las reformas de las constituciones provinciales acompañaron a la respectiva nacional.

“Artículo 15: Pueblos Indígenas

I. La provincia reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas que residen en el territorio de Salta. Reconoce la personalidad de sus propias comunidades y sus organizaciones a efectos de obtener la personería jurídica y la legitimación para actuar en las instancias administrativas y judiciales de acuerdo con lo que establezca la ley. Créase al efecto un registro especial.

Reconoce y garantiza el respeto a su identidad, el derecho a una educación bilingüe e intercultural, la posesión y propiedad de las tierras fiscales que tradicionalmente ocupan, y regula la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano. Ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes ni embargos. Asegura su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y demás intereses que los afecten de acuerdo a la ley.

II. El gobierno provincial genera mecanismos que permitan, tanto a los pobladores indígenas, con su efectiva participación, consensuar soluciones en lo relativo con la tierra fiscal, respetando los derechos de terceros.”

Es necesario notar que esta constitución provincial sujeta la concreción de los derechos territoriales indígenas a los derechos de terceros. Esto contradice lo que señala la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en la medida que la “especial relación” que sostienen los Pueblos Indígenas con sus territorios les impide, a diferencia de terceros implicados, realizar sus derechos en otros lugares.

Dadas las normas mencionadas que reconocen formalmente los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas, como señala Stavenhagen (2008), el gran problema es la “brecha de implementación” de estos derechos, ya que en la actualidad se observan grandes oposiciones para que los Pueblos Indígenas accedan al control de sus territorios, a la vez que frecuentemente son depredados y contaminados por grandes empresas u obras públicas de infraestructura.

2.3. Educación Intercultural Bilingüe: entre la propuesta pedagógica y la demanda política.

Uno de los principales temas de la agenda indígena internacional es la educación. La cuestión fundamental radica en la agresión que han sabido representar los sistemas educativos nacionales a

su reproducción cultural, y la necesidad de unas prácticas y estructuras educativas que les permitan conservar la integridad en tanto Pueblos Indígenas. Aquí haré una reseña de experiencias pioneras de lo que luego llegó a llamarse Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el continente, la importancia del reclamo indígena en torno a la cuestión y el proceso político-cultural que permitió plantear más definidamente las propuestas de la EIB. Para este recorrido tomaré el conocido trabajo de López y Küper (1999), *La educación intercultural bilingüe en América latina: balance y perspectivas*. Adicionalmente integraré otros aportes que citaré oportunamente.

La unificación lingüística y la homogeneización cultural fueron los caminos por los que los Estados nacionales buscaron su consolidación, en América Latina. Ya las lenguas indígenas habían sido prohibidas por la Corona de España cuando surgieron los movimientos independentistas. A partir de los años 30 del siglo XX, se dieron algunas experiencias, sensibles al sufrimiento de las comunidades indígenas, que intentaron desarrollar procesos de alfabetización en las propias lenguas con niños, jóvenes y adultos indígenas. Dolores Chahuango, maestra indígena en Chayambe, Ecuador, María Asunción Galindo en Puno, Perú, y, en Warisata, Bolivia, Avelino Siñani y Elizardo Pérez (López y Küper, 1999). Estas experiencias fueron desarrolladas en el contexto de movimientos reivindicatorios indígenas, que intentaban la apropiación de instituciones educativas como forma de acceder a la lengua hegemónica y a su escritura, bajo la creencia de que estas ayudarían a su reconocimiento como ciudadanos por los Estados nacionales. Muchas veces, esto fue seguido de represión de parte de hacendados y clérigos. Por esta razón, la EIB es un logro, en buena parte, de las luchas indígenas que se sostuvieron a pesar de esas represiones, y no una concesión de las autoridades (Idem, 43).

En países como Perú y México, a partir de los años 30, una corriente indigenista surgió de ámbitos académicos e influenció ámbitos sociopolíticos y oficiales e espacios culturales como la pintura y la literatura. Esto llevó, en estos países, a cierto discurso común en políticas específicas, y en las intencionalidades e iniciativas para la integración de la población indígena.

En los años 40, con la formación del Instituto Indigenista Interamericano, en reunión de los Estados americanos, se propuso el bilingüismo como propuesta educativa para la integración de las poblaciones indígenas. Entonces, la Educación Bilingüe suponía la utilización de lenguas indígenas para los inicios de la alfabetización, con el objetivo de asimilar los indígenas a la cultura y la lengua hegemónica, y como una modalidad compensatoria para las poblaciones indígenas. El sentido de su surgimiento desde los Estados obedece, no al intento de respetar y fortalecer las culturas y lenguas indígenas, sino al fracaso de la educación castellanizadora y homogeneizadora en poblaciones indígenas.

Una institución de importancia fue el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), de extracción

evangélica, que surgió en los años treinta en EE.UU., y se transformó en aliado de los Estados nacionales latinoamericanos para la asimilación de los indígenas a la vida nacional, a través de alfabetización bilingüe incipiente. En México y Guatemala actuó entre la segunda mitad del 1930 y primera de 1940. En Perú desde la segunda mitad de los años 40 y en Bolivia a partir de 1955. En este último caso con gran protagonismo en zonas rurales amazónicas, el ILV estuvo contratado por el Estado boliviano (Idem, 1999).

Es así que en algunas zonas se aplicó una alfabetización de transición, parcialmente en lenguas indígenas y culturalmente asimilacionista, y en el resto -la mayoría- de las regiones, el uso directo del castellano. Esto último es lo que ocurre en la abrumadora mayoría de los casos en el Chaco salteño, Argentina. Esta asociación entre Escuela y castellano perdura en las percepciones de las comunidades indígenas de las zonas rurales hispanoamericanas. También ha dejado en las comunidades la resignación a la consecuente exclusión de las propias lenguas de la Escuela, su ubicación de subordinación respecto de la lengua hegemónica, y su situación restringida a espacios comunitarios (Idem).

En los años 60 y, más aún, en los años setenta del siglo pasado, surgieron programas alternativos institucionales, alejados de las intenciones evangelizadoras y castellanizadoras. En Perú, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos inició un programa piloto de investigación y experimentación con población quechua hablante, a partir del cual logró influir para la definición de la Política Nacional de Educación Bilingüe en 1972. En 1973, en México se creó la Dirección General de Educación Indígena, que asume el uso, en la educación, de los 56 idiomas indígenas reconocidos oficialmente. También se dan otras políticas de educación bilingüe en Bolivia y Guatemala, pero con alcances parciales y según la modalidad de transición al castellano. Salvo en México, en el resto de los países, la EB estatal comienza como programas compensatorios, experimentales y acotados, y basado en el apoyo internacional (ILV desde los años 30 y luego, en programas de EIB, AID de EE.UU., Terra Nuova de Italia, GTZ de Alemania y UNICEF) (Idem).

A partir de esta realidad, se va a generar un escenario que combina la profundización de los abordajes bilingües, el crecimiento del movimiento indígena de los años 70 y nuevas reflexiones y experiencias académicas. Este es el escenario en el que surge la Educación Intercultural Bilingüe de mantenimiento y desarrollo, que se diferencia de los abordajes compensatorios y busca mayor calidad y equidad en educación. Así, más claramente en los años 80, en América Latina, se comienza a hablar de EBI o EIB, como una educación arraigada en las culturas originarias de los sujetos, pero abierta a otras culturas, tradicionales u occidental. Es impartida en una lengua amerindia y se propone el desarrollo de capacidades comunicativas orales y escritas en dos lenguas: la materna y una segunda lengua. La dimensión intercultural hace referencia a la “dimensión cultural del proceso educativo y al aprendizaje significativo social y culturalmente situado”, con el

objetivo de satisfacer necesidades para la mejora de condiciones de vida de las poblaciones indígenas. Esta dimensión intercultural, responde también al marco que dan los procesos democráticos nacientes en la región, al reconocimiento de los movimientos indígenas, a la superación del pensamiento indigenista clásico hacia visiones más críticas y al compromiso con procesos indígenas desde una perspectiva de etnodesarrollo y de reacción frente al etnocidio (Idem). Hoy el derecho a una educación intercultural y bilingüe es reconocido por distintas normativas e incluso constituciones nacionales de muchos países de América Latina. Desde esta perspectiva se sostiene que lo que se debe generar no son procesos de asimilación o integración, sino de articulación entre sociedades que componen un mismo país, entre lo indígena y lo criollo, entre lo subalterno y lo hegemónico, entre lo local y lo global.

Un diálogo entre culturas, basado en la equidad y el respeto mutuo, como proponen los principios de la EIB, chocan con las fuertes desigualdades sociales entre indígenas y no indígenas en la zona del Pilcomayo, y con la fuerte discriminación que viven los primeros. Además, las instituciones públicas, incluida la escuela, están identificadas con la sociedad criolla (Wallis, 2010, 169).

Por lo tanto, para imaginar cómo debería ser una propuesta de EIB apropiada para la zona de la que nos ocupamos, no alcanza con invocar el enfoque constructivista para salvar las carencias de la escuela en relación con las comunidades indígenas. Esto implicaría reducir una compleja situación histórica y política a una cuestión de técnica pedagógica. Para comprender lo que allí ocurre, es necesario insertar el proceso de aprendizaje en ciertas relaciones concretas de dominación (Díaz, 2001; Maimone y Edelstein, 2004). No se puede responder a preguntas tan generales como “¿de qué manera aprenden los wichí?” Hay que buscar comprender cómo se dan ciertos procesos concretos de comunicación/educación que involucran a los wichí de las comunidades del pilcomayo, en ciertas relaciones concretas con lo criollo (puesteros criollos, maestros, escuela, Estado en general, mercado de trabajo rural, medios de comunicación) y en cierto lugar concreto de lo argentino (situación limítrofe -marginal- de la sociedad wichí en lo nacional), y con una historia concreta de intervenciones en su realidad social, cultural, económica y ecológica (misionales, militares, colonizadoras, reclutadoras, proselitistas, promotoras, etc.).

Entonces, cuando hablamos de EIB, quizás deberíamos hablar de una propuesta didáctica y comunicativa basada en la dimensión cultural y contextualizada socialmente (Maimone y Edelstein, 2004). Es decir, se debe evitar hablar de una cultura particular en términos abstractos, como sería en nuestro caso *la cultura wichí*. Más bien, es necesario retomar la cultura actualmente existente (con sus prácticas e historia) de estas comunidades wichí en concreto, en su dinamismo y transformación. Si bien, pueden expresarse delimitaciones, estas serán borrosas, sin pretender separaciones tajantes entre un cuerpo cultural y otro que los esencialicen.

Pero además, tener muy presente que las posibilidades de un proceso educativo/comunicativo según intereses indígenas está atado a la transformación de un sistema concreto de relaciones de hegemonía.

2.4. Autonomía como reconocimiento de la diferencia

Miguel González (2010) hace una reseña de las experiencias de autonomía indígenas en curso, su surgimiento y sus características.

El autor señala que hay seis países de América Latina que integraron las autonomías indígenas o multiétnicas en sus Constituciones nacionales: Panamá (1972), Nicaragua (1987), Colombia (1991), Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009).

Paralelamente a los procesos estatales, González señala que la reivindicación de la autonomía indígena está en el centro de la agenda de los movimientos indígenas de la región. Y que además de los casos mencionados, existen experiencias de autonomías de facto (p. 36). Díaz-Polanco (2008) describe el caso Zapatista, ante el fracaso de integrar las autonomías en la constitución mexicana en 2001.

A diferencia de Europa, que tiene más experiencia con esta forma de reconocimiento de la diferencia, en América Latina, las autonomías son más la excepción que la norma. Las elites locales sienten amenazadas la soberanía y la integridad territorial de los Estados nacionales, aunque las autonomías están reconocidas en muchas normas de la región y en el derecho internacional, y aunque, como también señala González, las experiencias de autonomía indígena no han mostrado voluntad separatista.

El concepto de autonomía realiza un recorrido que se inserta en lo que Araceli Burguete (2010) denomina un nuevo ciclo de resistencias caracterizado como “de emergencia indígena”, en el último tercio del siglo XX. Este recorrido se da en el marco del paradigma general del desarrollo de los Derechos Humanos. El ciclo de resistencias mencionado se inicia con la Declaración de Barbados y la conformación del Régimen de Autonomía Regional en Nicaragua, que marcan las luchas indígenas durante las décadas de los setenta y ochenta. Esta es la época en que se luchaba contra el indigenismo asimilacionista (p. 64).

Luego, en los años noventa, se dan nuevas formas de movilización como marchas, manifestaciones masivas, encuentros internacionales, caminatas, etc. Es el período en que aparece una predicada voluntad de los Estados nacionales de cambiar las relaciones con los Pueblos Indígenas a través de

políticas de reconocimiento: se trata de la era del multiculturalismo impulsado por los organismos internacionales de crédito. En este contexto, la noción de *autonomía* se instaló en el espacio de las organizaciones indígenas, sobre todo en el 1º Encuentro Continental de Pueblos Indios, realizado en 1990 en Quito, Ecuador (Díaz-Polanco, 1992). En el mismo año se generalizó el concepto de *territorio* en las luchas indígenas, a partir de la “Marcha por el Territorio y la Dignidad”, en Bolivia (Regalsky y Quisbert, 2008). Y en 1994, la idea de autonomía fue instalada en el imaginario colectivo y a nivel internacional, a partir del levantamiento armado de los Pueblos nucleados en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, México. Este último movimiento instaló, de manera que otros movimiento no indígenas también toman el concepto (Burguete, 2010).

La autonomía, ya sea planteada como fin -lograr la organización autonómica de los territorios- o como proceso articulador de luchas indígenas cada vez más profundas, va conformando un campo teórico-político que pone en el centro el derecho a la autodeterminación. La centralidad de la autonomía en las luchas indígenas genera las máximas expectativas, para Burguete, a partir de la nueva dimensión que asume con los Estados Plurinacionales de Bolivia y Ecuador.

El ejercicio de la autonomía es la forma de respeto de la diferencia que los Pueblos Indígenas oponen primero al indigenismo y luego al multiculturalismo neoliberal que asumen la mayoría de los Estados nacionales de la región latinoamericana.

Pero este desarrollo oposicional presentado por el concepto de autonomía encuentra su antecedente en la oposición entre la instauración del derecho a la autodeterminación de los pueblos frente al colonialismo.

El derecho a la autodeterminación de todos los pueblos fue negado de hecho por el colonialismo primero, pero también es negado en la actualidad por el multiculturalismo para los Pueblos Indígenas, en la medida que implica el control de un territorio. Las políticas liberales de reconocimiento, que proponen autores como Kymlicka, oponen a este derecho, los derechos de *personas de minorías culturales* (Burguete, 2010).

La idea de *minoría nacional* es utilizada luego del holocausto y de la segunda guerra mundial, en la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) para proteger a grupos étnicos, religiosos o lingüísticos que quedaran atrapados en los nuevos límites políticos fijados en la posguerra. No se habla allí de pueblos ni de sus derechos. Esto ocurre por primera vez con la Doctrina de Descolonización (DU), en la medida en que los regímenes coloniales establecían una jerarquización de derecho entre colonos y colonizados, sobre bases raciales. Es así que se estableció el principio universal de “derecho de los pueblos a disponer de sí mismos”. El contexto era favorable, en la medida que las grandes potencias victoriosas de posguerra demandaban consumidores y mercados

libres (Burguete, 2010, 68).

Sin embargo, la noción de *pueblos colonizados* no incluía a los Pueblos Indígenas para la ONU. Por lo cual, dirigentes indígenas, académicos y ONG presionaron, en 1960, para ser incluidos en esa categoría y no en la de *minoría*. A raíz de la polémica que se desató fue encargado un estudio al especialista José Martínez Cobo, quien produjo un influyente informe en 1983, que generó la primera definición de Pueblo Indígena en la ONU. El informe los denomina como pueblos y naciones indígenas, señala su preexistencia a la colonización, su continuidad hasta la actualidad, su situación subordinada en las sociedades nacionales, su identidad diferenciada dentro de estas sociedades, su voluntad de perpetuarse en sus culturas, territorios ancestrales y sus instituciones sociales¹⁷. Este informe colocó en la agenda política internacional el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas.

La importancia del concepto de autonomía, como forma de protección de los derechos indígenas, se debe también al trabajo de otros intelectuales comprometidos, como Rodolfo Stavenhagen, quien aportó el concepto de *imperialismo interno* (1963) para señalar la permanencia de la dominación a que continuaron siendo sometidos los Pueblos Indígenas por actores nacionales. Guillermo Bonfil Batalla aportó la redefinición del concepto de *indio* (1972) como una categoría propia del colonialismo. Sus textos fueron discutidos en el encuentro de Barbados, fundante de las luchas autonómicas indígenas. Y Hector Díaz-Polanco, quien desarrolló el concepto de *autonomía* (1988) en base al trabajo en la Revolución Sandinista y sus regiones autonómicas indígenas.

Estos desarrollos conceptuales y las presiones que ejercieron los delegados indígenas que se encontraron año tras año en la ONU generaron desarrollos en el derecho internacional sobre la materia (Burguete, 2010).

En relación con las experiencias de autonomía existentes, Miguel González (2010) distingue algunos rasgos en sus formas, que permiten entender mejor el carácter indígena de las mismas.

El término *autonomía* es utilizado para organismos estatales dentro de un mismo sistema nacional a los cuales se descentraliza o regionaliza para lograr una prestación de servicios más apropiado a las regiones locales, o para posibilitar mayor participación local. Sin embargo, en muchos de estos países, descentralizar, regionalizar, e incluso la participación local fueron promovidas por el neoliberalismo y a instancias de la presión de organismos internacionales. Sus resultados para la mayor democratización y desarrollo económico han encontrado muchas críticas. La diferencia con las formas de autonomías señaladas por González, es que éstas consisten en un reconocimiento legal que un Estado otorga a grupos étnicos para el ejercicio de su derecho de autodeterminación. Este derecho es entendido como el derecho de un pueblo a decidir **sus propias formas** de gobierno,

¹⁷ Cfr. cita textual más arriba.

perseguir su desarrollo económico, cultural y social, y estructurarse libremente, sin injerencias externas (Albó, 2010).

Las autonomías indígenas han encontrado reconocimiento legal de dos maneras. González¹⁸ utiliza la expresión *regímenes de gobierno autonómicos* cuando un estado integra en su Constitución una reglamentación sobre reconocimiento de derechos étnicos y estructuras formales para las autonomías. Estos regímenes previstos transforman la estructura del Estado nacional. En este caso, las competencias del gobierno de la autonomía están fijadas por un marco legal común.

Por otra parte, González menciona las *autonomías territoriales*, refiriéndose al reconocimiento legal secundario específico para entidades indígenas concretas, sin integrarlas bajo un régimen autonómico, o como un nuevo régimen de gobierno de las estructuras estatales. En este último caso, al no integrar otra forma posible de gobernar el Estado, dicho Estado no se modifica. Aquí, las competencias del gobierno autonómico es negociado puntualmente con el Gobierno nacional.

En ambos casos, se requiere la creación de una jurisdicción indígena como parte administrativa estatal, y de estructuras indígenas de gobierno, con formas organizativas propias. Es decir, que el criterio central es el ejercicio del derechos colectivos como la autodeterminación y contar con criterios indígenas para la organización del gobierno (González, 2010).

Solo en Nicaragua y en Colombia funcionan regímenes de gobierno autonómico étnico. Es decir, según el primer modelo presentado. En Venezuela existen como posibilidad, pero no están operativos. También en Ecuador y Bolivia avanzaron en conformación de autonomías como nuevas formas de gobierno, donde su creación en el marco de Estados plurinacionales es todavía una novedad (Idem). Xavier Albó señala que, en el caso boliviano, para 2010, se habían implementado once autonomías indígenas, con estatutos que integran formas de organización indígena (Albó, 2010). El caso de Panamá reconoce las autonomías de ambas formas (González, 2010).

Las condiciones en que hicieron posible la instauración exitosa de autonomías, parecen ser bastante concretas. González retoma el estudio pionero de Van Cott, de 2001, que señala que estas experiencias exitosas se dieron en el marco de discusiones más amplias sobre los fundamentos del sistema estatal y político completo. Se trata de gobiernos urgidos por una profunda crisis de gobernabilidad, en dos formas. Ya sea como estrategia de resolución de conflicto armado entre el gobierno y los grupos indígenas, ya en ocasión del debate de reformas constitucionales por crisis de gobernabilidad.

Además, estas reformas exitosas se dieron cuando se logró, en primer lugar, nuevas formas de acceso al poder de decisión, y en segundo lugar, cuando emergieron aliados influyentes que se posicionaran en favor del reclamo. Estas dos últimas coyunturas fueron fundamentales para

18 op. cit.

concretar la instauración de autonomías. Como contra ejemplos aparecen los fracasos en México, Perú y Guatemala (González, 2010).

La preocupación central de González es la convivencia de estas autonomías indígenas con el multiculturalismo neoliberal que adoptaron algunos de los gobiernos de la región. Para el autor, se trata de un discurso que acepta la diversidad cultural nominalmente, sin asumir las consecuencias en transformaciones, que dicha diversidad requiere en la estructura económica y de poder que generan desigualdad. He trabajado una visión similar del multiculturalismo con Díaz-Polanco (2009, 2005). González también retoma a Hale, quien señala que el multiculturalismo distingue entre demandas aceptables y disruptivas, y entre identidades auténticas y simuladas.

Por su parte Burguete, señala la negación del derecho de autodeterminación que implica la concepción multicultural, al utilizar la noción liberal de *minoría* en lugar de la de *Pueblo*, por ejemplo en autores como Charles Taylor y Will Kymlicka (Burguete, 2010). Las propuestas de políticas de reconocimiento de dichos autores son coincidentes con la “Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas”.

Kymlicka se refiere a los Pueblos Indígenas de Canadá como *minorías nacionales* y a su *ciudadanía multicultural*. Les reconoce derecho a la autonomía y al autogobierno, pero no a la autodeterminación, que implica el control de los territorios ancestrales, los recursos naturales y formas propias de organización y de gobierno (Idem, 83).

Estas caracterizaciones del multiculturalismo neoliberal encuentran paralelos con el concepto de *gubernamentalidad neoliberal* desarrollado por Michel Foucault (2008). El concepto se refiere a una forma de ejercicio del poder global a través de geopolíticas de los organismos internacionales que declaran luchar contra la pobreza. Bajo esta forma de dominio, las *biopolíticas*, surgidas en el marco del liberalismo para ocuparse de la salud y la moralidad de las poblaciones, en el neoliberalismo se dirigen a dos poblaciones consideradas de riesgo y amenazantes: *los más pobres entre los pobres* y *las nuevas y viejas minorías étnicas*. Con el concepto de *desarrollo humano*, se introduce una innovación. Estas poblaciones son concebidas como objeto de conocimiento y abordadas a través de “políticas focalizadas”, pero no son ya las meras poblaciones lo que interesa, sino estas en relación con los territorios, la pobreza territorializada (Álvarez Leguizamón, 2008).

Pensando en esos Estados que asumen el multiculturalismo neoliberal, González señala que si las luchas indígenas pueden darse dentro del Estado, contra el Estado o fuera de éste, tal como retoma a Burguete, las autonomías consisten en una forma de lucha *dentro* del Estado (González, 2010).

Estos Estados y el multiculturalismo neoliberal plantean desafíos y obstáculos para las autonomías indígenas. De manera que, en muchos casos, estas parecen haber dado más resultados para los

Estados que buscaban reforzar su legitimidad, que a los Pueblos Indígenas que pretenden ejercer su derecho a la autodeterminación. Para Burguete (2010), sin embargo, los reclamos de autonomía constituyen un paradigma enfrentado y contemporáneo al multiculturalismo.

De todas maneras, estas autonomías establecidas se han mostrado capaces para organizar resistencias, adaptaciones creativas e integración a procesos transnacionales, y alguna forma de empoderamiento local, frente al Estado, las empresas y las *soberanías de hecho* (militarización).

A la vez, es necesario señalar que las autonomías pueden albergar otras formas de exclusión como la de las mujeres o grupos étnicos minoritarios (Idem, 53-58).

Los casos mencionados de autonomía indígena no implicaron reclamos separatistas, pero claramente su planteo desafía el concepto de soberanía del Estado-Nación, dado también el múltiple flujo transnacional con estas regiones, pero también a partir de las recientes formulaciones de Estados Plurinacionales.

En relación con el presente y el futuro de las experiencias de autonomía indígena, Burguete señala que hay una serie de claroscuros, como también muestra claramente el trabajo de Ulloa (2010). Burguete señala que a mediano plazo las luchas por la autonomía se fortalecen en virtud de la aprobación, en 2007, de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, pero también con la gran expectativa que generan las experiencias de los Estados Plurinacionales de Bolivia y Ecuador.

Por otro lado, se presentan una serie de retos que amenazan el ejercicio de derechos. Se trata de la militarización de los territorios, la persecución política que sufren muchos dirigentes, la crisis económica y la emigración desde los territorios de origen.

Burguete sostiene que se ha dado cierto agotamiento del movimiento indígena en algunas regiones de América Latina, debido a algunos liderazgos cuestionados, pero también debido a la decepción con las políticas de reconocimiento y el multiculturalismo neoliberal, que fallaron en transformar la relación entre los Estados y los Pueblos Indígenas.

Es así que ante una coyuntura menos favorable, en algunas regiones, se ha optado por lo que la autora denomina *reconstitución* de los pueblos, es decir, replegarse para fortalecer “lo propio”, para percibir el *buen vivir*, reconstruir los territorios sin esperar el permiso del Estado. En algunos casos, buscar el aislamiento voluntario, como los Pueblos *no contactados*, pero también revitalizar la impartición de justicia tradicional. En ese ir “hacia abajo y hacia adentro” la autonomía se va apropiando desde abajo, generando micro resistencias y micro ejercicios de autonomía cotidiana (Burguete, 2010, 86). Esta descripción parece referirse, por ejemplo a México más que a Bolivia o Ecuador. Así describe Díaz-Polanco estos procesos de afirmación hacia adentro, como una proliferación de autonomías de facto (Caracoles y Juntas de Buen Gobierno), desencadenadas ante

la negativa del gobierno de Vicente Fox de incluir el derecho indígena en la reforma constitucional de 2001. Allí, señaló el Congreso Nacional Indígena de México, que decidió “no solicitar mayores reconocimientos para el ejercicio de nuestros derechos y sí, en cambio, respeto de nuestras tierras, territorios y autonomía”, y luego “no nos queda más que hacer valer la plena autonomía de nuestros pueblos y comunidades” (Díaz-Polanco, 2008, 555-556).

Otro estudio, también sobre Colombia, pero en una zona distante de la anterior, profundiza en las dimensiones y las escalas en que se sitúan las luchas y las decisiones sobre el territorio y la autonomía indígena. Se trata del trabajo de Astrid Ulloa (2010). La autora señala que el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas en ámbitos nacionales e internacionales, articulado con el derecho a la diferencia, ha hecho repensar la soberanía, los derechos indígenas y la territorialidad en el ámbito local. También se replantean las formas de analizar las autonomías indígenas como

“...un mecanismo flexible a disposición del Estado y de las colectividades demandantes de derechos étnico-culturales, lingüísticos y religiosos, que permite la preservación del orden legal estatal, y al mismo tiempo es capaz propiciar el ejercicio de la autodeterminación de los Pueblos Indígenas” (González, 2008, 21)

Los Pueblos Indígenas de Colombia plantean, como criterios de respeto de sus derechos y para ser contemplados como pueblo, la autodeterminación y la autonomía territorial y de gobierno.

Estas demandas se juegan en los niveles políticos local, nacional y transnacional. A la vez se dan articulaciones de estos niveles en torno a proyectos sobre recursos naturales y control del territorio, en torno al reconocimiento-desconocimiento de ciudadanías nacionales plurales y en torno a imposición de soberanías de hecho en lo local. Ulloa señala que estas articulaciones llevan a hablar de una ecogubernamentalidad transnacional.

Estas realidades hacen de las autonomías indígenas procesos complejos que debaten su existencia paralelamente con actores locales, nacionales y transnacionales, y no se limitan a su reconocimiento legal en los ámbitos nacionales y supranacionales. En estos contextos las ampliaciones y angostamientos de los territorios y las nociones políticas afectan los reclamos de autonomía indígena (Ulloa, 2010).

La autora propone el concepto de *autonomías relacionales* para abordar estas complejidades concretas del ejercicio de las autonomías, y señala las temáticas que se abordan en los niveles transnacional, nacional y local.

En el nivel transnacional, se han generado procesos ambientales y de reconocimiento de derechos indígenas. Los posicionan como actores políticos internacionales pero abre sus territorios a lógicas transnacionales. Aquí, el tema ambiental introduce a los Pueblos Indígenas en espacios de mercados verdes (biodiversidad, agua), y productos orgánicos, así como de etno y eco turismo. Han trabajado temas como la soberanía alimentaria.

En el nivel nacional, los Estados han instalado espacios de concertación de autonomías y participación indígenas, pero no se plasma con claridad en políticas. Consideran lo indígena a ser incorporado por fragmentos temáticos. Hay políticas que desconocen los derechos indígenas. Es una lógica de reconocimiento-desconocimiento de las “ciudadanías nacionales plurales”. Por su parte, los Pueblos Indígenas han propuesto autonomías dentro de los Estados nacionales más que separatismos, que permiten enfrentar emprendimientos de intervención externa de extracción de recursos.

En el nivel local, hay actores no indígenas que intervienen de hecho en la toma de decisiones y en acciones sobre el territorio, *soberanías de hecho*. Se trata de guerrillas y autodefensas, que a través de la violencia provocan desplazamientos y muertes, y por supuesto esto limita la autonomía y el control territorial indígena (Ulloa, 2010).

Sin embargo, los Pueblos Indígenas pierden control de sus territorios por deferentes factores. *En primer lugar*, se dan presiones militares, ya sea por los paramilitares, las guerrillas o el ejército nacional. *En segundo lugar*, el reconocimiento de derechos les exige como contrapartida, el acomodamiento a proyectos de desarrollo, que introduce conocimientos *expertos* y modificación de prácticas tradicionales, pero también grandes obras de infraestructura. *En tercer lugar*, la formalización de los sistemas jurídicos indígenas obligan a discutir las relaciones entre derechos individuales y derechos colectivos. Además son afectados por legislaciones nacionales de distintos tipos. *En cuarto lugar*, los recursos naturales en sus territorios son objeto de las miradas de proyectos extractivos nacionales y transnacionales (Ulloa, 2010).

Ulloa llama *autonomías relacionales* a la situación compleja, de múltiples actores, de procesos cambiantes, de prácticas propias que se reconfiguran, de la necesidad de plantear estrategias móviles y adaptativas, para el ejercicio parcial de autonomía y control territorial. Además, la autora señala que estas son las condiciones dadas para el ejercicio de dichas autonomías por los Pueblos Indígenas, donde distintos procesos transnacionales de ordenamiento territorial confrontan las formas indígenas y entrañan un desconocimiento de sus derechos, en base a conceptos como desarrollo y soberanía nacional (Idem, 77).

La reivindicación de la autonomía se encuentra con el obstáculo del reconocimiento como *pueblo* en todas las dimensiones del término.

Willem Assies (2002) afirma que con la elaboración del convenio 169 de la OIT se debatió mucho la introducción del término pueblo, por miedo al secesionismo. Para aplacar esas disputas, surgió el concepto de “autodeterminación interna”. Lo que está en juego son las demandas territoriales, no solo el hábitat o los recursos, como el espacio en que pueden desarrollarse formas políticas, sociales, económicas y legales indígenas.

Las demandas indígenas de autonomía representan un claro desafío a las nociones modernas de Estado en cuanto al monopolio del uso de la fuerza y la soberanía. Estas demandas generan además controversias entre derechos humanos individuales y colectivos.

Los defensores de los derechos humanos colectivos afirman que los derechos humanos individuales solo pueden ser efectivos en contextos específicos, por lo tanto, no son universales ni abstractos. Y que los derechos humanos colectivos son “instrumentales” para la realización de los individuales (Stavenhagen, citado en Assies, 2002).

La desconfianza frente a los derechos comunitarios son expresados por planteos como los de Kymlicka. Este autor habla de *protecciones externas* para los grupos étnicos, que constituirían derechos colectivos a la diferencia. Sin embargo, no acepta que los derechos comunitarios se refieran a *restricciones internas* de dichos grupos. Los derechos colectivos son aceptables solo en el caso en que protegen el grupo hacia afuera y no se imponen a los del individuo. Pero no se puede aceptar, desde su punto de vista, reivindicaciones para restringir la vida de los individuos al interior del grupo.

A mi modo de ver, esta postura liberal, que resiste ver la comunidad como espacio de construcción de derechos contradice la experiencia histórica concreta de los Pueblos Indígenas, y de muchos movimientos sociales en general. Como sostiene Tapia (2010), son estos movimientos los que democratizan el Estado con sus prácticas asamblearias cuando lo transforman.

También el reconocimiento del pluralismo jurídico, como componente necesario de la autonomía, implica que la justicia indígena es igualmente válida. Sin embargo, esta autonomía no es ilimitada en las constituciones latinoamericanas. Lo que ha ocurrido en ocasión de los levantamientos de Chiapas y en el altiplano boliviano es que el movimiento indígena es quien señala el caciquismo oligárquico imperante en la justicia estatal y promueve la asamblea comunitaria y la reapropiación selectiva de valores indígenas, como el *mandar obedeciendo*, además de valores democráticos occidentales (Assies, 2002).

Otra cuestión que se debate es el alcance geográfico de las autonomías. Una autonomía restringida

al espacio local resulta herramienta insuficiente para el autogobierno. Es necesario contemplar municipios indígenas y jurisdicciones más amplias que la comunitaria (Assies, 2002). Es más, desde la experiencia ecuatoriana se señala que las autonomías indígenas, sin un Estado Plurinacional que les sea favorables no alcanzan para ejercer la autodeterminación (Simbaña, 2005). Lo mismo ha ocurrido en el caso boliviano hasta 2002.

En el discurso de los movimientos indígenas se vienen articulando cada vez más los conceptos de territorio, gobierno y jurisdicción como base de la autodeterminación. Pero no está claro de qué manera esto podría realizarse. De hecho, las políticas de desplazamiento y asentamiento desde la época de la Colonia han modificado las estructuras internas de organización y gobierno.

Se ha dado el ejemplo del pueblo Waiäpis, que luego de la delimitación de sus tierras pasó de una autorepresentación como pueblo basado en la sociabilidad y no en rasgos étnicos. Pasó de un criterio de apropiación de veredas basado en la memoria a una delimitación del acceso a la tierra en base a una autoidentificación excluyente. Assies propone que este es el problema del requisito de autoidentificación para acceder a los derechos colectivos, como una forma de fundamentalismo de la etnicidad y la territorialización. Está claro que estos procesos desestructuran y reestructuran las identidades, y producen reformulaciones étnicas.

Assies relata, como contra ejemplo, el relajamiento entre identificación étnica y reclamo territorial como forma de buscar una unidad política más amplia para el reclamo. Estas propuestas muestran así, para el autor, su carácter democratizador.

Es importante señalar otra esencialización en torno a los reclamos territoriales.

Por un lado, la protección de la biodiversidad y del medioambiente han resultado ultimamente en un refuerzo del reclamo de los Pueblos Indígenas de gestión de sus territorios (Castro Lucic, 2007).

Sin embargo, por otro lado, en ocasiones, agentes externos como organismos multilaterales, reducen la cuestión indígena a lo ecológico, y las prácticas tradicionales se consideran con independencia respecto de los indígenas que las practican, como marca de autenticidad y precondition para acceso a derechos territoriales. A la vez, los indígenas pasan a ser parte de lo natural, opuestos a la civilización, aunque con valoración positiva. Se piensan las formas de vida y control indígena de los territorios como linealmente ecológicos, reduciendo la complejidad de lo social indígena y aplicando una mirada paternalista, opuesta al reclamo de autodeterminación.

Es necesario comprender los reclamos de autonomías indígenas, más que como confinamientos. Es decir, como la búsqueda de límites e interfases que permitan participar autónomamente en sistemas democratizados.

La autonomía y la autodeterminación provienen de una vertiente de derechos que asisten a los pueblos que preexisten a la formación de los Estados nacionales. Esta idea de reconocer a los pueblos lo que les corresponde entra en conflicto con los principios liberales de los derechos de los más desfavorecidos o los derechos que se basan en el “bien común”. El pensamiento político liberal se resiste a reconocer la comunidad como un espacio de goce de derechos, y más aún de reclamos basados en derechos históricos o en la necesidad de supervivencia cultural.

Assies propone buscar un cuidado equilibrio de diálogo intercultural, que evite deslizamientos hacia fundamentalismo. A mi modo de ver, a pesar de procesos interesantes en América Latina, todavía la renuencia de muchos Estados para hacer efectivos derechos que constan en las legislaciones, constituyen una violencia que provocan lo que Assies teme.

De hecho, como sostiene González (2010), muchos regímenes autonómicos resultan más útiles para los Estados que para los Pueblos Indígenas, a diferencia de las expectativas de utilidad política mutua: aportar credibilidad a regímenes estatales en crisis y favorecer la autodeterminación de los Pueblos Indígenas. Es decir que refuerzan la legitimidad de los Estados en crisis de gobernabilidad, pero plantean demasiados obstáculos, en las condiciones concretas actuales, para el empoderamiento de dichos Pueblos. González adjudica este desbalance al multiculturalismo neoliberal que bloquea el ejercicio de aquellas diferencias culturales que resultan transformadoras del régimen liberal. La propuesta de Assies, por su parte, es contar con múltiples esferas públicas en las que puedan aplicarse diversos usos y costumbres

2.5. Territorio: condición de la subsistencia indígena

Podemos extraer una perspectiva sobre la problemática del territorio y la autonomía indígena del trabajo de Vieko, Franky y Echeverri (2000), en el que han descrito el proceso de ordenamiento territorial que se inició en el trapezio amazónico colombiano. Los autores señalan que a lo largo de este proceso se observan las posiciones diferenciadas del Estado nacional y los Pueblos Indígenas que viven en la zona. Para los autores, las posturas estatales son coherentes con principios fundamentales de la cultura de la Modernidad. En concreto, se trata de la separación racional entre cultura y naturaleza que efectúa la tradición occidental, donde se concibe a la naturaleza en relación de subordinación con la cultura, es decir, como un objeto que queda en disposición de ser dominado y explotado. Para Anibal Quijano (Mignolo, 2002), esta relación, la que también opone sujeto y objeto en el pensamiento moderno, es la relación del propietario con su propiedad privada. Dicha relación es fundante del conocimiento en la modernidad/colonialidad, y tiene predominancia ante la

relación intersubjetiva. Los avances tecnológicos y de calidad de vida que lograron las sociedades industrializadas para algunos sectores sociales tienen el correlato de unos comportamientos extractivos con la naturaleza, que la agotan y la deterioran.

En consonancia con lo anterior, el concepto de territorio que ha utilizado el Estado colombiano en las normas sobre ordenamiento territorial asimilan “territorio” con “tierra”, y los criterios para este ordenamiento son los de “propiedad” y “producción económica” (Ramírez Suárez, 2001).

En contraposición con estos enfoques, los Pueblos Indígenas que participaron del proceso señalan que el territorio es el espacio que dio nacimiento a sus etnias y que articula todos los aspectos de sus culturas. A la vez, se identifican como pueblos que vivieron múltiples transformaciones a raíz de los encuentros con múltiples actores no indígenas, esclavistas, comerciantes, caucheros, misioneros, científicos sociales y naturales, así como con las diferentes instituciones del Estado. Cada uno de estos actores introdujo cambios diferentes y profundos en el orden de la vida de los Pueblos Indígenas, que tienen correlato con los cambios operados en el territorio (Vieko *et al.*, 2000; Ramírez Suárez, 2001).

Según señala el geógrafo brasileño Carlos Walter Porto-Gonçalves (2009), el territorio tiende a naturalizar las relaciones sociales y de poder, ya que allí, cada cual se siente en su hogar, aunque se trate de una sociedad dividida. Por esa razón, problematizar la relación entre saber y territorio es poner en cuestión la idea de conocimiento universal en sentido eurocéntrico. Este conocimiento se esfuerza por esconder lo que hay en él de *colonialidad*, en particular, en relación con el control de los territorios (Escobar, 2005).

En oposición a ello, autores vinculados a los estudios de modernidad/colonialidad (Mignolo, 2002; Escobar, 2005; Dussel, 2008), señalan que en la construcción de los discursos sobre los procesos sociales, el lugar de la enunciación -la perspectiva- no es independiente del lugar físico desde donde se experimentan esos procesos. En ese sentido, la *diferencia colonial* -la diferencia cultural y epistemológica con que carga el colonizado- abre una brecha para construir una *episteme* alternativa (Escobar, 2005). Y para reconocer nuevos lugares enunciativos es necesario reconstruir la manera en que el territorio se fue apropiando, marcando, *geografiando* a través de distintos procesos sociales, a lo largo de la historia. En el proceso histórico hay que tomar en cuenta la “geograficidad” de la historia (Porto-Gonçalves, 2009, 123).

Está claro que el concepto de *territorio* no surge de las organizaciones indígenas sino de las necesidades de los Estados, desde los orígenes de la modernidad/colonialidad.

Porto-Conçalves señala que España y Portugal fundaron Estados regidos por la idea

moderno/colonial de Estado territorial soberano, a finales de la Edad Media, que fueron consagrados luego en 1648, en Westfalia.

Los conceptos de soberanía y territorio, según Michel Foucault, estuvieron presentes en la obra de Nicolás Maquiavello. Este último adoptó para su particular objetivo el concepto de soberanía que se utilizó entre la Edad Media y el siglo dieciséis: la soberanía no es ejercida sobre objetos, sino sobre un territorio, y consecuentemente, sobre los sujetos que lo habitan. Lo importante es el territorio como fundamento de la “principalidad” y de la soberanía, es decir, como fundamento de su jerarquía (Foucault, 1991, 93).

La *episteme* construida por estos Estados estuvo basada en una lengua nacional, un sistema unificado de pesos y medidas y una religión oficial. Este conocimiento asociado con esta nueva forma de poder y de territorialidad estuvo teñido de una profunda intolerancia, tal como muestran las “limpiezas religiosas” de judíos y musulmanes, que habían convivido bajo dominio árabe en la península ibérica. Es obra del colonialismo, no solo mundializar el mundo, sino también constituir los Estados moderno/coloniales tanto en las colonias como en Europa (Porto-Gonçalves, 2009, 126).

Si bien, este concepto de *territorio* está relacionado con una serie de conocimientos para su control, y está en relación con la población, se trata todavía de una definición eminentemente geográfica.

Ese sentido, como señala Susana Murillo (2008) del *territorio* sufre una mutación en el siglo XIX, sobre todo con los episodios de la Comuna de París (1848), cuando la emergencia simultánea de rebeliones y epidemias, ambas hijas de la sociedad industrial, hicieron surgir, en primer lugar, “la cuestión social” como un problema, y en segundo lugar, el higienismo, la disciplina para la educación sanitaria y moral de la población, como respuesta ideológica y política. Foucault plantea que, a través de la *biopolítica*, se abordó la población como objeto, para disminuir su mortalidad, controlar las epidemias y endemias, y luego, cuando el capitalismo lo necesitó, para aumentar la productividad del trabajo (Álvarez Leguizamón, 2008).

La cuestión social fue lo que generó la mutación del concepto de territorio, desde una naturaleza geográfica a una social (Murillo, 2009).

Ya en el siglo XX, en América Latina, según José Aylwin (2002), las configuraciones de los territorios indígenas tuvieron otro hito. Luego de las expoliaciones de territorios indígenas que significaron, en primer lugar, los procesos de conquista y colonialismos español y portugués, y en segundo término, la ocupación de los territorios por parte los Estados nacionales independientes para llegar hasta las fronteras políticas, en algunos países de la región, se dieron procesos de reforma agraria que devolvieron a los grupos indígenas, en algunas regiones, porciones de tierra que les habían sido quitados. Sin embargo, estas entregas fueron realizadas en calidad de campesinos y

no de indígenas -México (1910), Guatemala (40s), Bolivia (50s), a partir de los 60 otros países debido a la Alianza para el Progreso (Brasil, Chile y Perú). Argentina no fue uno de estos países. La calidad en que fueron entregadas estas tierras no reconocía el carácter comunal que los indígenas otorgan a la tierra, y dichas entregas fueron hechas muchas veces con criterios de parcelamiento en propiedades privadas (Aylwin, 2002).

Esto no fue así por ejemplo en la Amazonía, donde los pueblos no son agricultores o ganaderos, y por lo tanto no se les otorgó tierra alguna.

En Brasil y en tierras bajas de otros países, las tierras fueron apropiadas por grandes terratenientes, y los indígenas debieron formar la mano de obra de las grandes haciendas.

Dichas reformas agrarias resultaron insuficientes, y a partir de los 70s, se realizaron inversiones mineras y forestales, viales e hidroelécticas, que significaron crecientes amenazas para la subsistencia indígena y para sus territorios. Por esas razones, surgen movimientos indígenas, favorecidos también con mejores condiciones con la apertura democrática que muchos países de la región empezaron a experimentar a partir de los años 80s. Estos movimientos también proliferan debido a la vinculación con organizaciones indígenas de otras regiones, con ONG, apoyos de cooperación internacional y una serie de “asesores” (Aylwin, 2002; Gros, 1998).

En la década de los 90 se dan reconocimientos constitucionales a los derechos indígenas incluidos los de territorio, a través de la adhesión al Convenio 169 de la OIT, entre otras herramientas.

Este último reconocimiento fue una de las demandas de estos movimientos, ser considerados con un carácter especial dentro de las sociedades nacionales, es decir, en carácter de *pueblo*. Asociado a lo anterior, aparece la demanda del derecho a disponer de recursos materiales y culturales necesarios para su reproducción y desarrollo, en especial, los territorios.

Esta demanda cada vez más clara y más desarrollada de los territorios es acompañada de la demanda de autonomía para la autogestión de dichos territorios, como procesos políticos, jurídicos y económicos al interior de dichos territorios (Aylwin, 2002).

Podemos señalar, con algunos autores (Burguete, 2010; Regalsky y Quisbert, 2008; Zibechi, 2011) que uno de los grandes hechos a partir de los cuales proliferan los reclamos explícitos en torno a las territorialidades indígenas es la “Marcha por la Dignidad y por el Territorio” que se dio en Bolivia, en 1990. Se trató de una caminata de 500 kilómetros encabezada por los Pueblos Indígenas de tierras bajas (zona amazónica en el norte de Bolivia), desde la región de Beni hasta la ciudad capital de La Paz, donde fueron recibidos por los Pueblos del altiplano.

La Marcha consiguió un gran eco mediático. Y las clases medias urbanas, aunque se sentían atraídas por el ascendente proyecto neoliberal, simpatizaron ampliamente con esta manifestación que ponía en escena por primera vez a un sector de los Pueblos Indígenas que no contaban con el peso de los Pueblos andinos. El reclamo se basaba en la protección de sus territorios y los recursos naturales que estaban siendo expoliados por empresas madereras y ganaderos, que se apoderaron de estas tierras por la fuerza o con títulos fraguados. Ante la gran simpatía que despertó este hecho político en la ciudad de La Paz, el presidente Jaime Paz Zamora emite una serie de decretos reconociendo territorios a distintos Pueblos de las tierras bajas (Regalsky y Quisbert, 2008).

Según Regalsky y Quisbert, esta marcha significó un punto de inflexión en el protagonismo de los Pueblos Indígenas, así como una recuperación de la iniciativa de los grupos subalternos en el contexto boliviano, ya que se dio en el marco de la avanzada conservadora para la aplicación de ajustes estructurales.

Esta manifestación, además de desatar la resistencia de los poderes hegemónicos bolivianos, generó una fructífera discusión en las organizaciones campesinas e indígenas sobre el sentido del territorio, y los reclamos por su devolución, sobre cómo podrían los campesinos quechuas y aymaras que tienen títulos individuales otorgados por la reforma agraria de 1953 ejercer un dominio territorial, cuál sería la organización política que ejercería la administración de dicho territorio. Cuál sería el papel de las poblaciones quechua y aymara afincadas en las ciudades, donde son mayoría (Idem).

La importancia de los conceptos de *territorio* y *territorialidad* es tal que es tomado por múltiples movimientos sociales latinoamericanos, y llevan a Hector Díaz-Polanco a afirmar que ha generado una revolución teórica y política (Zibechi, 2011)¹⁹. Tanto es así que diversos autores hablan de procesos de lucha social en los que emergen nuevas territorialidades. Estas nuevas construcciones de territorio se disputan con la territorialidad dominante la forma de construir vínculo social (Zibechi, 2011; Fernandes, 2005; Tapia, 2010).

En ese sentido, afirma Luis Tapia (2010) que en algunos territorios de América Latina se está poniendo algunos límites al capitalismo monopólico y privatista. Movimientos sociales hacen proliferar espacios de vida política, más allá de los lugares establecidos por el Estado. Esto pone en crisis al Estado, que en general resulta monopólico de la política antes de ser democratizado por los procesos señalados.

Para el autor, esto es posible en el contexto boliviano, porque la articulación de movimientos sociales con otras *sociedades* que componen Bolivia y que estaban oprimidas, aunque no participaban de movimientos sociales. Estos procesos formaron un movimiento *societal* que, según

¹⁹ Para profundizar sobre el concepto de *territorio* en movimientos sociales y realidades no indígenas -o no exclusivamente- confrontar Giarraca (2005), Zibechi (2011), Fernandes (2005) o Stratta y Barrera (2009).

Tapia, constituye una nueva etapa de descolonización, donde se combinan movimientos sociales de matriz comunitaria con movimientos que ya se desenvuelven en condiciones propias de la modernidad. En estos procesos se ha pasado a la denuncia del colonialismo interno de los propios Estados nacionales independizados.

Para Tapia, estas nuevas territorialidades, y con la idea de Estado plurinacional, se está cuestionando con cierto grado de éxito la centralidad de las instituciones políticas, económicas, culturales de la modernidad, manifestado en los procesos constituyentes como los de Bolivia y Ecuador. Estos movimientos sociales se plantean el desafío de gobernar desde la pluralidad de naciones y en relación con la naturaleza (Idem).

El concepto de *territorio*

Diversos autores coinciden en la naturaleza social de la conformación de los territorios.

Rita Segato sostiene que *territorio* es un espacio socialmente representado y apropiado, es una forma de aprehensión discursiva del espacio, pero que alude a una apropiación política. Tiene que ver con la administración, delimitación, clasificación, uso, pero sobre todo identificación. Es espacio apropiado, trazado, recorrido, delimitado. No hay territorio sin frontera. Se constituye como tal en la medida en que es un ámbito bajo el control de un sujeto. No hay territorio sin sujeto de apropiación y no hay territorio sin un Otro de ese sujeto (Segato, 2007).

Por su parte, Ana Ceceña, retomada por Barrera y Stratta (2009), señala que “el territorio es el lugar donde se construye la cultura, donde se produce y reproduce la intersubjetividad y la visión del mundo, donde se tejen las relaciones sociales y la posibilidad de futuro y, por ello mismo, donde adquiere concreción la autonomía” (p. 25). Pero el territorio no es un mero continente, sino un componente de esta dinámica social descrita (Nievas, 1994).

Barrera y Stratta agregan dos elementos que no muchos autores resaltan. En primer lugar, una forma determinada de vivir un territorio esta asociada con ciertas técnicas que se utilizan en dicho espacio, donde nuevas técnicas pueden transformar la administración y la experiencia de dicho espacio. En segundo lugar, las temporalidades propias de los distintos territorios, que conviven en disputa con un tiempo dominante. Esta temporalidad rige los movimientos de los productos y las personas, así como los procesos productivos. A mi modo de ver, sería necesario agregar, en el caso de territorialidades y temporalidades indígenas, cierto registro narrativo en el que se concibe la vida, donde convive lo espiritual, lo mítico y lo instrumental.

La temporalidad es una cuestión central en el reconocimiento de la diferencia, y en especial de la

diferencia indígena. Como señala De Sousa Santos (2005 y 2010), vivimos bajo el imperio de la *monocultura del tiempo lineal* ante lo que hay que construir una *ecología de las temporalidades* para poder operar reconocimientos de la diferencia.

Para Miguel Bartolomé, el territorio es un referente fundamental para inscribir la identidad colectiva. Además, el espacio no es solo objeto de adaptación productiva, sino que se construye con dicho espacio una compleja articulación simbólica (Bartolomé, 1997). Al ser un factor de cohesión social para los grupos étnicos, el territorio, señala Gilberto Giménez (2009), es uno de los marcos sociales que requiere la memoria colectiva, de tal manera que la territorialidad sostiene la memoria colectiva, así como el cerebro sostiene la memoria individual.

El territorio, para Porto-Gonçalves, a diferencia de lo que plantearon los Estados territoriales soberanos, no sería anterior o exterior a las sociedades, sino que se apropia y se instituye por sujetos sociales que se afirman por medio de él. Es así que se dan **procesos de territorialización** permanentemente, según los cuales, en un mismo territorio, **conviven distintas territorialidades**.

Esta convivencia de territorialidades es conflictiva. Bernardo Fernandes (2005) señala que, en la medida en que el territorio es formado desde unas relaciones sociales concretas, que lo producen y lo mantienen a partir de una forma concreta de poder y una correlación de fuerzas concreta, **el territorio es a la vez una convención y una confrontación**.

Como hemos visto, la colonialidad del saber y del poder que se vinculó con la forma de conformación de los territorios moderno/coloniales no estuvo ausente en experiencias de gobiernos de izquierdas como el de la Revolución Sandinista (1979) en su enfrentamiento con los indígenas Miskitos, ni en la Revolución boliviana (1952), que realizó una reforma agraria sin contemplar principios indígenas como la apropiación comunal de la tierra. De todas maneras, la experiencia sandinista ha dejado una legislación y unos procesos de autonomías indígenas que todavía están en desarrollo, y que representan un hito de las nuevas territorialidades (Porto-Gonçalves, 2009). Para Burguete, estos casos señalados serían ejemplos de las rupturas que el paradigma de la autonomía indígena debió producir respecto de categorías como clase, y por lo tanto, campesinado, pero también con “lo popular” (Burguete, 2010, 78).

Asier Martínez de Bringas (2009b) reflexiona sobre las características y naturaleza de la territorialidad indígena, y las dificultades que encuentra para obtener reconocimiento legal. Retomaré aquí, además, su síntesis de los elementos que aporta la jurisprudencia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), como una práctica de justicia intercultural.

Según el autor, el derecho occidental posee una imposibilidad de captar la multidimensionalidad del sentido del territorio para los Pueblos Indígenas, y su recurrente encuadramiento bajo la figura de la propiedad privada resulta en una reducción de los derechos asociados con el territorio, y por consiguiente, su vulneración. Algunos intentos de abordar la cuestión desde una perspectiva intercultural del derecho fuerzan los argumentos para hacer encajar los conceptos, de forma que la propiedad colectiva se desprendería de la propiedad privada. Por esta razón afirma que una comprensión intercultural del concepto de territorio trastorna las bases de la institución jurídica occidental.

Sin embargo, en el Sistema Interamericano de derecho se vienen ensayando abordajes que permiten comprender el territorio como un espacio de todas las personas a la vez que de ninguna.

El núcleo intercultural de conflicto estaría expresado por la oposición entre *tierra* y *territorio*. Y los obstáculos para el diálogo intercultural han sido colocados por “la colonialidad del poder” sobre las identidades de los Pueblos Indígenas (Idem, 24). Estos obstáculos, según el autor, son cuatro: la dominación de la soberanía estatal en la concepción de los Derechos Humanos, el dominio de esta soberanía del Estado sobre los territorios indígenas, las políticas indigenistas y multiculturales de asimilación/integración, y la visión excluyentemente económica del territorio, que choca con la perspectiva sociocultural indígena.

Martínez se interna en una reconstrucción del sentido y el contenido de la territorialidad para los Pueblos Indígenas, y señala tres dimensiones: *En primer lugar*, la presencia de una base material *eco-física*. *En segundo lugar*, un espacio sociocultural donde se materializa la historia de un Pueblo Indígena que construye una *especial* relación con la base material del territorio. A su vez, de esta relación sociocultural con la base material emergen ciertos conocimientos tradicionales. *En tercer lugar*, la dimensión del territorio como espacio geográfico y político, sobre el que se debe tener posibilidad de ejercer control por derecho de autonomía. Esto es, la jurisdicción indígena. Los derechos de territorialidad, autonomía y jurisdicción indígenas son inseparables. Como el mismo autor señala, “Solo un territorio autónomamente gestionado y con capacidad jurisdiccional sobre sus recursos biofísicos y sobre sus habitantes, puede dar medida de la territorialidad indígena como una unidad de vida completa” (p. 22).

Es así que la territorialidad refiere la naturaleza física, biofísica, sociocultural y espiritual del territorio, pero además a prácticas económicas que los Pueblos Indígenas realizan en él, condiciones

ecológicas en las que viven y percepciones subjetivas de quienes viven en ese territorio.

El autor aporta la interpretación que la CIDH ha hecho de este derecho en el caso “Mary y Carry Dann”. Allí la Comisión señala que, en el marco de los derechos humanos de los indígenas, aplican los siguientes criterios jurídicos. a) el reconocimiento legal de las formas variadas y específicas de control, uso, propiedad y usufructo del territorio y sus bienes; b) derecho de posesión y propiedad sobre territorios que han ocupado históricamente; c) cuando existen derechos anteriores a la formación de los Estados, los títulos que corresponden son inalienables, y corresponde indemnizaciones si esos derechos se pierden.

Para Martínez, hay que pensar el derecho al territorio superando tres delimitaciones de nuestros sistemas jurídicos: se trata de un concepto transgeneracional, transfronterizo y transpersonal. Es un concepto *transgeneracional*, como registra el fallo del caso Awas Tingni en torno a la preocupación de la conservación de la naturaleza, la que se fundamenta en base a la relación con las generaciones futuras y pasadas, con las que existen obligaciones (Idem, n22).

Es un concepto *transfronterizo* porque en muchos casos, los territorios indígenas han sido divididos por los límites políticos de los Estados nacionales, que son a su vez fronteras para entender derechos.

Por último es un concepto *transpersonal*, porque la manera de generar titularidad de territorios se enmarca en el Derecho público. Es decir que el centro de este concepto integral y polifacético reside en la íntima vinculación entre los conceptos de *territorio* y de *pueblo*.

En relación con los aportes que se encuentran en la jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, señala seis cuestiones. *En primer lugar, el carácter colectivo de la propiedad indígena.* Se trata de una interpretación *evolutiva* del derecho de propiedad en el caso de la Comunidad Mayagna (Sumo), de Awas Tingni vs. Nicaragua.

En segundo lugar, la relación de los Pueblos Indígenas con su territorio, que otorga sustantividad a la identidad indígena. Supera la visión “patrimonialista, civilista y reductiva de la propiedad” hacia un sentido “corporal-colectivo” (Idem, 26). La territorialidad sería una corporalidad identitaria, a la vez que esta identidad sería un contenido inherente del derecho a la vida indígena. En el caso de la Comunidad Sawhoyamaxa vs. Paraguay, la CIDH dictaminó que el derecho a la vida, en el caso de la comunidad en cuestión, “tiene vinculación estrecha e ineludible con la identidad cultural” (Idem, n25).

Este punto señala el camino para un necesario replanteo de formulaciones etnocéntricas de los derechos humanos. Martínez afirma que, en el caso de los Pueblos Indígenas, los derechos humanos deben apuntar al disfrute del medio natural, como condición necesaria para la reproducción cultural

y de la vida de los individuos y de las colectividades de estos Pueblos (Idem, 14).

El tercer elemento que surge de las sentencias de la CIDH consiste en el *origen consuetudinario del derecho a la propiedad comunal indígena*, a diferencia del derecho occidental, que se basa en escrituras. En el caso de Awás Tingni, se señala que:

“Como producto de la costumbre, la posesión de la tierra debería bastar para que las comunidades indígenas que carezcan de un título real sobre la propiedad de las tierras obtengan el reconocimiento oficial de dicha propiedad y el consiguiente registro” (citado en Idem, 27).

El cuarto elemento se refiere a los deberes del Estado, necesarios para *garantizar* la propiedad comunal indígena. Martínez de Bringas señala que aquí se postula una nueva relación entre derechos y deberes, a partir de una nueva consideración de la subjetividad de víctima. Ahora, ante la emergencia de un derecho, este genera un deber en algún lugar del sistema, del que el Estado debe ser la garantía.

El quinto elemento, se refiere a los posibles conflictos entre el derecho a la propiedad indígena y derechos de terceros. La postura garantista de derechos, en actuales tiempos de globalización, no puede reducirse a las vulneraciones que ejerce el Estado, cuando buena parte de las agresiones a dichos derechos provienen de agentes privados. Aquí, el territorio aparece como el objeto del derecho a proteger de forma predominante. Para la CIDH, éste tiene “primacía absoluta” entre los valores indígenas, y es necesario “desplazar” otros “bienes” que perjudiquen la territorialidad indígena, más aún si se trata de propiedades privadas. La interpretación intercultural no puede conceder igualdad de estatus entre la propiedad privada y la territorialidad indígena, que se al derecho a la vida, tal como he señalado.

En último término, el autor se refiere a las condiciones para la *extinción del derecho a la propiedad indígena*. A este respecto señala que este derecho permanecerá siempre que perdure la relación *íntima y única* que un Pueblo Indígena sostiene con su territorio, siempre que haya prácticas con fines culturales y espirituales (Martínez de Bringas, 2009b).

2.6. Nación y Plurinacionalidad: Pueblos Indígenas y Estado

He reseñado brevemente el proceso por el cual se ha reconocido a los grupos indígenas su categoría de *pueblo*. En ese proceso emergen las tensiones que este reconocimiento, así como el reconocimiento asociado de *autonomía*, con los Estados nacionales, básicamente en torno a la

soberanía y a unidad territorial supuestamente amenazadas, según arguyen las elites gobernantes. Ahora bien, la superación del obstáculo al reconocimiento que significa el paradigma del Estado-Nación, y que parecía ser generado por las reivindicaciones de la categoría de Pueblo Indígena, no fue concretada por una formulación alternativa de un Estado y muchos pueblos, sino un Estado y muchas naciones.

El concepto de *nación* es definido por Anderson como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana (Anderson, 1997, 23). Otros autores como Partha Chatterjee (2000) replican que esa definición siempre está atravesada por diversos sentidos asociados a diferentes proyectos políticos en tensión, propuestos por los distintos actores en la sociedad.

Las categorías de raza, etnia y nación contienen un nudo común. Todos son, como señalara oportunamente Immanuel Wallerstein, distintas formas de “pueblitud”, cuyas diferencias obedecen a las variadas condiciones históricas en que se fue presentando el “sistema-mundo” (Wallerstein, 1991). Todas estas categorías tienen en común los hechos de reproducirse por el uso en la vida cotidiana y de establecer distinciones entre categorías sociales. La diferencia entre estas tres categorías y la de clase social, es que esta última es objetiva y analítica, mientras que aquellas tres son a la vez objetivas y subjetivas, es decir, asumidas en la vida cotidiana.

El autor Carlos Mora-Ninci (1999) sugiere que el concepto de nación o nacionalidad indígena está asociado con los planteos del colonialismo interno. Según proponían teorías sociológicas críticas en los años 60, en las luchas de descolonización, sobre todo en Africa y Asia, el sujeto político que luchaba contra el colonialismo era la nación, de ahí la designación de *luchas de liberación nacional*. Por consiguiente, al interior de los nuevos Estados independientes, se conceptualizó la situación de subalternidad de los grupos étnicos como *colonialismo interno*, es decir, la reproducción de las relaciones de colonialidad entre actores del mismo Estado. A partir de allí, se adjudicaría a estos grupos subalternos la categoría de nación o nacionalidad. Esta concepción tiene la característica de sostener en algunos casos los reclamos por autonomía, territorio propio y autodeterminación.

En la actualidad, el término *nación* se utiliza, en ocasiones, para referirse a los Pueblos Indígenas. En algunos casos como Finlandia, Nueva Zelanda o Canadá, ésta es la forma en que se reconoce a los Pueblos Indígenas dentro del Estado. También es utilizada por algunos Pueblos Indígenas para reafirmar su derecho a la autonomía, el territorio y la autodeterminación, en países en que no reconocen estos derechos de dichos Pueblos Indígenas. Este uso de la expresión *nación indígena* por parte de las organizaciones indígenas, además, pretende enfatizar su carácter de sujetos políticos activos (Bengoa, 2003, n 27).

Catherine Walsh (2008) señala que en el ámbito internacional se entiende que *Estado Plurinacional* se refiere al reconocimiento político de la presencia y la coexistencia de diversas naciones o pueblos étnicos en el contexto de un país. Y por *nación* se entiende una comunidad histórica con territorio natal, y con lengua y cultura diferenciadas. La formación de un Estado Plurinacional también puede ser voluntaria o involuntaria, y puede no reconocerse la igualdad entre ellos. Según esta concepción, prácticamente todos los países en América Latina son plurinacionales.

Esta autora señala también que durante el proceso constituyente que llevó a la refundación del Estado ecuatoriano, y le dio el carácter de *Plurinacional*, esta designación estaba asociada al proyecto propuesto por las organizaciones indígenas. A esta propuesta se comentó que debía complementarse con políticas interculturales, de manera que se construyera una cohesión social ecuatoriana que vinculara lo indígena con el resto de los grupos sociales. El proceso se planteó como necesariamente doble. Como señala Walsh, “lo Plurinacional es algo por reconocer y lo intercultural es algo por construirse” (Walsh, 2008, 21).

Este proceso encuentra tres obstáculos, para la autora. *En primer lugar*, la colonialidad de las relaciones sociales que jerarquiza las categorías sociales según un criterio de razas, desde la conquista hasta la actualidad. *En segundo lugar*, la naturaleza excluyente del modelo estatal y de la sociedad ecuatoriana, sostenido sobre una estructura monocultural de instituciones y de intereses, donde el mestizaje es el discurso del poder hegemónico. Es este modelo impuesto a todos los grupos, el que genera polarización de la sociedad, en lugar de articular las diversas propuestas. *En tercer lugar*, la debilidad de la democracia solo puede contrarrestarse a través de la descolonización de la sociedad y del combate contra la desigualdad (Idem, 2008).

Allí, *plurinacional* no se entiende como simple reconocimiento de las diferencias y si no se transforman las relaciones. Tampoco alcanza con la descentralización o regionalización de estructuras estatales tradicionales. Lo *plurinacional* implica cuatro tareas. *La primera tarea* es reconfigurar el mapa político integrando la participación indígena, el pluralismo jurídico (distintos sistemas de justicia conviviendo) y reconocimiento de autonomías indígenas y jurisdiccionales. *La segunda tarea*, establecer canales de expresión al interior del Estado para las distintas nacionalidades o pueblos. Como ya señalé, Van Cott afirma que ésta es una de las condiciones para el éxito de las autonomías indígenas (González, 2010). *La tercera tarea*, articular las formas judiciales en igualdad de jerarquía. *La cuarta tarea*, construir la cohesión social dentro del Estado a través de la interculturalidad (Walsh, 2008).

La idea de *Buen Vivir* aparece en el escenario latinoamericano como una propuesta desde los Pueblos Indígenas para construir y pensar proyectos de vida colectiva acorde con sus valores y formas de vida, y de relación con la naturaleza. La importancia que cobra esta noción se debe a que se la contraponen a la noción de *desarrollo*.

La noción de desarrollo encuentra su origen, en el contexto de la guerra fría, en los organismos internacionales, como propuesta de modelo económico para los países del tercer mundo, y tiene un hito fundante en los acuerdos de Breton Woods a mitad del siglo XX. Estas propuestas de superación de la pobreza intentaron por un lado, generar nuevos mercados, necesarios para el capitalismo industrial en expansión (Emanuelli, 2005). Por otro lado, pretendían neutralizar los movimientos revolucionarios que comenzaron a proliferar en América Latina. En íntima relación con estas propuestas, se gestó un concepto de comunicación, desde corrientes funcionalista y positivista de la sociología y la psicología social norteamericana, que concibió a los medios masivos de comunicación como agentes integradores y constructores de la estructura social. De esta manera, *desarrollo* unía búsqueda de crecimiento económico acumulativo y planificado con educación y difusión de información. Esta fue la forma de *modernizar* y *occidentalizar* a los países *subdesarrollados* a través de la comunicación. La implementación de estas políticas y su fracaso dieron origen a su revisión, crítica, y a corrientes de pensamiento comunicacional y social latinoamericano.

Una de las contestaciones a las teorías del desarrollo proviene de la latinoamericana teoría de la dependencia. Estos trabajos señalan que la noción de desarrollo supone que habría un único camino para superar la pobreza, en el que unos países se encuentran retrasados respecto de los otros. Ese camino sería el que dictan los países industrializados de occidente. La teoría de la dependencia señala que el desarrollo encubre una concepción lineal y reduccionista de la historia, así como la relación de dependencia entre países centrales y periféricos, relación que explica la posición subordinada de unos y dominante de otros.

Gudynas y Acosta (2011) señalan que en la actual discusión entre *desarrollo* y *Buen Vivir* se emplean inmensas cantidades de energía en justificar la inviabilidad de las propuestas de desarrollo, cuando esa energía esa energía es necesaria para pensar y desarrollar alternativas.

Para estos autores, el concepto de *buen vivir* -*suma qamaña* en aymara, *sumak kawsay* en kichwa o *ñandereko* en guaraní- surge de sociedades históricamente marginadas, y aparece como una plataforma donde discutir las necesidades y propuestas de una nueva economía, así como problemáticas medioambientales.

Se trata de una idea en elaboración que busca recuperar la dimensión holística presente en muchas

tradiciones indígenas y criollas, y que está siendo reelaborada recientemente -en Bolivia, por intelectuales aymara-, como forma de cambiar radicalmente el eje economicista para abordar la vida colectiva, y el eje extractivista de relacionarse con la naturaleza.

Es necesario dejar atrás el mandato de Francis Bacon para las ciencias que fundamenta la noción de desarrollo, a la cual se pide que “torture a la Naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos...” (citado en Gudynas y Acosta, 2011, 81).

En este proceso de formulación no surge de un núcleo cerrado de sentidos, sino que comprende una complejidad en la que confluyen distintas visiones indígenas con un espíritu emparentado, donde distintos pueblos y culturas conciben el *buen vivir* con los matices que les aportan sus trayectorias y condiciones históricas como pueblo, así como su particular territorialidad y vinculación con la naturaleza. Por ejemplo, el *sumak kawsay* (kichwa o quichua) integra a la naturaleza al interior de la historia, no como fuerza productiva, sino como sujeto, como un miembro de la sociedad con derechos propios (Dávalos, 2008). Así, cobra nuevo sentido lo planteado por Xavier Albó: *buen vivir* se opone a *vivir mejor a costa de otros* (Gudynas y Acosta, 2011, 79).

A la vez, *buen vivir* integra nociones clásicas como *libertad, oportunidades, capacidades, justicia social*, etc. No se trata, como señalan algunos críticos, de un misticismo indigenista, sino de una formulación en proceso, intercultural, que se nutre también de otras tradiciones occidentales críticas de la modernidad dominante, como el biocentrismo, el feminismo y la crítica al desarrollo.

El diálogo intercultural que el *buen vivir* está desarrollando va encontrando algunas premisas acordadas. Son necesarios otra relación con la Naturaleza, la descolonización de los saberes, otra ética para asignar valor a las cosas, y abandonar la actitud y prerrogativa de instrumentalizar el entorno (Idem).

Javier Medina (2011) describe el concepto de *Suma Qamaña* (buen vivir en aymara), tal como se está trabajando en Bolivia, a la vez que señala que la superación de las propuestas desarrollistas y el modelo extractivista no vendrán solo de allí, sino de un diálogo entre las dos “civilizaciones”, occidente y amerindia.

Una comprensión más cabal de las implicaciones de sentido del *Suma Qamaña* requeriría un tratado sobre metafísica comparada aymara y occidental. Medina incursiona estos caminos, yo solo tomaré algunos elementos por razones de espacio. Digamos, sin embargo, que para el autor, la contraposición entre *Buen Vivir* y *desarrollo* plantea la pregunta ¿cuál es la diferencia entre occidente y amerindia?

Con el objetivo de esta contraposición, entre otras cuestiones, el autor señala algunos fundamentos de uno y otro pensamiento. Por un lado, el pensamiento occidental se construye sobre los principios

de identidad (cualquier ente es idéntico a sí mismo y distinto del resto), de no-contradicción (una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez en el mismo sentido) y de tercero excluido (una proposición solo puede ser verdadera o falsa, no hay tercera posibilidad).

Por otro lado, la metafísica andina se basa en el principio de *complementariedad* y en el principio de *tercero incluido*. El primero de ellos señala que dos términos opuestos se complementan en la relación contradictoria. Este principio fue también señalado por el físico Niels Bohr en torno a la complementariedad entre onda y partícula. El segundo principio, de *tercero incluido*, señala que en una relación de dos fuerzas contradictorias y equilibradas, en ciertas condiciones existe la potencialidad de la complementariedad, que puede dar a luz un tercer término contradictorio incluido en dicha relación. Este tercer término surge como interfase para procesar la contradicción y pasar a un nivel cualitativo superior (Medina, 2011).

Otra diferencia filosófica que señala Medina radica en que para la civilización amerindia un ente no puede existir en sí mismo como autónomo sino que “ya está siempre en relación” con otro. No es autosuficiente, no puede ser principio en sí mismo (p. 43), mientras que en el pensamiento occidental es todo lo contrario.

Medina señala que la expresión aymara *Suma Qamaña* tiene mejor traducción, no tanto como *buen vivir*, sino como “criar la vida”. Para la metafísica aymara, desde lo epistemológico, conocer es amar, y desde lo económico, trabajar es criar la vida.

En torno a esto, una de las perplejidades que las políticas de *desarrollo* producen a los aymara -en tanto substituto occidental del *buen vivir*- tiene que ver con que éste ignora la muerte. Entender lo que es la *Vida Buena* comienza indagando el significado de la muerte. En las culturas andinas, no se teme a la muerte porque se entiende como una transición a algo bello y agradable. “La vida comparte con la muerte”, está ligada e interconectada a ella (p. 45).

El *buen vivir* significa también el “cuidado y manejo de la especie”, que es de lo que se trata el arte de administrar para los aymara. El administrador aymara debe producir bienestar, cuidar de los animales, la agricultura, la familia, e incluso el físico y las pasiones de todos ellos, familia, plantas y animales. En este *cuidado* entra a tallar el principio económico de reciprocidad, que se opone al intercambio occidental y a la acumulación que este supone.

El trabajo, en el *Suma Qamaña*, tiene múltiples dimensiones cósmicas, está pautado ritualmente, representa una interacción holista, no solo con los materiales, las herramientas o los compañeros de trabajo. El trabajo, sobre todo los trabajos comunitarios, producen una atmósfera festiva, porque realimentan la *vida buena*. No es posible separar trabajo de vacaciones.

El *buen vivir* tiene su espacio cósmico en el ayllu (comunidad), que constituye una célula estatal. Implica la población, el territorio y la autoridad política que administra. Esta es la concepción de la autonomía indígena aymara, que por lo que vemos, también está unido al *buen vivir*.

Por esa razón y por las condiciones actuales de vida, se pregunta Medina, ¿qué ocurre con el *Suma Qamaña* en las ciudades? Éste debe ser repensado para esos contextos. Allí no existe contacto con el medioambiente, sino solo con el valor (dinero) y con uno de los territorios del *buen vivir* que es la familia. Las cualidades de la vida pasan a ser cantidades, y el trabajo es poco satisfactorio (Medina, 2011, 53).

Por el contrario, en occidente las fuentes de la *buena vida* son el Jardín del Edén y la ciudad griega. Allí el trabajo manual es una maldición o degrada. El modelo de estas utopías griegas y modernas, relatadas por Ernst Bloch en *El Principio Esperanza*, es necesario que el trabajo manual lo realicen los esclavos y las mujeres, luego las máquinas y el Tercer Mundo. Estas utopías consistieron en contar con tiempo libre para el ocio y a la expansión contemplativa del espíritu. Así la ciudad se opone al espacio bárbaro del campo y la agricultura, hombre se opone a naturaleza, y mente a cuerpo (Medina, 2011).

Medina señala que al interior de ambas civilizaciones existen formas de su opuesto, pero de forma subordinada. En occidente existen tendencias holísticas y ecológicas, y en amerindia existen pulsiones individualistas y reduccionistas. Y ambas civilizaciones deben fomentar sus opuestos para superar el capitalismo desarrollista. Farah y Vasapollo (2011) señalan que ni siquiera los mercados deben ser excluidos de este proceso, debido a que fueron ellos quienes sacaron del aislamiento del autoconsumo a las comunidades, y que las sociedades modernas integren relaciones más igualitarias.

En la Bolivia actual, como laboratorio privilegiado para esta experiencia, están activos los principios de reciprocidad y de intercambio, proveniente de ambas civilizaciones. Medina afirma que es necesario analizar cómo están funcionando de *facto* estos principios, saber cómo operan sus interfaces y desentrañar cómo diseñar la complementariedad de ambos principios económicos como política pública para los municipios, las distintas jurisdicciones, autonomías indígenas, etc. Es necesario crear estratégicamente territorios específicos y separados para uno y otro, ya que no pueden convivir reciprocidad y acumulación (Medina, 2011).

El desafío que el *Buen Vivir* tiene delante, señalan Farah y Vasapollo (2011), es invocar un nuevo tipo de vida en las condiciones actuales y globales. Por otra parte, desde occidente, propuestas como las “teorías del decrecimiento” tienen el desafío de articular lo individual con lo colectivo, lo

diverso cultural y económico, y revertir el mito del crecimiento permanente. La pregunta que se plantean los autores vincula *buen vivir* con su contexto de emergencia. Nociones como ésta han surgido en América Latina, pero también en otros lugares del mundo, en sociedades que transitan desde lo predominantemente agrario a las formas de vida moderna, donde el capitalismo no llegó a articular y subsumir completamente todas las formas sociales. ¿Es posible realizar formas de vida regidas por estas concepciones fuera de las estructuras sociales que les han dado a luz? ¿Es posible que se transformen en una orientación ética para una búsqueda de distintas corrientes provenientes de occidente? En el caso de la segunda pregunta, está presente la inquietud por la utilidad de estos conceptos en la dimensión estatal de una sociedad, en nuevas formas de participación democrática y en un nuevo patrón de desarrollo para dicha sociedad (Farah y Vasapollo, 2011).

En términos de experiencias sociales concretas, Gudynas y Acosta²⁰ señalan que las constituciones de Bolivia (2009) y Ecuador (2008) han integrado el concepto de *buen vivir* en sus recientes redacciones, aunque de distintas maneras. Revisar estas experiencias resulta valioso en la medida en que pretenden avanzar hacia concreciones del concepto.

En la Constitución de Ecuador, se reconoce el “derecho del Buen Vivir”, que se compone de alimentación, ambiente sano, agua, comunicación, educación, vivienda, salud, energía, etc. Estos componentes del derecho no están jerarquizados, por lo que se complementan y se necesitan para realizar el derecho del Buen Vivir. Allí se explica que el *Buen Vivir* requiere que las personas, los pueblos, las comunidades y las naciones gocen efectivamente de sus derechos y ejerzan responsabilidades en un marco intercultural y de convivencia armónica con la Naturaleza.

Por último, las estrategias de desarrollo son planteadas en íntima vinculación con el *buen vivir*, por ejemplo en su carácter necesariamente participativo.

La Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia presenta el *Buen Vivir* como un concepto base del Estado. Se trata de un principio ético-moral de la sociedad plural que pretende fomentar. Los principios correspondientes a distintos Pueblos Indígenas, *suma qamaña*, *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraci* (tierra sin mal), etc., están en igual jerarquía que principios de igualdad, inclusión, libertad, solidaridad, reciprocidad, equidad social y de género, justicia social, etc. El concepto aparece vinculado al ordenamiento económico del Estado al prever una pluralidad de mercados y circuitos económicos, con diversas lógicas, donde aparezcan valores como la solidaridad y la reciprocidad, propias de las economías indígenas (Gudynas y Acosta, 2011).

En ambas constituciones hay recuperación de saberes tradicionales e intención de visibilizarlos.

Las diferencias entre ambas formulaciones radican en que en el caso boliviano el *buen vivir* aparece

20 op. cit.

como principio fundante del Estado Plurinacional, aunque no como derechos, al estilo ecuatoriano. Estos valores fundamentales se presumen como el marco para desarrollar una sociedad plurinacional boliviana. En este caso es más fuerte la vinculación del concepto con lo plurinacional y multilingüe, y no con la Naturaleza, que está menos explícito (Idem). Es cierto que en 2010 se aprobó una ley reconociendo los derechos de la Madre Tierra Pachamama (Tortosa, 2010).

En el caso ecuatoriano, el *Buen Vivir* aparece en dos sentidos: como marco de los derechos y como la organización y ejecución de dichos derechos. Además cumple la función de contrapesar las estrategias de desarrollo. Aquí hay una contradicción, ya que el reciente Plan Nacional para el *Buen Vivir* plantea el extractivismo como medio para superar el extractivismo. Sin embargo, la formulación constitucional ofrece muchas posibilidades al ubicar la Naturaleza en el centro del *Buen Vivir* y como sujeto de derecho.

Síntesis

En este capítulo, he planteado un recorrido por las principales temáticas, derechos y luchas que atraviesan la cuestión indígena, y que permiten tener un panorama de aproximación a los derechos colectivos que los asisten, en la medida en que dichos derechos encuentran resistencia en ciertos sectores de occidente.

En pocas palabras, he señalado cómo se justifica la existencia de derechos colectivos y he mostrado los reconocimientos de derechos obtenidos por los Pueblos Indígenas en distintos niveles. También he argumentado que la autonomía es, a la vez, la prerrogativa de los Pueblos y la forma de reconocimiento de derechos que los Estados pueden y deben facilitarles, a pesar de la extorsiva excusa de la fragmentación territorial. He mostrado el recorrido de una de las demandas más importantes, que es a la vez una propuesta de interculturalidad: la EIB como propuesta pedagógica y política.

He señalado que la territorialidad y los territorios indígenas son condición necesaria para dicha autonomía, pero antes, para la subsistencia e integridad como pueblos y como individuos indígenas. Estos territorios están amenazados por intereses económicos y modelos productivos extractivos.

También he argumentado que lo (Pluri) nacional plantea pasar de la tolerancia a la interculturalidad a nivel estatal. Es decir, haría participar a los Pueblos Indígenas en la reformulación de las bases de los Estados actuales, como ocurre en Bolivia y Ecuador, y dejar de lado los modelos estatales monoculturales etnocéntricos, asociados a una única nación hegemónica, tal como los conocemos en la actualidad.

Por último, retomé la noción de *Buen Vivir* como ejemplo de concepción intercultural que intenta traducir contenidos entre occidente y culturas no modernas, que permitan plantearnos nuevas formas de co-habitación con nuestros semejantes y con nuestro planeta. Estas nuevas formas de habitar deben reemplazar al modelo económico y social que está depredando los territorios indígenas y el planeta en su conjunto.

La importancia de estos conceptos para una tesis sobre interpelación y reconocimiento, como procesos de comunicación/educación, radica en que la mayoría de las interpelaciones en nuestras sociedades van en el sentido de negar estas concepciones, que son las concepciones desde las que los sujetos indígenas ensayan sus reconocimientos. Conocer estas nociones resulta fundamental para complejizar nuestra percepción de dichos sujetos, entender mejor sus posibilidades de construir reconocimiento, pero además, nos da herramientas para pensar interpelaciones desde otros horizontes políticos, marcados por la interculturalidad. En definitiva posicionarnos mejor frente a los procesos de comunicación/educación que en la actualidad están formando los sujetos indígenas.



**Parte II – El trabajo
Sobre el Campo**

3. Metodología

Edgar Morín señala que el método es un camino que se ensaya, al mismo tiempo previsto y errante, para llegar a un fin pensado. Tomando a María Zambrano en torno al *método-camino*, señala que la metodología es la senda que se describe después de ser realizada. La experiencia precede a todo método, dice María Zambrano (Morín, Ciurana, Motta, 2002). La experiencia es *a priori* y el método, *a posteriori*. Sin embargo, en cierta experiencia, el método está presente y le da entidad. A pesar de la necesidad de un método, es también imprescindible cierta aventura para dicha experiencia, e incluso cierta perdición. Lo esencial de estos tiempos, señala Morín, es la capacidad de situarse en medio de la multiplicidad y la complejidad de la vida y destilar lo significativo (Idem).

Este apartado muestra, en algún sentido, que el método de esta investigación se fue ensayando hasta construir un camino, no exento de las incertidumbres propias de los encuentros interétnicos, con las revisiones y replanteos a que obliga realizar un proyecto en contextos como estos, con las agregadas dificultades y desafíos organizativos que presentan los mismos.

Si bien aquí se señala qué tipo de metodología y qué técnicas de recolección de datos se utilizaron, lo más importante aquí, es el relato de las decisiones que se fueron tomando para llegar hasta el “objetivo pensado”, y no una fundamentación teórica o descripción diseccionadora de recetas, procedimientos e instrumentos estandarizados que se hubieran utilizado.

Más bien se pretende dar cuenta de las condiciones en que fue realizado el trabajo y los desafíos éticos a los que me enfrentó, así como reflexionar sobre dichas condiciones.

La relación previa con las comunidades

Entre agosto de 2004 y julio de 2007 fui miembro del equipo del Programa de Educación Indígena de la ONG Asociada (Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana del Norte Argentino). Esta organización estuvo abocada desde su fundación en 1994, al acompañamiento del reclamo territorial de las comunidades del Pilcomayo salteño, así como de otros temas sociales y culturales en el resto del Chaco salteño. A raíz de este programa conviví ocho meses con los indígenas en dos

comunidades, aprendiendo la lengua wichí, y luego trabajé recorriendo las comunidades de esta zona y de la zona de Tartagal. Como miembro de Asociana, mi objetivo principal era la formación de alfabetizadores indígenas, elaboración de materiales y la promoción del alfabeto wichí acordado por las comunidades²¹. Pero también realicé acciones de comunicación y de colaboración con el reclamo territorial.

En julio de 2007 pasé a coordinar la Red de Comunicación Indígena que trabajó en cinco provincias del norte argentino, articulando producción y formación en comunicación de muchas organizaciones indígenas, entre ellas de las comunidades del Chaco salteño con que había trabajado anteriormente.

En ese sentido, el posicionamiento desde el que establezco las relaciones con los indígenas en la zona es favorable al reclamo territorial indígena y al desarrollo de la lengua wichí.

El compromiso ético

Entre las decisiones metodológicas tomadas se cuentan las medidas de respeto a las comunidades que participaron en la investigación, como parte de una postura ética de trabajo. También se detalla de qué manera se tiene en cuenta las diferencias de género a lo largo del análisis.

El respeto a las comunidades involucradas en esta investigación está demostrado en que este trabajo es una respuesta -y pretende ser un complemento- a un proceso participativo de consulta en cuya organización estuve involucrado, y que quedó sistematizado en el libro *La educación entre los wichí*, editado por Eduardo Pérez y Cristobal Wallis (2012). Aquella consulta a las comunidades de la misma zona respondía a uno de los reclamos históricos que constituyen su agenda: ¿cómo debe ser una educación que responda a sus intereses como pueblo indígena?

Para plantear mi proyecto de investigación, reflexioné sobre los resultados de aquella consulta, y observé que para contar con mejores elementos que permitieran tomar decisiones políticas, era necesario todavía saber cómo se están formando los jóvenes indígenas en la actualidad, cómo se está formando su subjetividad. En la medida en que este trabajo pretende ser un insumo necesario para los procesos que las comunidades están protagonizando, tengo el compromiso de hacer conocer los resultados a los actores pertinentes.

Sin embargo, el respeto por los entrevistados y sus opiniones sobre lo escrito por mí aquí no puede ser cumplido como deseara por diversas condiciones en las que se desarrolla esta investigación: En primer lugar, el tiempo que contempla la beca de doctorado y la imposibilidad económica de viajar

21 Este proceso de política lingüística está registrado en (Buliubasich, Drayson y de Berteá, 2004).

entre España y Salta las veces necesarias no permiten realizar talleres y conversar con los entrevistados antes de presentar el informe de investigación. Las condiciones de infraestructura en el Chaco salteño y las distancias idiomáticas, no hacen posible hacer esta tarea por medios electrónicos. Dados estos condicionantes, presentaré el informe sin contar con la validación de los entrevistados cambiando sus nombres, como recomienda Stake (1999).

En relación con la perspectiva de género, este trabajo no se ha construido sobre dicha base teórica, sin embargo, señala las diferencias de género a lo largo del análisis, cada vez que estas emergen a través de los distintos temas. Estas aparecen en relación con los consumos mediáticos, en relación con las interpelaciones entre pares, así como en la participación en el reclamo territorial. Pero también se señala el lugar central de la mujer en las relaciones de reciprocidad, que estructuran la organización comunitaria. Esta reciprocidad es la forma indígena característica del reconocimiento de la persona humana a través del cuidado.

Las condiciones de realización de la investigación

Las particularidades de esta tesis obedecen en buena parte a las condiciones del programa de becas Erasmus Mundus (M.o.E.), que hace posible la realización de esta investigación. Se trata de becas que cubren veintisiete meses de trabajo y no contemplaba inicialmente la posibilidad de realizar trabajo de campo en Argentina.

Esto significó un período inicial de incertidumbre en el cual elaboré distintos proyectos de tesis hasta que el programa resolvió aceptar la realización de trabajos de campo bajo las costas del becario. Estas fueron condiciones para la realización de un trabajo de campo breve en un territorio con más incertidumbres que la mayoría, dificultades climáticas, de aislamiento e infraestructura, así como mayor distancia lingüística y cultural. Dadas estas condiciones, luego del trabajo de campo, no fue posible reconfirmar informaciones incompletas u obtener alguna información necesaria en base a algún aspecto emergente durante el análisis, así como tampoco fue posible validar las interpretaciones con los sujetos involucrados.

Técnicas de recolección de datos y fuentes de información previa

La metodología de esta tesis se inscribe en la corriente de investigación cualitativa, y de corte

etnográfico.

Las técnicas de recolección de datos para la investigación fueron entrevistas en profundidad a jóvenes de las comunidades wichí del Chaco salteño, entrevistas cualitativas a dirigentes de dichas comunidades, observación y registro en cuaderno de bitácora.

Adicionalmente cuento con información que proviene de mi experiencia previa en la zona. Se trata de registros, que no fueron realizados en base a un diseño prefijado, pero que recogen mis vivencias entre las comunidades.

Además, cuento con mucha información que no he podido registrar en entrevistas y en diarios de campo, y la información que aportaré, aunque no provenga de una sistematización, se justificará en base a mi relación con las comunidades durante esos años en la zona.

Los registros propios serán citados en su momento y constan de:

- Notas de vocabulario wichí elaborado durante mis clases con Eduardo Pérez
- Registro de visitas sistemáticas con dirigentes de distintas comunidades como instancia de preparación de un proceso de formación de alfabetizadores comunitarios.
- Notas de campo de mi estancia de un mes en una comunidad muy retirada llamada Pozo el Mulato (N'owej Lhiley)
- Notas con cuestiones ilustrativas de la cultura wichí, de sus condiciones de vida y relacionamiento con otros grupos y actores, que surgen de observaciones y charlas ocasionales con indígenas, pobladores criollos y técnicos de terreno de organizaciones que trabajan en la zona.

Como fuente sistemática sí, cuento con el registro de la mencionada consulta a las comunidades wichí sobre la educación que desean, publicada por el Ministerio de Educación de la Nación Argentina. Mi participación allí, como señalé, fue en carácter de miembro del Programa de Educación Indígena de la Fundación ASOCIANA (Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana del Norte Argentino). Es importante mencionar que los encuentros se desarrollaron en lengua wichí, y que fueron transcritos en la misma lengua y luego traducidos; y que la publicación es bilingüe.

Adicionalmente se consultarán distintas publicaciones de investigadores y organizaciones que contienen observaciones y testimonios de los protagonistas y actores pertinentes.

Categorías del análisis

En función del conocimiento del medio -el Pilcomayo salteño- y de los registros con que contaba,

previamente al trabajo de campo elaboré categorías sobre las instancias, espacios, instituciones, prácticas y/o discursos que intervienen en la formación de los sujetos indígenas. Según mi concepción del contexto, los espacios de I-R activos allí son el espacio local, el espacio del Estado, el mundo de empleo rural y los medios de comunicación. Cada uno de ellos a la vez se descompone en una serie de espacios de I-R menores, tal como muestra la siguiente tabla.

1. Lo local
1.1. La organización reivindicativa (reclamo territorial)
1.2. La comunidad
1.2.1. La familia
1.2.2. Los pares
1.2.3. Las prácticas tradicionales de subsistencia (artesanía, pesca, monteada, etc)
1.2.4. Los relatos indígenas, las enseñanzas tradicionales (“de los antiguos”)
1.2.5. La relación con los espíritus
1.2.6. La iglesia indígena
1.3. Las relaciones interétnicas
1.3.1. Las relaciones con los jóvenes criollos
1.3.2. Los intercambios y observaciones en viajes a la ciudad (Tartagal)
2. El Estado
2.1. La escuela
2.2. Los planes sociales
3. Los medios masivos de comunicación
4. El mundo del empleo rural

Trabajo de Campo

El trabajo de campo planificado

El trabajo de campo se planificó para realizar entrevistas en profundidad a jóvenes indígenas wichí de comunidades del Pilcomayo, grupos de discusión con jóvenes, entrevistas cualitativas a informantes clave (dirigentes comunitarios) y observaciones.

La propuesta fue realizar entre 6 y 8 entrevistas en profundidad. Las comunidades seleccionadas fueron dos. Una de la zona de la ribera del río Pilcomayo (Cañaverl o San Miguel) y otra de la zona interna del bosque -comunidad de monte- (Pozo el Mulato). Este criterio de selección intenta balancear una distinción que también los mismos indígenas establecen en relación con lazos de parentesco, prácticas de subsistencia y dietas diferenciadas, pero que además tienen diferenciado acceso a servicios y vínculos sociales y económicos con la sociedad envolvente, etc. La comunidad

ribereña es elegida en virtud de su cercanía al pueblo de Santa Victoria Este, donde los jóvenes pueden acceder a un contacto más fluido con costumbres no indígenas, como, por ejemplo, asistir a una discoteca. En ambas comunidades he establecido vínculos durante la época en que trabajé en la zona (años 2004 a 2007). He visitado en numerosas ocasiones Cañaverl y San Miguel, y he realizado una estancia de un mes en Pozo el Mulato. Además propuse que entre los jóvenes entrevistados hubiera quienes estén escolarizados y quienes no, porque me parece significativa la diferencia de experiencias y de perspectivas sobre estas en uno y otro grupo de jóvenes.

La elección de la fecha para el viaje se debe a que en la zona de las comunidades los caminos son de tierra y se interrumpen frecuentemente durante la época de lluvias. Esta época concluye a fines de marzo o principios de abril, y comienza en el mes de octubre. Adicionalmente, los costos de pasaje de avión son sensiblemente menores entre marzo y junio. Por estas razones se eligió hacer el viaje entre el 17 de abril y el 19 de junio.

Un desafío que se contempló fue la participación de jóvenes mujeres en las entrevistas. Existe una resistencia a que las mujeres indígenas hablen con los hombres no indígenas, en especial, las mujeres que no han llegado a edades avanzadas. Esto puede deberse a prácticas instaladas de abuso hacia las mujeres indígenas por parte de hombres no indígenas. Esta cuestión intentó ser saldada a través de la metodología de grupo de discusión, donde la conversación no será individual.

Finalmente, ciertas dificultades encontradas durante el trabajo de campo llevaron a la decisión de descartar las actividades colectivas, así como reemplazar la comunidad de Pozo el Mulato por una más cercana de Pozo la China. Por un lado, fueron previstas las dificultades propias del lugar, como la falta de transporte público, las malas condiciones de los caminos y la falta de energía eléctrica en ciertas comunidades. Esto limitaba las posibilidades de registrar ciertos tipos de actividades. Por otro lado, sin embargo, se agregaron ciertas dificultades adicionales para la organización del trabajo de campo. Estas fueron consecuencia de 10 días de lluvias en período inusual, que hicieron imposible todo tipo de desplazamientos, pero también la negativa de los entrevistados a realizar las entrevistas, ya que no existe en las comunidades y ni en las viviendas de las familias lugar donde realizar entrevistas al resguardo de la lluvia.

Actividades efectivamente realizadas:

- Consulta Biblioteca de la Universidad Nacional de Salta, ciudad de Salta.
- Reunión con especialista Dra. Catalina Buliubasich, ciudad de Salta.
- Consulta Biblioteca especializada de Fundación Asociana, ciudad de Tartagal.
- Visita a cinco comunidades wichí (Santa María, Curvita, Cañaverl, San Luis y Pozo la China)
- Estancia en 2 comunidades wichí (Santa María y Pozo La China)

-Asistencia a la Asamblea de la Asociación de Comunidades Lhaka Honhat en la comunidad San Luis

-Observaciones etnográficas en 5 comunidades: 150 páginas de diario de campo

Entrevistas cualitativas realizadas:

Entrevistas a	Cantidad de entrevistados	Cantidad de encuentros	Cantidad de horas de grabación
Jóvenes wichí	10	24	Cesar: 1h56' Macario: 54' Elías: 1h27'29'' Enrique: 1h11'05'' Mario: 1h08'50'' Armando: 2h43' Patricia: 6h33' Federico: 4h48' Oscar: 3h3' Lina: 4h37' Total: 28h22'
Dirigentes wichí	3	4	Francisco 2h 54' Rogelio 2h 21' Pedro Lozano: 40' Total: 5h 55'
Otros/ entrevistas de referencia. (Joven especialista en lengua y escritura wichí, joven especialista en actividades tradicionales, joven militante, referente cultural)	3	5	Daniel: 3h 24' Negro Palma 34' Santiago 1h50' Ramón 1h35' Total: 6h 23'
Traducciones	1	3	1 h
Total			41h 40'

Es necesario señalar en relación con la distinción entre comunidades de monte y comunidades de río, que la intención tuvo que ver con balancear la muestra según un criterio importante que emerge de los sujetos, y que me permitiera tener otras visiones de los jóvenes wichí. Esta decisión dio sus frutos, ya que en algunos casos fue la opinión de los jóvenes del monte quienes, por contraste, iluminaron ciertas cuestiones. Sin embargo, en virtud de la metodología cualitativa, busqué la

profundidad antes que la representatividad. Es así que estos contrastes aparecen en el informe siempre puntualmente, y fueron señalados en cada caso. Pero no tuvieron relevancia suficiente para hacer distinciones generales en torno a interpelación y reconocimiento según tipo de comunidades.

Dificultades con las entrevistas

Más allá de las dificultades eventuales más o menos imprevisibles que un trabajo en contextos de este tipo debe enfrentar y enfrentó, aparecen una serie de dificultades que son propias de los contextos sociales informales, orales y de culturas populares. Se trata de dificultades de acceder al sentido de lo real para los sujetos, en este caso indígenas, una población de cultura oral, sin producción de escritura. En contextos como éstos se cuenta con materiales y corpus escurridizos, inasibles, propio de las culturas orales, tal como fue trabajado en los estudios sobre culturas populares. Tanto es así que algunos autores señalan la necesidad de investigar indirectamente las culturas populares a partir de las políticas e instituciones que los poderes hegemónicos construyeron para controlar y subordinar dichas culturas y grupos (Ginzburg, 2008).

Una de las posibilidades barajadas al planificar este trabajo fue realizar las entrevistas en lengua wichí, para lograr confianza, fluidez y mayor expresividad de los entrevistados. Sin embargo, por un lado, no creí que mi dominio de la lengua fuera suficiente, sobre todo para repreguntar en base a lo que fuera saliendo de la misma conversación.

Por otro lado, la asistencia de un traductor no fue posible, debido a que pocas personas dominan suficientemente el castellano, y cuentan con disposición y tiempo para dedicarse a un trabajo de campo intensivo en un período reducido. Adicionalmente, dicho trabajo de traducción debe ser remunerado, así como cubiertos los costos de alquiler o combustible para vehículos particulares. Por estas razones, y por tratarse de jóvenes que hablan mejor castellano que los adultos, decidí realizar las entrevistas en castellano.

Sin embargo, esta opción no resuelve la dificultad de un uso del castellano muy concreto, es decir, muy atado a las prácticas y poco dado a la descripción de pensamientos referentes a dichas prácticas. En realidad, se trata de una lógica de pensamiento, con sus propias estructuras narrativas, que entra en contradicción con las lógicas del discurso académico, o con algunas de las necesidades del formato de la entrevista.

En mi opinión, la distancia con el formato de entrevista constituyó uno de los principales obstáculos, en la comunidad de monte, para lograr una conversación fluida, en tanto forma de

comunicación estructurada, que necesita de supuestos compartidos. Ocurrió que suponían que se trataba de la consulta por un simple dato, o la ocasión para hacer una declaración al estilo de un sermón religioso, o también relatar, según la estructura tradicional, las actividades del monte. Las preguntas en ocasiones pretendían redireccionar los relatos, y en algunos casos los entrevistados parecían incómodos fuera de sus esquemas. Allí percibí una dificultad y un desafío para las prácticas investigativas, en relación con los propios límites para el acercamiento y comprensión del sentido para los sujetos.

A partir de estas dificultades, se ensayaron algunas estrategias para las entrevistas:

- Pedido de expresión en lengua wichí, si resultaba difícil expresarse en castellano, tratando de buscar generar confianza
- En Pozo la China, ante la permanente sensación de que no querían hablar más, recurría a preguntas sobre cuestiones concretas sobre su vida cotidiana, sobre el monte, la caza, etc.
- Silencio seguido de respuestas sugeridas. Explico aparte esta estrategia.
- Pedir que relaten alguna historia en base al tema conversado, dada la importancia de la práctica de la narración oral en las comunidades.
- Utilizar el término *respeto* en lugar de *reconocimiento*

Es necesario señalar que la transcripción de las entrevistas, al suprimir los silencios y tonos, y ante esta estrategia, dan la impresión de que se está sesgando la pregunta, y no se está dando espacio para la respuesta espontánea. En ciertos fragmentos de algunas entrevistas, el entrevistado se volvía reservado, y las respuestas a las preguntas no llegaban o tenían una extensión telegráfica. En esos momentos, la estrategia consistió en mantener silencios, en ocasiones, prolongados, para sugerir al entrevistado la expectativa de que desarrollara una respuesta. De esta forma se pretendía no interferir tan recurrentemente ante un entrevistado reticente, así como preservarse del peligro de que una repregunta desesperada o ansiosa confundiera al entrevistado o trastocara el -por momentos- escurridizo y débil flujo del habla. En no pocas ocasiones, llegada esta situación, no había tampoco así respuesta. Recién entonces, tras estos silencios, sugerí respuestas en forma de pregunta cerrada, agregando al final “¿o no?”. En ocasiones dejaba espacio entre la pregunta cerrada y su negativa para una respuesta tipo si/no. Por ejemplo: -¿Cómo son los regalos entre amigos? (no hay respuesta) -¿Se hacen regalos? -Sí -¿o no? Deseo aclarar que en casos como el del ejemplo anterior, respuestas de este tipo no fueron tomadas como respuestas válidas, a menos que siga una ampliación de la

misma. En algunas ocasiones, esta estrategia conseguía algo de información en donde parecía no haber respuesta.

Procedimiento de análisis de los datos

Andreu Abela, García-Nieto y Pérez Corbacho, siguiendo a Strauss y Corbin desde su *teoría fundamentada* sostienen que la metodología de análisis cualitativo se realiza para construir teoría, y que consta de tres etapas: la descripción de los datos, el ordenamiento conceptual de los mismos y la teorización. Este proceso que parece inductivista, lo es solo en parte. Los autores sostienen que el abordaje de los datos debe hacerse con teorías existentes, y solo luego de su análisis se podrá proponer una nueva teoría. Es importante aclarar que el tipo de teoría que, para Strauss y Corbin, una investigación puede producir, está en el plano de *teoría sustantiva*, una teoría específica para el campo para el que fue hecha la investigación. Este tipo de teoría se diferencia de la *teoría formal* que denominan “gran teoría”, y son necesarias muchas teorías sustantivas para construir una teoría formal (Andreu Abela *et al.*, 2007, 59).

En relación con lo anterior, es necesario señalar que en mi caso, abordo mi tema de trabajo con unas categorías propias, y que en el análisis de los datos surgen algunas categorías desde la visión de los actores sobre quienes investigo. Pero además, me encuentro con otras categorías que no emergen de los actores, pero que, a mi entender, entrañan un nudo de sentido. En este caso, se trata de categorías cuya síntesis es producto de este análisis. Es decir que procedo de manera diferente que la investigación antropológica clásica, la cual se propone trabajar únicamente las categorías que emergen de los contextos culturales donde se investiga.

La *descripción*, a la que se refieren Andreu Abela *et al.*, pretende presentar los hechos, en los escenarios en que ocurrieron, y la realización de los actores. En este punto, los autores indican que el analista no debe limitarse a describir, sino comprometerse en la interpretación de los datos para tales descripciones.

El ordenamiento conceptual es la organización de los datos según las categorías de análisis, sus propiedades y sus dimensiones. Este ordenamiento tiene sentido para la posterior teorización, donde los conceptos también tendrán sus propiedades y dimensiones.

Strauss y Corbin diferencian al informe etnográfico del ordenamiento conceptual. La distinción

consiste en el alcance del ordenamiento conceptual y su grado de teorización, ya que el interés de la etnografía está en describir las perspectivas y las acciones de los actores.

El teorizar consiste en la concepción de ideas a partir de los datos, y en su presentación de forma lógica, sistemática y explicativa. No se trata tanto de descubrimientos sino de explicar fenómenos.

Strauss y Corbin señalan que en el teorizar hay un doble movimiento de inducción, propia de la elaboración de conceptos, y de deducción, que supone establecer las hipótesis que vinculan los conceptos (Andreu Abela *et al.*, 2007, 60).

En ese sentido, y en función de las etapas que Andreu Abela *et al.* prevén para la investigación cualitativa, en este análisis no se hace una descripción sistemática de datos en la que se pretenda presentarlos separados de toda interpretación. En cambio, sí se realiza una organización conceptual de dichos datos en función de las categorías previstas. A partir de este ordenamiento, se procede a interpretar los datos y recién entonces se los presenta críticamente, conteniendo en cada categoría los nudos o categorías emergentes de dicha interpretación. En dicha presentación se intenta también integrar lo que Andreu Abela *et al.* denominan como etapa separada de teorización, recogiendo dichas elaboraciones en las conclusiones de cada capítulo y en las conclusiones generales. Según los autores recién mencionados, esta teorización se inserta en el plano de abstracción denominado *teoría sustantiva*.

Los autores mencionados señalan que el proceso de recolección de datos es diferente del muestreo en las metodologías cuantitativas, y lo denominan *muestreo teórico*. Según esta perspectiva, en el caso de las metodologías cualitativas, el muestreo no es predefinido a la llegada al campo, sino que además, es el mismo investigador quién va infiriendo el desarrollo teórico (sustantivo) de su investigación y redireccionando la búsqueda de nuevos datos a través de preguntas como ¿a quién debería entrevistar para profundizar esta cuestión emergente? (Andreu Abela *et al.*, 2007, 64).

En el caso de mi investigación, el margen de maniobra sobre los posibles entrevistados fue limitado, ya que pocos jóvenes wichí accedían a las entrevistas en las condiciones de duración que este análisis necesitaba. Sin embargo, este proceso de *muestreo teórico* fue importante en la integración de nuevas preguntas a los entrevistados con quienes ya estaba trabajando, así como a las entrevistas subsiguientes. Esto fue así ante la emergencia, por ejemplo, de la dimensión del consumo, no prevista antes del campo, pero que, una vez allí, se observó que afectaba a muchas personas -también jóvenes- wichí a partir de contar con dinero en efectivo proveniente de las pensiones por invalidez que se implantaron masivamente en Argentina²².

²² Esta categoría fue finalmente descartada, pero ejemplifica el procedimiento de muestreo teórico.

Análisis de los datos: operación con los conceptos de interpelación y reconocimiento

Lo que aquí explícito es el proceso intelectual que he seguido para analizar los fragmentos de entrevistas que ya habían sido categorizadas por espacios de I-R, y si bien insisto en conceptualizaciones teóricas, aquí solo tienen ese objetivo concreto.

Como forma de analizar los datos, señalé una serie de prácticas que los jóvenes realizan, y que a mi modo de ver constituyen formas de reconocimiento a ciertas interpelaciones. Estas prácticas son formas de reconocimiento, es decir, maneras en que se sienten aludidos, adhieren o asumen modelos propuestos (Huergo, 2005a, 12).

En segunda instancia, y en la medida de lo posible, reconstruí las interpelaciones que convocan a los jóvenes a realizar esas prácticas. En el caso particular del capítulo *Los Pares*, consideré interpelaciones ejercidas por otros jóvenes, aquellas en que las mismas fueran realizadas, representadas o personificadas -en calidad de emisarios- por otros jóvenes wichí.

Para reconstruir interpelaciones tuve en cuenta que, según Stuart Hall, éstas son discursos o prácticas que construyen lugares subjetivos e intentan que sean ocupados por nosotros. Stuart Hall trabaja sobre la interpelación a ubicarse en el lugar de “negro”, y las diferentes variantes que cada contexto social e histórico le imprimen al término. Además prevé que estas categorías sociales están acompañadas de una “cadena de connotaciones” (negro-flojo-resentido-habilidoso), que constituyen las características particulares del lugar social al que se refiere la interpelación (Hall, 1998, 216).

En nuestro caso esta interpelación se referirá a las categorías sociales de *indígena*, *wichí*, *joven wichí*, según corresponda el caso.

Hay que señalar que la forma particular en que las interpelaciones encontradas parecen actuar en el contexto analizado, se acerca más a definir la *cadena de connotaciones* de las que hablaba Stuart Hall, y no a definir una categoría como un todo. De esta manera, las interpelaciones precisan el sentido de, por ejemplo, *joven wichí*, refiriéndose a sus aspectos concretos. Dado el alcance de esta investigación, el análisis se centrará más en las “cadenas de connotaciones” de estas interpelaciones, intentando llenar de sentido dichas categorías sociales objeto de interpelación.

Por último, procedo a relacionar las formas de reconocimiento con la teoría sobre esta cuestión, de manera de intentar comprender cómo se construye conocimiento en cada caso particular.

Los capítulos finalmente desarrollados como análisis de datos responden a una selección entre las categorías elaboradas previamente al trabajo de campo, y detalladas en la tabla anteriormente²³.

Es así que una vez realizada la organización de los datos según estas categorías quedó claro el peso que cada una de las mismas, valorado solo en función del volumen de información obtenido.

Los capítulos que finalmente componen el análisis de los datos están entre los que surgieron como más relevantes desde el punto de vista del abordaje de esta investigación. De la larga lista de espacios de I-R presentes en la categorización realizada para abordar el trabajo de campo surgió un grupo de ellos sobre los que los entrevistados aportaron mayor cantidad de información. Es cierto que la cantidad de información no necesariamente es sinónimo de importancia cualitativa de dicha información. Sin embargo, da una referencia que permite priorizar con algún criterio ante el volumen de información disponible, y en cierto sentido reafirma las decisiones metodológicas en torno al recorte, en la medida en que coincide con la riqueza cualitativa encontrada al procesar los datos.

Es así que en cuanto al volumen de información obtenida de las entrevistas, los entrevistados se explayaron más, en primer lugar, en torno a la relación con sus pares, en segundo lugar, las experiencias de educación formal, en tercer lugar, los medios de comunicación. En cuarto lugar, se encuentran los relatos sobre las prácticas en el monte y el río, junto con las prácticas y relatos tradicionales (espiritualidad y tradición oral), así como las experiencias en torno a las iglesias locales. El reclamo territorial aparece recién en quinto lugar junto con otros temas.

Como se observa en la estructura de este trabajo, se ha decidido trabajar sobre los espacios de I-R que se configuran en relación con los pares, en relación con los medios de comunicación y en relación con el reclamo territorial. La cuestión en torno a la educación formal debió ser dejada de lado, para priorizar la realización de este trabajo según las condiciones y plazos a que está sujeta la beca que hace posible esta investigación.

El capítulo denominado *Otros espacios de I-R en lo local* incluye algunos aspectos sobre las prácticas en torno al monte y el río, así como alguna cuestión en torno a *la familia*. Ninguno de estos espacios de I-R había sido priorizado para integrar el análisis, a pesar de que el primero de ellos figura en cuarto lugar en volumen de información. Sin embargo, la decisión de incluirlos obedece al gran interés que finalmente mostraron, y a que originalmente habían sido caracterizados dentro de otros espacios de I-R que sí integran este trabajo. Solo luego de ser analizados mostraron su relación con los espacios de I-R en que finalmente se los ubicó.

Por último, la integración del reclamo territorial como espacio de I-R en este análisis obedece a la importancia que tiene para los Pueblos Indígenas la territorialidad, y con el motivo de explorar las

23 Subtítulo “Categorías de Análisis” en este capítulo.

razones por las que los jóvenes no se exhibieron sobre esta cuestión que se mostró central en la formación de sus subjetividades. Como señalé anteriormente, el criterio basado en el volumen de información no es concluyente sobre la importancia cualitativa de la información.

La vigilancia epistemológica

Tomando con cierta libertad esta idea de Bourdieu, quiero responder a una resistencia que he encontrado en España cuando se habla de Pueblos Indígenas. Esta resistencia señala que todo trabajo sobre Pueblos Indígenas o sectores populares en los que pueden encontrarse rasgos culturales diferentes a los de la modernidad occidental, corre el riesgo de caer en una mirada romántica o exotizante de los mismo. Esta resistencia tiene cierto asidero, por lo que mi respuesta consiste en explicitar una estrategia para conjurar dicho peligro. Podríamos decir que las visiones románticas y exotizantes consisten en alguna forma de cristalización de las culturas de dichos pueblos. El remedio para ello consiste en describir las condiciones históricas concretas en que dichas culturas se fueron formando. Aquí tomaré dos precauciones ejercidas sistemáticamente durante el análisis: en primer lugar, contemplar las relaciones de poder al interior de las comunidades y, en segundo lugar, describir el particular dinamismo con que se articulan elementos culturales que provienen de distintas matrices, así como la descripción concreta de los procesos político-culturales, sociales por los que llegó a la actualidad.

Además intentaré recuperar, en la medida del alcance de este trabajo, de qué tradiciones provienen los distintos rasgos culturales tratados, dando cuenta de procesos de hibridación cultural.

Es decir que es necesario señalar tanto las diferencias como reconocer las continuidades entre estos pueblos y las sociedades envolventes. Mi objetivo no es mostrar rasgos de una cultura que se hubiera “conservado” más allá de toda relación interétnica, y fuera inconmensurable con la modernidad occidental, aunque en algunas oportunidades esto se dé. Más bien se encuentra que muchos de los casos de reconocimiento presentados en esta investigación, puede decirse que también se presentan en nuestras sociedades no indígenas, y muchos de los rasgos culturales aquí descritos no son exclusivos de los wichí, sino que aparecen en sectores de las sociedades occidentalizadas. Sin embargo, es diferente la forma en que dichos elementos culturales entran en relación con otros locales y se lo circunscribe a espacios diversos. La riqueza de este trabajo pretende establecerse mostrando cómo esos elementos comunes pueden jugar de una manera diferente, o no, en este contexto cultural indígena.

Reflexiones sobre la relación de investigación: el reconocimiento con el investigador

Sergio Caggiano (2004) señala, desde los estudios de comunicación intercultural, que el rol del investigador debe necesariamente estar involucrado en la reflexión. El lugar que el investigador ocupa en la relación entre culturas debe ser objetivado e integrado a la interpretación. En los intercambios entre el investigador y los sujetos con los que interacciona, no se habla en vacío, sino que se sitúan los discursos en referencia a la sociedad que cada uno representa.

Quisiera reflexionar brevemente sobre el vínculo de investigación y las dificultades concretas que he encontrado. En primer lugar quiero señalar algunas inferencias sobre las razones que permitieron y obstruyeron el vínculo a través de la entrevista. En segundo lugar, quiero reflexionar sobre el lugar del investigador a partir de algunas anécdotas significativas ocurridas durante el trabajo de campo.

En relación con las entrevistas, ha habido gran dificultad para encontrar jóvenes diestros en las actividades tradicionales de subsistencia que accedieran a conversar. De los jóvenes varones entrevistados en las comunidades ribereñas, ninguno se muestra como un pescador, cazador, recolector diestro. Solo uno de ellos practica la pesca, si cuenta con compañeros que dominen dicha actividad.

Sin embargo, hay que establecer algunos matices. Uno de los entrevistados, es un joven que acostumbraba a buscar madera en el monte para realizar artesanías, no así otras prácticas de caza y recolección. En la actualidad, debido a problemas de salud no puede continuar yendo al monte. Este entrevistado no completó su educación primaria. Adjudico su disposición a ser entrevistado a su mayor edad, y su cercanía física y parental con un hombre muy importante entre los wichí, el coordinador de la Asociación de comunidades.

Otro entrevistado tampoco concluyó la escuela primaria. Aún así no aprendió a realizar prácticas económicas en el monte o el río, porque se dedicó a trabajar como jornalero o empleado en changas (trabajos temporarios puntuales) a instancias de su padre. En este caso, el empleo, y probablemente los viajes que por él realizaba a la ciudad, aparecen como espacio socializador en relación con los no indígenas. Pero además, en su caso, la entrevista en sí constituyó una experiencia formadora. Como él mismo señaló sorprendido, “es la primera vez que le cuento esas cosas a alguien que no conozco”.

En la comunidad de monte, la desconfianza que se debió superar para establecer una entrevista fue aún mayor. Sin embargo, la forma del vínculo tuvo cierta complejidad. En esta comunidad, no logré

hablar con mujeres, y casi no logro hablar con varones, cuyas entrevistas fueron breves. Todos ellos son expertos cazadores. El dominio del castellano es menor, así como el acceso a educación formal. El obstáculo mayor allí fue el formato entrevista, basado en preguntas y en una estructura diferente a la del relato propio.

En mi opinión, hay que establecer un vínculo entre la disposición a ser entrevistado y la educación formal, como experiencia de relacionamiento y acercamiento con los no indígenas. Pero más importante, tanto en el caso de estos jóvenes varones o mujeres, es entender el lugar que ocupan, no tanto en la sociedad wichí, si no más bien, el lugar subordinado que les toca en la sociedad chaqueña, es decir, en relación con los criollos y los no indígenas en general. La distancia, a veces, insalvable entre un joven o una mujer joven wichí para realizar una entrevista se debe a la subordinación a que son sometidos por la sociedad criolla.

En relación con el lugar concreto que me es asignado en las comunidades, se puede decir que me corresponde la categoría de criollo de ciudad. Muchos wichí establecen algunas diferencias con los criollos locales con quienes tienen una larga historia de conflictos, en ocasiones sangrientos. Me atrevo a decir que los wichí encuentran más similitudes entre la gente de las ciudades y los extranjeros, que a veces visitan la zona, que entre los argentinos de ciudad y pobladores no indígenas locales. En una ocasión escuché a un auxiliar docente indígena relatar las batallas locales por la independencia argentina a los niños indígenas en la escuela local como una batalla entre “los blancos y otros blancos (ahätäy iñhaj)”.

A la vez, se puede decir que dirigentes comunitarios me ubican en relación con mi tarea realizada en la zona, en parte debido a que son escasas las personas no indígenas que hablan la lengua wichí. Esta ubicación expresa una afinidad con los intereses indígenas, que sin embargo, no invalida las reservas de algunos por no ser indígena. En el caso de la mayoría de los jóvenes a quienes he entrevistado, no conocen mi trabajo en la zona. En una ocasión concreta durante el trabajo de campo percibí expresiones violentas hacia mí, por el hecho de ser criollo, de parte de jóvenes wichí que no sabían que yo entendía la lengua, en el contexto de un juego de voley. Así como también muestras de afecto por algunos otros entrevistados.

Para finalizar quisiera reflexionar sobre dos anécdotas que aportan elementos para caracterizar la relación entre los indígenas y el investigador.

La primera de ellas ocurrió en la puerta del boliche bailable, donde intenté registrar las prácticas de esparcimiento juvenil. Allí se encontraba un grupo de cuatro jóvenes que me reconocieron, se me acercaron efusivamente y me abrazaron. Uno de ellos me concedería luego una entrevista muy significativa. Los jóvenes se encontraban bebiendo y conversando. Hablaban todos a la vez con una

simpatía que no demostraron durante días previos ni posteriores. Otro de ellos contuvo al resto para que no se recargara demasiado sobre mí. La conversación pasaba por el significado de algunas palabras wichí. Finalmente, me pidieron dinero para comprar bebida. Creo que la expresión es *¿alep'altshenn'o?* La tradujeron como “¿me tenés lástima?”. Quizás podría traducirse mejor como “tener compasión”. Yo había escuchado la expresión referida a la bondad con que, según algunos wichí, los misioneros ingleses les habían tratado.

Desde mi cultura de clase media urbana, cuando trabajé en la zona, trataba de evitar esas situaciones -por demás comunes- todo lo posible. En aquella época, realizaba mi tarea convencido de la dimensión política de la misma. Y consideraba negativa la práctica clientelar de los “punteros políticos”, basada en la concesión ocasional y discrecional de recursos. Con reflexiones pendientes sobre la cuestión, intentaba heroicamente establecer vínculos de simetría, en los que a mi modo de ver no cabía el pedir y el dar dinero.

Si el pedido de dinero era para comprar bebidas, esto tenía condimentos adicionales, ya que los dirigentes adultos hablaban frecuentemente sobre los problemas de la bebida alcohólica, y había habido intercambios con los comerciantes criollos del pueblo para prohibir su venta. Desde mi rol comprometido con “la causa indígena” hubiera sido contradictorio.

Así que el pedido de dinero para comprar bebidas me interpeló desde estos esquemas, por lo que pregunté a estos jóvenes si “tener lástima” no era algo negativo. Es posible que también estuviera tratando de llevar la cuestión hacia otro lugar. La respuesta fue contundente: “No, es bueno, quiere decir que sos buenito, si te ven y dicen (de vos) *hip'altshenno*, es que sos buenito con nosotros (los wichí)... que me das algo, así es para nosotros”. A lo que ingenuamente pregunté si no podíamos ser amigos sin dar dinero. La conversación siguió un poco más, pero el final fue que se apartaron de mí, y al día siguiente, dos de ellos me saludaron fríamente (Diario de Campo I, p. 56-58).

Mis lecturas no habían sido suficientemente incorporadas para moverme del lugar desde el que había establecido anteriormente mi relación con la gente de la zona. Mi perspectiva debía variar hacia una cercanía de la visión de los jóvenes, es decir que debía tomar distancia de las posturas de los no indígenas y de los adultos indígenas. Percibí las rigideces con que me acerqué al contexto cultural ajeno, aún contando con buen conocimiento del mismo. Es decir que estas rigideces perduran si no se explicitan los propios esquemas culturales, y se reflexiona sobre su puesta en juego, pero también perduraron, en mi caso, porque el desafío a reemplazar dichos esquemas me generó incertidumbre.

Más allá de ello, lo que emerge claramente de la anécdota son dos visiones culturales de relacionamiento. En mi caso, una visión occidental de las relaciones basada en la simetría y la autonomía entre los individuos. En el caso de los jóvenes wichí, en mi opinión, estaba jugando la asimetría que instaura la práctica del don y la reciprocidad indígena, aunque coloque al otro en

lugar de autoridad, tal como lo señalan los autores trabajados en esta investigación (Palmer, 2005; Ricoeur, 2005).

La segunda anécdota ocurrió en ocasión de mi estancia en la comunidad del monte Pozo La China. Allí, instalé mi carpa cerca de la casa de mi contacto local, el referente que apoya el reclamo territorial. Otros no lo apoyan. Luego de hacer varios intentos para conseguir entrevistas había visitado a los tres grupos familiares que forman la comunidad.

Trataré de sintetizar los avatares, pero luego de haberme instalado en ese lugar de la comunidad y de haber hablado con algunas personas de las distintas familias, ya había elementos en la comunidad para la proliferación de hipótesis y relatos sobre mi identidad y mis objetivos allí, y que dan cuenta de la distancia cultural que se presenta ante el intento de comprender la perspectiva indígena. Algunos comentarios jocosos o exagerados decían que no me darían una entrevista ante la posibilidad de que yo fuera un chamán que devora niños. Otros comentarios hacían referencia al rumor de que una familia indígena enfrentada con el reclamo territorial y vinculada con el poder político de la zona amenazó con llamar a la policía para que me retire de la comunidad porque no habían autorizado la presencia de miembros de Asociana. La recuperación de este rumor como una muestra del posicionamiento político que ciertos sectores de la comunidad otorgan al investigador, lejos de ser un problema para la “objetividad” de un estudio, entraña riquísimas posibilidades para el conocimiento de las relaciones internas y externas de los distintos grupos de las comunidades.

Sin embargo, la anécdota que deseo señalar surge luego de la evidente resistencia de los jóvenes para acceder a entrevistas. Conversando con el cacique junto a quien me había ubicado, surge que la gente tiene miedo de hablar conmigo. Que piensan que me ha mandado el ejército, argentino o inglés, para reclutar jóvenes para una guerra. Que esa es la razón por la que yo buscaba hablar con jóvenes, en lugar de hablar con adultos, normalmente consultados por antropólogos y actores sociales de distintos tipos. El hombre no sabe precisar para qué guerra (Diario de campo II, 45 y 46).

Hay que tener en cuenta que a principios de 2012, unos meses antes y durante el trabajo de campo, se generó tensión en la relación diplomática entre Argentina y Gran Bretaña por la soberanía de las Islas Malvinas, aunque el riesgo de conflicto armado no tenía ningún asidero. Más tarde una entrevistada me comentó que hay gente wichí que tiene miedo de otra guerra por Malvinas y de perder sus hijos allí, debido a las noticias de la televisión, aunque algunos jóvenes no lo toman en serio. También hay que recordar que la guerra de Malvinas generó, en 1982, la salida de Argentina de los últimos misioneros ingleses que fueron muy importantes en la vida de las comunidades de la zona. Un anciano de Cañaverl criticó a los misioneros porque habrían dicho que se iban porque “venía el fin del mundo”, cuando en realidad se trataba de una guerra (Diario de Campo II, p. 63).

No me fue posible saber si hubo combatientes argentinos wichí en Malvinas, aunque siempre se comentó de la participación de jóvenes de zonas alejadas. Sin embargo, si no cedemos a la tentación paternalista de colocar estos emergentes en el plano de la ignorancia y de la irracionalidad, está claro que hay una memoria histórica jugando un papel en la construcción de relatos, procesados a través de mediaciones propias de la experiencia indígena, con referencias a estructuras específicas de la oralidad.

Esta experiencia me produjo gran insatisfacción por comprender que mis objetivos de investigación resultaban enormemente distantes para las percepciones de las comunidades. Y en sentido más amplio, las dificultades que esto entraña para construir procesos de interculturalidad, es decir, me parecieron inconmensurables los objetivos e intereses indígenas en relación con los de no indígenas que “llegamos” con propuestas o proyectos que pretendemos que sean de interés colectivo.

En términos de lo que sostiene Caggiano (2004), la necesidad de contemplar en la investigación las categorías sociales que el investigador representa para los entrevistados, alcanza en este caso el paroxismo de la complejidad de las relaciones interétnicas, que merece un estudio particular, pero que de una manera inesperada inserta en la relación entre sociedad indígena y no indígena las cuestiones del nacionalismo como interpelación del Estado argentino, la presencia de Iglesia Anglicana, ONG y otros actores, así como la guerra, que también es un tema de la memoria histórica en la relación de los wichí con dicho Estado, aunque también con otros pueblos. En relación con la guerra, como sostiene Braunstein (2008) la organización política de los Pueblos Indígenas chaqueños, que en parte lucha por ser reconocida a través del reclamo territorial, fue destruida con las derrotas militares a manos de españoles y criollos.

4. Contextos y procesos en el Chaco salteño

En este capítulo aportaré información que permita al lector componer una imagen estructural de la región del Chaco salteño, en la que se encuentra el territorio (lotes fiscales²⁴ 55 y 15) en el que se sitúa esta investigación. Se trata del municipio de Santa Victoria Este (SVE), Departamento Rivadavia, Provincia de Salta. También me referiré a esta zona como cuenca salteña del río Pilcomayo, o Pilcomayo salteño.

Este capítulo tendrá un tramo histórico, donde se establecen las relaciones locales con el proceso de conformación del Estado argentino, así como los procesos económicos que afectan la zona. Describiré el proceso de urbanización de la población indígena asociada con el avance de la *frontera agrícola* sobre los bosques nativos. Luego me detendré en la situación educativa de la población wichí, mencionaré brevemente el conflicto territorial y la historia del reclamo que lleva adelante la Asociación Lhaka Honhat. Por último compondré un marco histórico acotado para establecer relaciones con las trayectorias de vida de los entrevistados en este trabajo.



Mapa tomado de Carrasco y Zimmerman (2006).

24 La expresión “lotes fiscales” refiere a tierras de propiedad estatal, en este caso del Estado de la Provincia de Salta.

Las primeras relaciones con el blanco y la conformación del Estado argentino

Los autores Buliubasich y Rodríguez (2009), a quienes seguiré en este apartado histórico, señalan que durante la colonia, el Chaco no suscitó interés para los españoles debido a que no encontraban poblaciones asentadas y que practicaran la agricultura, ni riquezas minerales.

Sin embargo, desde fines del siglo XVI, se fue dando una incipiente infiltración del territorio chaqueño por algunas incursiones de actores no indígenas de distintos tipos, cada uno con distintos intereses. Misioneros, comerciantes, pero también pequeños ganaderos, llamados criollos, al amparo de las tropas. Este contacto con el blanco, por lo tanto, no fue homogéneo.

Luego de la colonia, los procesos de contacto y conflicto con los no indígenas obedecieron a los procesos por los cuales se fue conformando el Estado argentino, y que fueron definiendo los distintos intereses sobre estas tierras.

La revolución de independencia tuvo un ideario liberal que integraba al indígena, lo concebía como víctima de la explotación colonial española y como las raíces del movimiento americanista descolonizador.

Pero luego de las guerras de independencia, durante el período del Gobernador Rosas, la guerra civil fue la manifestación de distintos proyectos de país y de modelos económicos: los unitarios defendían los intereses de las élites de Buenos Aires, los federales defendían el proyecto de las provincias, que es la forma de organización política que subsiste hasta hoy. En este período comienzan las primeras incursiones militares contra los indígenas de la Pampa y la Patagonia, con quienes anteriormente se comerciaba. Estas campañas fueron llevadas adelante por el General Roca. Con la derrota de Rosas en la batalla de Pavón, asume Urquiza y se consolida el modelo agroexportador, decididamente capitalista, denominado de “Organización Nacional”. Hasta mediados del siglo XIX, la mirada sobre el Chaco y los indígenas fue productivista. Las incursiones militares de esta época eran financiadas por las élites norteañas, dedicadas mayormente a las plantaciones y procesamiento de caña de azúcar, que necesitaban mano de obra indígena (Buliubasich y Rodríguez, 2009, 25).

Además, en este período se considera a extranjeros e indígenas como externos al Estado en formación. Tal es así que la Constitución Nacional de 1853 otorga facultades al Congreso de la nación para establecer tratados con grupos indígenas. Pero unas décadas después, se colocó a los indígenas en la contradictoria situación según la cual habían nacido en territorio formalmente argentino, pero resultaban incompatibles, en tanto eran considerados *salvajes*, con el modelo civilizatorio hegemónico. Por esa razón se discutió en el Congreso de la Nación si debería considerárseles “ciudadanos de segunda categoría”, “menores de edad”, “nacionales pero no ciudadanos” o “argentinos rebeldes” (Gordillo, 2006, 174).

Con la presidencia de Roca y la llamada generación del 80, se coloca otro cimiento del edificio estatal y se consolida la matriz de la sociedad argentina moderna. En 1884, el Congreso Nacional ordena la ocupación territorial del Chaco, esta vez financiada por el Estado, tarea que se da por cumplida en la segunda década del siglo XX. Este proyecto representó el ascenso definitivo de las élites pampeanas y santafesinas, vinculadas a la agroexportación, y el descenso de las élites provinciales y norteñas, estas últimas dedicadas al algodón y la caña de azúcar (Trincheró, 2000).

En la zona pampeana, donde la guerra fue de exterminio, se la denominó “Conquista del Desierto”. Allí, se ambicionaban las tierras para la agricultura y el control del territorio por las posibilidades de conflicto con Chile. En la zona chaqueña, por el contrario, el interés estaba en la captación y asentamiento forzados de mano de obra para los obreros, los ingenios de caña de azúcar y el algodón (Gordillo, 2006).

Aunque en lo concreto, la derrota militar del indio significó disponibilidad de mano de obra para la región chaqueña y aledañas, la generación del 80 inicia la guerra contra el indio negando su utilidad para las labores agrícolas. Roca se refería a los indígenas chaqueños como “holgazanes y estúpidos” a los que había que reemplazar con los indios pampas. Se trató de una estrategia de consolidación de un Estado basado en el ejército y en el dominio del territorio. Los discursos oficiales justificaban esta guerra con conceptos sobre los indígenas como indómitos e incompatibles con el proyecto de país triunfante (Trincheró, 2000).

Ideológicamente, triunfa la fórmula *civilización o barbarie*, sobre la que Domingo F. Sarmiento instauró un sistema de educación pública, pero se extendió a todo el proyecto de país. Una visión de neto corte occidental, universalista, cientificista, laica, homogeneizadora, eurocéntrica, deculturadora y etnogenésica (Tedesco, 1982; Oslak, 1997 y otros.) que descarta al indio como integrante del país en formación. Lo demoniza y lo presenta como símbolo de atraso y como obstáculo para todo posible “progreso” de Argentina.

A diferencia de lo ocurrido en otros países, la escuela pública alcanza una gran penetración hasta los rincones más lejanos del país y es un agente fundamental en la destrucción de las culturas indígenas. En el mismo sentido operó el “Servicio Militar Obligatorio”. Así se van configurando las condiciones que justificaron el exterminio de estos pueblos, que sufrieron en las últimas décadas del siglo XIX un muy notable derrumbe de su población, y el arrinconamiento territorial de los



Fuente: Silva (1997)

sobrevivientes (Buliubasich y Rodríguez, 2009).

En la misma línea, un decreto presidencial del año 1900 ordena que solo se deben cantar la primera y la última estrofa del Himno Nacional Argentino que había sido aprobado por la Asamblea General de 1813, excluyendo así, entre otras cosas, los fragmentos que valoraban a los indígenas como integrantes legítimos del proyecto de nación en ciernes, acorde con los ideales libertarios de la Revolución de Independencia.

Debido al contacto con los no indígenas, y las condiciones en que estos se dieron, al igual que ocurrió en otros países, se produjo una gran merma en su población a principios del siglo XX. Esta gran merma en su número es adjudicada por Buliubasich y Rodríguez a la combinación de tres factores. La guerra, las enfermedades y la destrucción de sus medios de vida y de la organización social. Estos autores entienden que la separación interpuesta entre los indígenas y su medio de vida fue un objetivo estratégico para poder someterlos al régimen de explotación de mano de obra.

Algunos de aquellos factores determinan aún hoy las pésimas condiciones de vida de estas comunidades. En primer lugar, el arrinconamiento territorial a zonas inhóspitas de las provincias de Salta y Formosa con motivo de las sucesivas incursiones militares, que a su vez generaron miedo y desconfianza ante los no indígenas. En segundo lugar, la ocupación de sus tierras, y en tercer lugar, la degradación de su hábitat. Este último fenómeno es también consecuencia del segundo, en la medida en que buena parte de las tierras ocupadas, lo fue por la introducción de ganado, el sobre pastoreo del monte, y el consecuente desplazamiento de otros animales silvestres que se quedaron sin alimento. Otra razón de la degradación del medio ambiente se debe a la explotación de amplias variedades boscosas para obrajes y carbonerías (Idem).

El interés de esta reseña histórica radica en poner en relación la situación de los pueblos y territorios indígenas chaqueños con la conformación del Estado argentino y una de sus dimensiones centrales, su territorialización. Sin embargo, mencionaré muy brevemente la postura del Estado argentino frente a los Pueblos Indígenas, tal como los señalan Gordillo y Hirsch (2010).

El siglo XX

Ya a mediados del siglo XX, el período de los primeros gobiernos peronistas (1946-1955) sostuvo un discurso inclusivo en relación con los Pueblos Indígenas. El sujeto político peronista se compuso mayoritariamente de trabajadores descendientes de indígenas que migraron a las ciudades. Este régimen lanzó, por primera vez, campañas masivas de emisión de documentos de identidad, que

permitieron a los indígenas votar. De la misma forma, la instauración del Estatuto del Peón Rural reguló las condiciones de trabajo, aboliendo los frecuentes abusos que sufrían los trabajadores rurales indígenas y no indígenas. Sin embargo, la movilización indígena más destacada de la época, “el Malón de la Paz”, fue ignorada en sus demandas de titularización de tierras.

Luego del golpe militar que derrocara a Perón, en 1955, y hasta 1973, se sucedieron dictaduras con algunos breves interregnos democráticos. En ese período se abolieron las instituciones de atención al indígena creadas por Perón, aunque se realizó un Censo Nacional Indígena en 1966-68. Más allá de las falencias que el censo tuvo, fue el primer intento de hacer visible la presencia indígena.

Ya en la dictadura militar, entre 1976 y 1983, se retomaron antiguos discursos sobre el *indio salvaje*, e incluso se reivindicó el papel de las campañas militares sobre territorios indígenas. Consecuentemente, se operó una represión sobre organizaciones indígenas que habían surgido al calor de la agitación política entre los años 1966 y 1983, y alentadas por la oposición política y armada a las dictaduras durante ese período. Esta represión generó la disolución de las organizaciones indígenas que se habían construido, y quedó solamente la Asociación Indígena de la República Argentina, formada en 1975 por dirigentes desvinculados de comunidades rurales, y que se centró en reivindicaciones culturales y no políticas.

La vuelta a la democracia fue la época del florecimiento de los derechos humanos, y generó una batería de normas sobre derechos indígenas a nivel nacional y en las respectivas provincias. En Salta, el caudillo peronista Roberto Romero, gobernador de ese período, con “estilo campechano de populismo rural”, y Fausto Machuca, que había sido maestro rural en el Departamento Rivadavia fueron los protagonistas de tejer los vínculos con los votantes, que necesitaba la democracia para sostenerse (Carrasco, 2008).

En 1994, se reformó la Constitución de la Nación, integrando el artículo 75, inciso 17, así como el Convenio 169 de la OIT con rango constitucional. Se trata de una victoria política importante, ya que estas herramientas legales hoy permiten argumentar en el plano interno acorde a derecho indígena internacional. Y muestra la incidencia de las organizaciones indígenas.

Para la reglamentación de dichos derechos y las formas en que se debían implementar esas políticas se desarrolló el Programa de Participación de Pueblos Indígenas.

El Programa de Participación de Pueblos Indígenas

El Programa de Participación de Pueblos Indígenas (PPI) fue un proyecto de movilización a nivel nacional para consultar a la mayor cantidad posible de miembros de Pueblos Indígenas sobre cuáles

debían ser las formas de reglamentación y aplicación del artículo 75 inc. 17, sobre derechos indígenas, de la Constitución argentina reformada en 1994. Según señala Morita Carrasco (1997), esta iniciativa fue posible debido a las gestiones del Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA), de la Iglesia Católica de Argentina. Estas gestiones fueron realizadas ante el Estado argentino, y se obtuvo financiación desde la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación.

El proyecto fue diseñado por la Asesoría Jurídica de ENDEPA y fue suscrito por la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA). Entre junio de 1996 y setiembre de 1997 se realizaron encuentros de discusión en cinco distintos niveles: comunitario, zonal, provincial, regional y un foro nacional. La dinámica de los encuentros consistía en trabajos en grupo, donde se discutían los problemas comunes, se realizaban diagnósticos sobre las causas de dichos problemas, y luego se elaboraban demandas y propuestas. Este proceso de participación fue compartido entre dirigentes indígenas, asesores, promotores y profesionales comprometidos con la realidad indígena. Como surge de lo anterior, el papel de ENDEPA y su Asesoría Jurídica fue muy importante. Las múltiples visiones indígenas y no indígenas sobre un proceso de protagonismo indígena de estas características, sobre el tipo de alianzas que debía establecer, y sobre cuál fue el rol de los asesores es detallado por Carrasco (1997).

Sin embargo, la importancia de esta iniciativa fue la posibilidad de que dirigentes y miembros de comunidades indígenas de todo el país contaran con una plataforma de discusión, identificando problemas comunes, que permitió construir una pertenencia indígena más allá del propio Pueblo, marcada por la subordinación de que históricamente fueron objeto por parte de los no indígenas, donde el “ser diferentes” fue el núcleo de identificación común (Carrasco, 1997).

La conformación de la identidad nacional argentina y sus otros

Es importante señalar brevemente la particularidad de la formación de identidad luego de haber esbozado el proceso de formación del Estado argentino.

El Estado en formación necesitó un nacionalismo para configurar la nación en ciernes, con ciertos parámetros específicos, como señalaron Balibar y Wallerstein (1991). Así como otros países de América que se presentaron como países de inmigración, Argentina utilizó la metáfora del “crisol de razas”. Como señalan Briones (2008) y Segato (2007) esta metáfora fue utilizada también por EE. UU. y Brasil, aunque de maneras diferentes.

Dos fenómenos históricos mencionados anteriormente hacen a la relación de esta metáfora con los Pueblos Indígenas en Argentina. *En primer lugar*, la fórmula ideológica fundacional de *civilización*

o *barbarie*, erigida por Domingo F. Sarmiento y la generación del 37, como lema de un proyecto civilizador para una nación moderna y europeizada. Esta expresión distinguió los sujetos que podían ser educados para transformarse en ciudadanos modernos y “productivos”, y aquellos que eran incompatibles con la civilización. Para Sarmiento la *barbarie* tenía situación concreta en todo lo que tuviera que ver con la campaña, opuesto a la ciudad como lugar de la civilización. La campaña estaba compuesta primero por indios y gauchos, y luego por los Caudillos de las Provincias del “interior”.

En segundo lugar, la *Campaña del Desierto*, como consecuencia militar de la fórmula ideológica anterior para territorializar el Estado en consolidación. Se trataba de las guerras contra el indio, pero también de la designación de *desierto* para los territorios indígenas, que necesitaban de la colonización europea, según el lema de Juan Bautista Alberdi “gobernar es poblar”, como ocurrió en el Chaco (Bustamante, 2006).

La formación de alteridades en Argentina asumió las cualidades de la homogeneidad blanca y europea, a diferencia del mosaico norteamericano, que integró lo “negro” -así como otras marcas racializadas- como componente de dicha identidad. Argentina buscó diferenciarse también, y en tanto país blanco y europeizado, de otros países de América Latina, que se plantearon como mestizos. La versión dominante del “crisol de razas” dice que si los mexicanos vienen de los aztecas y los peruanos, de los incas, los argentinos vienen de los barcos. Además, este venir de los barcos excluye a los descendientes de los esclavos, cuya presencia en Argentina es invisibilizada (Briones, 2008).

Por estas razones, el “crisol de razas” solo opera entre descendientes de europeos, ejerciendo una discriminación de cualquier peculiaridad étnica, para construir una “europeitud” genérica. Hubo que dejar de ser italiano, polaco o español para ser argentino (Segato, 2007).

Esta particular configuración de la identidad nacional supone la marcación y construcción de los *otros* de la nación hegemónica. Una de estas marcas tiene que ver con las relaciones entre marcación étnica y explotación económica de grupos subordinados. En estos casos se trata de una racialización de sectores populares como “subordinados tolerables”, ya que no deben ser excluidos completamente debido a la necesidad que tiene la hegemonía de una masa crítica de subalternos. Así, la designación despectiva de “cabecita negra” -que designa al sujeto peronista que migró a la ciudad- ha permitido explicar estructuras de clase sin perturbar la estructura de “blanquitud” de toda la nación, ni las promesas de movilidad social ascendente como país de inmigración y progreso. Sin embargo, esta categoría social no deja de resultar vergonzante para la hegemonía argentina en la medida en que los sujetos así marcados muestran rasgos indígena y afrodescendientes, así como inadecuaciones políticas, culturales, estéticas, etc.

Otra característica de distinción, para regular el acceso o exclusión en la argentinidad, tiene que ver

con lo extranjero. Es así que se establecieron distinciones y mecanismos para devolver migrantes europeos sospechados de anarquistas o comunistas, que introducían “elementos extranjeros” en la idiosincrasia nacional. De la misma forma, los conflictivos y numerosos Mapuche son señalados como chilenos, frente a los “verdaderos indígenas de la Patagonia”, los Tehuelches, que están siempre al borde de la extinción (Briones, 2008). También en el caso de los wichí, en ocasión de las negociaciones por el territorio indígena del Pilcomayo salteño, los pobladores criollos y las autoridades provinciales compartían la percepción sobre los indígenas como extranjeros debido a que hablan otra lengua, tienen otra religión (anglicana frente a católica) y no iban a la escuela (Carrasco, 2009).

Procesos económicos y modelo productivo en la región.

El modelo productivo que desde los últimos años del siglo XX se instaló en la región latinoamericana y en Argentina fue denominado por Maristela Svampa (2013) como *Consenso de los Comoditties*. Se trata de un nuevo régimen económico y político-ideológico, en el cual los gobiernos regionales rediscuten ciertos rasgos del neoliberalismo, generando mecanismos de redistribución de riquezas, pero no se pone en discusión -y se da por consensuado- que el motor económico de estos modelos se basa en la exportación de bienes de poca o ninguna elaboración industrial, cuyos precios, demanda y disponibilidad son fijados internacionalmente. Claramente, Svampa designa así el período actual para colocar el fenómeno en el mismo plano del *Consenso de Washington*, que sostuvo el modelo de capitalismo financiero y de servicios que primó en la región hasta finales del siglo XX.

Svampa designa este modelo como neodesarrollista y extractivista, al que diferencia del desarrollismo productivista que se basaba en el desarrollo industrial para la producción de bienes de valor agregado. Esta versión del neodesarrollismo consiste en la expansión de megaproyectos de extracción, control y exportación de bienes naturales por parte de grandes empresas transnacionales, y genera una reprimarización de las economías de América Latina. Se trata de un modelo que genera crecimiento económico en base a ventajas comparativas de estos países para la producción de bienes de exportación, y está sostenido por el alza de los precios internacionales de alimentos y materias primarias. Pero por otro lado genera nuevas desigualdades, conflictos sociales, culturales y ambientales (Svampa, 2013).

La exportación de materias agrícola-ganaderas no es nada nuevo en la región, ya que constituyó todo un imaginario sobre la Argentina del primer centenario. Sin embargo, en épocas

contemporáneas, ya a comienzos de los noventa, Eduardo Santos avizoraba una integración de América Latina a los mercados mundiales a través de la producción de materias primas con las siguientes características:

“... la creciente influencia del capital trasnacional, la dependencia del mercado mundial y la necesidad de operar en mercados cada vez más competitivos...” (citado en Reboratti, 2010, 64).

En la Argentina, este modelo está caracterizado, sobre todo por grandes proyectos de megaminería a cielo abierto, hidrocarburos y por los agronegocios representados en la soja (soya). Estos procesos vienen acompañados de una pérdida en la soberanía alimentaria, en la medida en que la soja desplaza multiplicidad de producciones de alimentos necesarios localmente. Pero también en la medida en que los monocultivos degradan los suelos, en especial los cultivos con semillas transgénicas fumigadas con glifosato. Adicionalmente, las presiones por ampliar esta producción está generando el avance de la *frontera agropecuaria* sobre los bosques nativos donde viven pequeños campesinos y Pueblos Indígenas. En los territorios donde estos proyectos productivos desembarcan, destruyen las economías regionales y la biodiversidad, y genera peligrosos procesos de concentración de la propiedad de la tierra (Svampa, 2013).

Características eco sociales del Chaco salteño y consecuencias del modelo extractivo.

El Chaco salteño está ubicado en la ecoregión denominada Gran Chaco americano, considerado la segunda ecoregión sudamericana, luego de la Amazonía. El Gran Chaco es una llanura boscosa, que solía combinarse con pastizales, y que abarca desde el centro-norte de Argentina -60% de su superficie-, pasando por el este de Paraguay y hasta el sur de Bolivia, tal como muestra el mapa adjunto²⁵.

El Chaco salteño limita al occidente con la selva pedemontana, donde se dan variedades de mayor altura que en el Chaco seco. Se denomina a ese ecosistema, selva de transición entre el bosque chaqueño y las Yungas. La zona del Pilcomayo salteño es la parte del Chaco semiárido argentino junto al límite con Bolivia y Paraguay, y que



²⁵ Tomado de Leake (2008) p.12.

limita al este con la provincia de Formosa. Con temperaturas que pueden superar los 48° C, se denomina polo calorífico de Sudamerica. Las lluvias conforman un régimen que va de los 700 a los 300 mm al año, y producen cierto exceso de agua en la época lluviosa (octubre/marzo) y cierto déficit durante el resto del año, con época de sequía entre mayo y septiembre (Arenas, 2003; Leake, 2008; Buliubasich y Rodriguez, s/f).

En esta región del país se han introducido centenares de miles de hectáreas a la producción agrícola, a partir del desmonte de bosques nativos chaqueños. En Salta, la tasa de deforestación es la más acelerada de todo el país, a la vez que la tasa promedio de Argentina resulta 6 veces más alta que el promedio mundial. En la década de los noventa, la soja, como el producto de mayor volumen en la provincia de Salta, pasó de 135 mil hectáreas a 330 mil (Leake, 2008).

El siguiente cuadro muestra cómo se incorporaron al nuevo régimen de acumulación un cuarto de millón de hectáreas solo en los departamentos de Anta y Gral. San Martín. Más del doble, solo en una década²⁶.

Total de superficie implantada en Dptos de Anta y Gral San Martín				
Departamento	1988	2002	Nueva superficie	Dif %
Anta	119.539,4	302.595,5	183.056,1	153,1
General San Martín	45.626,5	90.500,4	44.873,9	98,4
Total	165.165,9	393.095,9	227.930,0	

Fuente: CNA 1988 y 2002²⁷

Si tomamos en cuenta el cultivo de la soja notamos que la superficie utilizada se triplicó, correspondiéndole el 75% de este crecimiento a los departamentos de referencia (Yudi, 2009).

El siguiente cuadro muestra que si tomamos la superficie todavía no desmontada, solo de las unidades productivas que tienen límites definidos, nos damos con que la provincia ha perdido entre los dos censos un millón y medio de hectareas (41%) de bosques y los departamentos analizados han aportado más de medio millón de hectáreas en esa pérdida.

Montes y Bosques espontáneos en EAPs con límites definidos				
	1988	2002	Diferencia	%
Total Provincial	3.718.943,3	2.190.922,2	1.528.021,1	-41,1
Anta	984.533,7	650.691,1	333.842,6	-33,9
San Martín	559.558,0	372.956,6	186.601,4	-33,3
Anta y S. Martín			520.444,0	

Fuente: CNA 1988 y 2002²⁸

²⁶ Solo se consideran los departamentos de Anta y San Martín. Los censos agropecuarios 1988 y 2002 resultan poco confiables y a veces incoherentes para el departamento de Rivadavia.

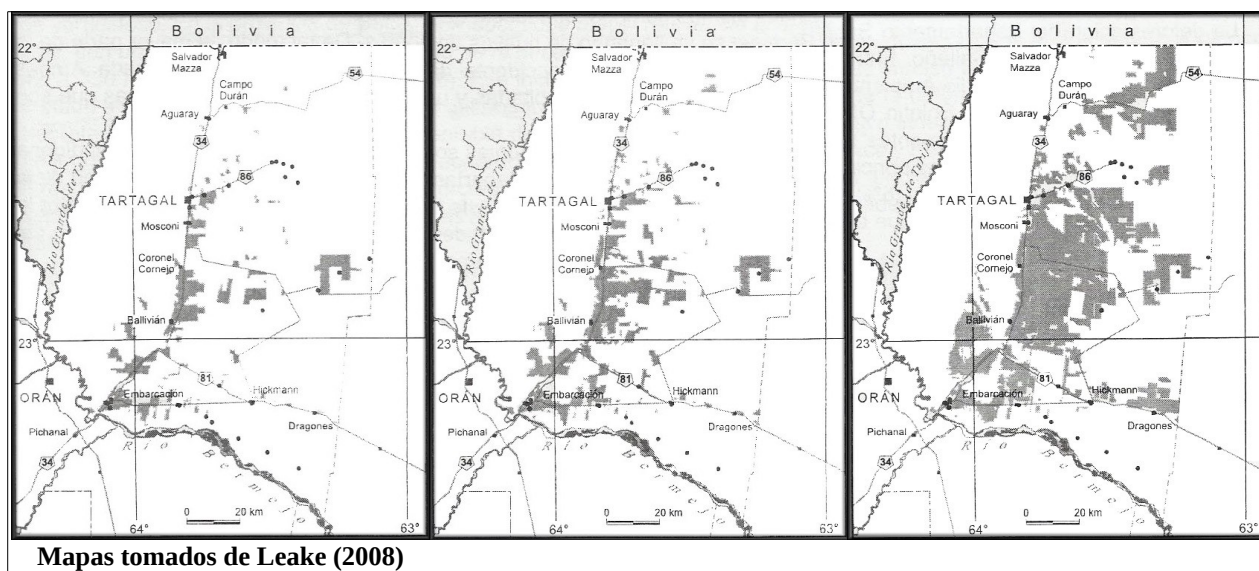
²⁷ Citado en Yudi, op. cit.

Como señalé, en Salta, la tasa de deforestación es la más acelerada de todo el país, a la vez que la tasa promedio de Argentina resulta 6 veces más alta que el promedio mundial (Leake, 2008). El cuadro siguiente muestra las cifras.

Habilitación de desmontes Chaco Salteño. 2002-2007. En hectáreas				
Año	Departamentos			Total
	Anta	Gral. San Martín	Rivadavia	
2002	13.571	7.982		21.553
2003	45.698	8.274	600	54.572
2004	50.633	32.594	621	83.848
2005	100.029	58.759		158.788
2006	72.235	30.006	577	102.818
2007	255.673	130.980	119.971	506.624
Total	537.839	268.594	121.769	928.203

Fuente: Secretaría de Política Ambiental. Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable

Los mapas a continuación provienen de imágenes satelitales que muestran las superficies de bosques nativos que se encontraban desmontadas respectivamente en los años 1986, 1996 y 2008.



Consecuencias del modelo de desarrollo

Como principal consecuencia de la deforestación y agroindustria extensiva, distintos autores señalan la influencia negativa sobre la soberanía alimentaria y los derechos al uso de la tierra de los sectores más vulnerables. De hecho, en el norte argentino, donde la superficie cultivada aumentó en un 70%, no variaron los niveles satisfacción de necesidades básicas (NBI). Esto se debe a que la renta producida por la soja es apropiada de forma muy concentrada, y en general por agentes de otras regiones (Leake, 2008).

Adicionalmente, la pérdida de masas de bosques nativos significa la pérdida de bienes y servicios que estos prestan a la sociedad. Estos consisten, por ejemplo, en funciones biológicas como regulaciones del clima, protección del suelo, además de las culturales y recreativas. Los productores que desmontan los bosques no cuentan en los costos las pérdidas de servicios prestados por los dichos bosques a la sociedad. De manera que toda la sociedad argentina está financiando a los productores de soja. Lo mismo ocurre con los nutrientes que con la soja, como monocultivo, se extrae del suelo y se exporta. En el año 2003, solo reponer la extracción de nitrógeno y de fósforo con fertilizantes comerciales hubiera tenido un costo de 910 millones de dólares (Subsecretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable, 2008).

Comparativamente, los Censos de población y vivienda de 1991 y 2001 nos muestran:

- Que a pesar de las grandes transformaciones productivas, la cantidad de empleados en el

sector privado, que es el impulsor de las mismas, no ha variado en términos absolutos, a pesar que la población activa ha crecido 29% entre los censos. Por el contrario en 2001 el empleo en este sector representa un 7% menos que en 1991.

- Tampoco la expansión de la frontera agropecuaria reactivó el trabajo informal o por cuenta propia que también es menor en todos los departamentos. Los trabajadores por cuenta propia en donde están registrados generalmente en estas regiones campesinos, indígenas y algunos peones rurales fueron menos en 2001 que en 1991.
- Se pasa de una desocupación de entre 5 y 6%, a otra que ronda el 30% en 2001.

Bachmann *et al.* (2007) señalan que las formas de tenencia y uso de la tierra resultan en una causa de presión sobre el ecosistema en relación al nivel de importancia y la forma en que se desempeña cada uno de los actores involucrados. Es también fuente de conflictos sociales en la región.

- Latifundistas: son propietarios de tierras privadas con unidades extensas. Se dedican sobre todo a la ganadería vacuna. También se da la producción forestal, en general realizada por arrendatarios asociados a industriales de la madera que se encargan de su procesamiento y venta a gran escala.
- Grandes empresarios extrarregionales: compran o toman tierras y las desmontan para cultivo casi predominantemente de la soja. Con creciente protagonismo desde la década de 1990.
- Los productores familiares capitalizados: unidades agropecuarias que producen para el mercado, con recursos que les permiten obtener beneficios menores a los obtenidos por empresas. El mismo grupo familiar trabaja la tierra como forma de ahorrar en salarios. Los sistemas son variados, desde monocultivos que dependen del precio de la variedad a sembrar, hasta sistemas mixtos.
- Pequeños productores: se trata de un grupo heterogéneo, la forma de tenencia es muy variable: arrendamiento, aparcería, ocupante fiscal o propietarios con títulos. Poseen baja disponibilidad de recursos, capital y tecnología, la mano de obra es familiar. Los sistemas productivos son de subsistencia (quedando fuera el cultivo de soja), con venta de excedentes a los mercados locales, muy diversos, con producción mixta, ganadera, agrícola y forestal.
- Comunidades aborígenes: son los primeros habitantes de la región. Las tierras son en general de una extensión muy limitada y de poca productividad. En general sin titulación de tierras, por lo que son frecuentemente expulsados.

De las formas de tenencia y uso de la tierra mencionadas, son los grandes empresarios extrarregionales los que impulsan los cambios en el modelo productivo actual. En su caso, algunos

autores señalan que en el actual ciclo de la soja, a diferencia de la renta agrícola tradicional basada en el latifundio, no importa tanto la propiedad como el usufructo de la tierra (Slutzky, 2006). Para el año 2000, el 60% de la soja se plantaba en tierras arrendadas (Reboratti, 2010).

Urbanización de la población indígena y campesina

Estas transformaciones resultan en un grado de urbanización creciente en aquellos departamentos en el que la frontera agropecuaria se encuentra más avanzada. Por ejemplo en el departamento de Orán, corazón de la industria azucarera de la provincia desde principio de siglo, casi el 79,5 % de la población indígena se encuentra en las ciudades.

En las décadas de 1980 y 1990, la transformación por la expansión de la frontera agrícola llegó al departamento San Martín. Allí, en 2001, casi la mitad de la población indígena se encontraba en las ciudades.

Por el contrario en el departamento de Rivadavia en donde hasta la actualidad la frontera agropecuaria ha avanzado menos, o lo ha hecho en los lugares menos poblados, la mayor parte de la población indígena se encuentra todavía en el monte.

Población	Indígena	Indígena	Indígena	Población	Población total
	Dto Oran	Dto San Martin	Dto Rivadavia	Indígena total	
Urbano	11.195	11.197	916	23.835	259.300
>=2000	75,9%	47,7%	8,7%	48,6%	76,2%
Rural agrupada	598	7.515	3.182	11.386	32.639
<a 2000	4,2%	32%	30,3%	23,2%	9,6%
Rural dispersa	2.287	4.744	6.412	13.811	48.505
	16,2%	20,2%	61%	28,2%	14,2%
Total	14.080	23.456	10.510	49.035	340.444
	100%	100%	100%	100%	100%

Fuente: Censo Nacional de Población Hogares y Vivienda 2001

El avance de la frontera agropecuaria va expulsando de sus territorios a las poblaciones indígenas y campesina, y las deposita en los márgenes de las ciudades cercanas, desprovistos de sus estrategias tradicionales de subsistencia y de anteriores ocupaciones como mano de obra agrícola, que les

otorgaban cierta autonomía. En esas condiciones de máxima vulnerabilidad, les queda solo un mercado de trabajo temporario y la asistencia social.

La Ley nacional de suspensión de desalojos N° 26.160 constituyó un avance para los derechos territoriales de las comunidades aborígenes, debido a que contribuyó a poner en la escena pública los desalojos que vienen sufriendo las comunidades, como vulneración a dichos derechos. Esta ley dispuso la suspensión de desalojos, pero puso muchos requisitos para que una comunidad certifique posesión. Además, no provee muchos elementos para que las comunidades se defiendan de la expulsión progresiva operada por los alambrados de las grandes fincas. A pesar del avance que significa, esta ley no permite restituir territorios perdidos, sino solo protegerse de desalojos futuros (Buliubasich y Gonzalez, 2009).

Pobreza y situación socioeconómica

Los índices de NBI (necesidades básicas insatisfechas) del Chaco Salteño son superiores al promedio salteño.

Provincia	Total de Hogares Particulares	Hogares con NBI (2001)	
		Total	% de Hogares
Total del país	8.562.875	1.410.876	16,5
Salta	178.069	60.421	33,9

Otra manifestación de las condiciones de vida de buena parte de la población chaqueña se encuentra en el elevado riesgo de contraer la enfermedad conocida como *Mal de Chagas*²⁹. Existe una correlación entre el porcentaje de hogares con presencia de vinchuca y el porcentaje de población con Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), que viven en viviendas precarias. El Gran Chaco es hábitat de la vinchuca, principal trasmisor de esta enfermedad, que se aloja en la paja o la caña de los techos de las casas de los habitantes chaqueños.

²⁹ El **Mal de Chagas** se detecta por simple análisis de sangre. El porcentaje de mortalidad en el Chagas varía del 1% al 5%. Es un factor importante de mortalidad infantil. Es causa del 50% de muerte cardíaca. (Maldonado, 2005, citado en Yudi, 2009).

El chagas, así como otras enfermedades endémicas instaladas en la población wichí adquirieron gran visibilidad local a partir de el otorgamiento masivo de pensiones por incapacidad, incluso a jóvenes indígenas de la zona. Esta y otras situaciones han hecho expresar, en 1992, a Rigoberta Menchú, indígena Quiché y premio Nobel de la Paz, que “estos son los indígenas más pobres de la tierra” (Carrasco, 2009, 171).

Situación educativa entre los wichí

Datos del Ministerio de Educación de la Provincia de Salta del año 2004 señalan, para el departamento vecino a SVE -San Martín-, que la matrícula de nivel inicial era 4561, con un 32 % de niños indígenas. Para nivel EGB 1 y EGB 2, los niños indígenas descienden al 25 %. Para EGB 3, al 11 % y para Polimodal (escuela media) solo al 5 % (Serrudo, 2006). Para el conjunto del pueblo wichí en Argentina, según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI, 2004-2005) señala que el 48,3 % tiene estudios primarios incompletos, que el 16,2 % alcanzó el primario completo, que el 8,6 % tiene estudios secundarios incompletos y que solo el 3,2 % alcanzó estudios secundarios completos o más.

Esta situación genera un descontento en las familias wichí con la educación escolar que es recurrentemente expresado:

“[Los resultados en las escuelas] nos desalientan, somos mayoría de wichí, pero son siempre criollos los que terminan y tienen mejores notas. Además hace falta educación sobre cómo cuidar la salud. Otro tema es el mal comportamiento de los jóvenes, hay aborto, alcoholismo, violencia” (Rufino Altamirano, Alto la Sierra, 2005)³⁰.

La visión muy difundida entre los maestros del Chaco salteño es resumida bastante bien por la frase “El problema del fracaso es la falta del castellano”. Este imaginario docente es retratado por James Cummins para referirse a las percepciones de muchos docentes de EUs que trabajan con minorías lingüísticas, y creen que el bilingüismo de los niños -la identificación con su grupo a partir de la propia lengua- detiene la integración a la sociedad mayoritaria. Eso los hace pensar que la solución consiste en erradicar la primera lengua. Esta hipótesis se ha denominado Modelo Proficiencia Subyacente Separada, y supone que hay un solo espacio para la lengua en el cerebro, y que la primera lengua quita lugar a la lengua oficial (Cummins, 1981).

³⁰ Registro personal

Esta visión es la de muchos maestros del Pilcomayo, y encuentra fundamentos adicionales en los procesos históricos autóctonos. Como señalan Buliubasich y Rodriguez (1999), en la zona chaqueña de Argentina, se han dado procesos propios de la imposición de un poder político, es decir, la imposición de una lengua. Desde la Conquista de América, pero en esta zona, sobre todo con la conformación del Estado argentino, la relación del castellano con las lenguas indígenas es una muestra de ello. Así como los pobladores criollos, el sistema escolar asume en sus orígenes -muchas veces hasta la fecha- como propia, la misión civilizatoria que asoció la unidad nacional con la homogeneidad lingüística y cultural. Esta visión etnocéntrica no se abandonó con los ideales democráticos de igualdad ante la ley, presente en buena parte de la legislación actual argentina. Las políticas abordadas desde estos principios profundizaron las desigualdades sociales y culturales, al tratar a todos por igual sin comprender las diferencias sociales y culturales, y que muestran la necesidad de políticas compensatorias, por lo menos mientras persistan las actuales condiciones de desigualdad.

En este sentido, como señala un documento del Consejo Federal de Educación (2010), la mayor vitalidad de las lenguas indígenas se da donde es mayor el analfabetismo, y por el contrario, donde la población indígena logra alfabetizarse, los porcentajes de uso y comprensión de la lengua materna indígena rondan el 2%³¹. Esto hace suponer las graves consecuencias del desarraigo para la vitalidad de las lenguas indígenas, pero también hace pensar en la responsabilidad del sistema educativo de perfil castellanizador.

Buliubasich y Rodriguez (1999) no ven en el sistema educativo, ni en los ámbitos políticos con competencias, una conciencia clara de la complejidad específica del tema ante comunidades indígenas de tradición ágrafa y ante lenguas con estructuras gramaticales no emparentadas con las lenguas indoeuropeas. Y resumen la situación de los auxiliares bilingües de la siguiente forma: Aquellos que cumplen una función docente, solo traducen a la lengua indígena lo que el maestro desea transmitir a los niños. No existe material adecuado de enseñanza bilingüe y/o bicultural al alcance de los docentes. Los agentes involucrados no reciben capacitación necesaria (Idem). Si bien más recientemente se pueden encontrar algunas modificaciones de esta situación, como la creación en 2010 del trayecto de formación de docentes en EIB en SVE y otras localidades con gran cantidad de población indígena en la provincia de Salta, la EIB no ha permeado el sistema educativo provincial.

Adicionalmente, la falta de adecuación de la educación escolar en esta zona se basa en que se exige al niño indígena un esfuerzo de abstracción triplicado, que hace ver a los jóvenes wichí que han

31 Este dato corresponde a la población Qom asentada en los márgenes de la ciudad de Buenos Aires.

logrado alfabetizarse como milagros de la inteligencia. En primer lugar, la abstracción por aprendizaje de la escritura, necesaria para integrar el significante gráfico al símbolo convencional lingüístico. En segundo lugar, es necesaria la abstracción que implica incorporar un símbolo oral en otra lengua. Por último, se requiere una abstracción para incorporar significados nuevos en la segunda lengua que no están presentes en la lengua materna. Por lo general, estas tres cargas a la vez son las que se imponen al niño indígena en la enseñanza del castellano. Este es uno de los principales causantes del desgranamiento escolar (Buliubasich y Rodriguez, 1999, 221).

Adriana Serrudo describe ciertos conflictos que se presentan entre la forma de educación wichí y la forma de educación escolar. En primer lugar, una diferencia epistemológica. Se da una epistemología que podemos llamar escolar -pero que procede de la razón moderna y científica-, que compartimentaliza el conocimiento en disciplinas. En el caso en que puedan integrarse contenidos indígenas, la valoración de esos conocimientos, su jerarquización dentro de la cultura indígena y en relación con la cultura hegemónica entra en conflicto con el sentido que tienen en su contexto. Cuando se le pide al auxiliar bilingüe que “sistematice” su “cultura”, el contenido cultural que es ingresado a la escuela sufre un tratamiento según la *epistemología escolar* que lo coloca en el lugar de “costumbre”, los relatos tradicionales pasan a ser “cuentos y leyendas”, y su lengua es colocada en el lugar de “dialecto” con la subvaloración y prejuicios que ello conlleva. Este procesamiento de los contenidos puede generar conflictos con las comunidades que no valoran todos los elementos culturales de la misma manera, y cambiarles el contexto y el uso conlleva a veces aberraciones morales, infracción de tabúes, etc. (Serrudo, 2006, 47).

En segundo lugar, la forma normativa de la escuela -que busca “inculcar normas”-, y de la educación occidental en general, entra en conflicto con la flexibilidad de la educación wichí. Serrudo retoma a Bellone:

“El niño wichí nunca es coaccionado para que aprenda alguna norma de comportamiento, los padres nunca acuden a intimidaciones para que realice alguna acción (...) En la sociedad mataka el niño se ve sometido en menor medida a las presiones sociales” (citado en Serrudo, 2006, 48).

El análisis de Buliubasich y Rodriguez, y lo señalado por Serrudo, un tiempo después, en el mismo sentido, es bastante acertado todavía hoy.

Como señala Juan Carlos Tedesco, la Ley de Educación Nacional, sancionada en 2006, significa un avance en el camino de reparación histórica en la medida que establece la Educación Intercultural Bilingüe como una modalidad del sistema educativo argentino. El Ministerio de Educación de la

Nación ha trabajado para dar visibilidad a la situación de desigualdad de los niños y las niñas indígenas en su trayectoria educativa. Además se ha abierto un trayecto de formación de docentes en modalidad EIB en SVE, con el objetivo de formar maestros indígenas, aunque los indígenas rondan el 15 % de los postulantes. Sin embargo, continúa Tedesco, aunque no se trata de una realidad uniforme, queda mucho por hacer, ya que:

“...las condiciones socioeconómicas y los contextos culturales están en la base de las representaciones estereotipadas y los prejuicios con los cuales se desempeñan los actores del proceso pedagógico. (...) estas variables atraviesan las propuestas educativas vigentes, convirtiéndolas en reproductoras de desigualdades, en lugar de actuar como factor de ruptura del determinismo social y cultural de los destinos individuales y sociales de los Pueblos Indígenas” (Tedesco, 2009, 12).

Además de estos conflictos, la escuela, como dispositivo, introduce una ruptura en las relaciones de reproducción de la sociedad wichí, en la medida en que, además de chocar con la forma wichí de educación, compite por el espacio y el tiempo que los niños y jóvenes wichí necesitan para aprender las prácticas económicas tradicionales.

Como señala Juan Alonso, auxiliar bilingüe en la escuela de la comunidad de Pozo Mulato:

“Enseñanza de antes... mi padre me enseñó a montar (cazar y recolectar en el bosque). Yo ya no puedo enseñar” (Pérez y Wallis, 2012, 90).

Pérez y Wallis señalan que este caso encarna la trágica paradoja de la educación escolar para los wichí. Pone al indígena a cumplir tareas en la escuela -en la minoría de los casos, pedagógicas, mayormente de traducción, cuando no de empleado de mantenimiento- y lo quita de la enseñanza de las prácticas reproductivas tradicionales a la siguiente generación.

Barúa *et al.* (2008) se refieren a estos procesos educativos a partir del reemplazo de un sistema por otro como proceso de *inhabilitación* para operar en el propio medio. Este proceso tiene su opuesto en la *enhabilitación* que produce, por ejemplo, la relación entre mujeres en un mismo *equipo femenino de recolección*. Para las autoras, esta práctica constituye una institución de enseñanza donde se socializa a las jóvenes a partir de un borramiento de la distancia generacional. Allí se transmite una muy específica observación del medio y de las relaciones comunitarias, con especial atención a la convivencia. Este tipo de enseñanza, que Barúa denomina *enhabilitación*, consiste en ir transformando conocimientos a medida que van transformando el entorno. Este conocimiento “palmo a palmo” del monte constituye un verdadero entrenamiento de la atención, y permite a

Barúa recordar lo dicho por Levi-Strauss en torno a los alimentos totémicos: son buenos para comer y buenos para pensar (p. 136).

Ante la presencia avasallante del sistema educativo como forma competidora de socialización, las formas tradicionales de reproducción de las relaciones sociales tienen pocas herramientas, y parecen desactivadas: “Es como si estuviéramos ocultándolo a nuestros hijos lo que es propio de nosotros” (Ceferino Ciriaco, anciano de comunidad Santa María). Como se ve, sin embargo, los wichí se conciben como protagonistas responsables en este proceso.

Como consecuencia de lo anterior, sin embargo, no se da un rechazo a la escuela -aunque se pueden escuchar expresiones en ese sentido-, sino la presencia de una demanda de las comunidades wichí por una educación que responda a sus propios intereses.

Esta demanda puede visualizarse, en lo local, en la tensión entre las comunidades y quienes debieran ser sus representantes en las escuelas, los auxiliares bilingües. La siguiente cita muestra tanto esta tensión, como los procesos de movilización y demanda a nivel estructural.

“Hay (auxiliares) bilingües porque hubo representantes indígenas que lucharon para ponerlo en la Constitución de la Nación Argentina. Entonces los bilingües tienen que aprender a escucharnos...” (Francisco Pérez, Presidente de la Asociación de Comunidades Lhaka Honhat³²).

Los principales actores de los conflictos territoriales en la zona y en el Pilcomayo

Aquí me referiré a actores que protagonizan conflictos territoriales en toda la zona chaqueña, y puntualizaré características para el Pilcomayo salteño, en Santa Victoria Este.

- *Contratistas y terratenientes*

La presencia de este actor en la zona del Pilcomayo salteño es aún incipiente, no así en el resto del Chaco salteño. La actividad empresarial por excelencia en la zona fue la explotación forestal, basada en la extracción de madera para durmientes, postes, leña, carbón (antiguamente tanino) etc. En el Chaco Salteño la actividad agropecuaria, en el caso de estos actores, ha estado sustentada durante gran parte del Siglo XX por lo que podríamos denominar una *Cultura Extractiva*, basada en

la percepción de los recursos naturales del monte chaqueño como ilimitados.

Las actividades mencionadas no eran incompatibles con la ganadería extensiva de los puesteros criollos. Ambas iban degradando los recursos ambientales que compartían, pero no implicaban el desalojo de los puesteros, ni de las comunidades aborígenes. Por el contrario constituía una fuente de empleo (Reboratti, 2010).

En las últimas décadas la propiedad inmobiliaria se ha valorizado y fue cambiando de manos. Grandes extensiones de tierra han sido adquiridas por grupos fundamentalmente extra-regionales. Las tierras están siendo incorporadas a un proceso de expansión de la frontera agropecuaria basada en la gran propiedad y en los agronegocios (Reboratti, 1996). De esta forma la actividad empresarial prescinde del monte como recurso económico, y expulsa a sus habitantes criollos y aborígenes. El sector empresarial de la región ha abandonado su convivencia y complementariedad con las otras estrategias de reproducción social: las criollas y las aborígenes (Reboratti, 2010).

Esta situación está instalada en la provincia, se está instalando en el Departamento de San Martín y aparece de forma incipiente en el Departamento Rivadavia, donde se encuentra Santa Victoria Este y las comunidades en que se trabajó en esta tesis.

- *Indígenas*

Con las campañas militares de principio de siglo XX, la misionalización franciscana y anglicana y el conchabamiento más o menos forzoso en la agroindustria azucarera, las poblaciones indígenas del Chaco salteño han sido integradas al capitalismo de manera incompleta y subordinada. Nunca se ha pretendido convertirlas en una fuerza de trabajo libre, entre otras razones, debido al carácter estacional de la demanda de mano de obra en las explotaciones rurales de la zona. También se debe a que se remunera solo en parte el costo de reproducción de su fuerza de trabajo, el resto lo obtienen los indígenas del monte chaqueño (Trincherro, 2000; Yudi, 2009). Esto se debe a que el monte chaqueño nunca ha dejado de constituir una fuente de recursos alternativos al trabajo agrícola estacional y por lo tanto una forma de resistencia a la asalarización (o subsunción) completa (Gordillo, 2006). De todas formas, la clasificación étnica ha mediado entre el capital y el trabajo, sobre todo para desvalorizar la fuerza de trabajo indígena (Yudi, 2009).

Sin embargo las sucesivas reconversiones tecnológicas redujeron la demanda de mano de obra indígena en la industria azucarera (década de 1960). La expansión histórica de la frontera agrícola que configuró, inicialmente, nuevos mercados de mano de obra estacional a partir del poroto o el algodón. Con el proceso de sojización y de expansión de la ganadería empresarial, a partir de los 90', fue restringiendo nuevamente la demanda.

Actualmente entonces las estrategias de supervivencia de las comunidades aborígenes resultan de una combinación de prácticas entre las que podemos incluir (Yudi, 2009):

- La caza y la recolección de frutos del monte. Que tiene mayor peso en las comunidades que se encuentran todavía en el ámbito rural
- Los trabajos esporádicos o changas ofrecidas localmente.
- Las migraciones temporarias a los mercados de trabajo regionales (poroteadas, cosechas, etc.)
- La fabricación y venta de artesanías en madera (Palo Santo, Guayacán, algarrobo, quebracho) y en chaguar.
- La cría de ganado menor (cabras, porcinos etc.) y de aves de granja, que se hace mayormente en las misiones y en las comunidades periurbanas.
- La Ayuda Social, a través del Plan Jefes y Jefas, los comedores comunitarios o escolares, etc., que está también más a la mano en las localidades urbanas y periurbanas

En la zona del Pilcomayo, las prácticas económicas más difundidas son, en orden descendente de importancia, la leña, la recolección de frutos del monte, la artesanía, la miel silvestre, la pesca, la caza, la cría de gallinas, los empleos temporarios locales y la agricultura familiar. La mayoría de estas actividades se dirigen tanto al autoconsumo como a la comercialización local. En todas estas actividades, su importancia está por sobre la media regional en la zona del Pilcomayo, a excepción de los empleos temporarios que está por debajo de la media regional (Leake, 2008).

Las prácticas económicas de los cazadores-recolectores hacen que no se especialicen en el aprovechamiento de ningún animal o vegetal silvestre o cultivado en particular, lo que les da una gran variedad en el aprovechamiento de los recursos. Sin embargo, estos recursos se fueron restringiendo con la depredación de su medio ambiente a raíz de las prácticas económicas de los no indígenas. Cristobal Wallis registró que los wichí aprovechan por lo menos 28 mamíferos, 10 reptiles, 17 aves, 21 peces, 20 variedades de miel, más de 70 especies vegetales silvestres, y unas 12 especies cultivadas. Esto no contempla los aprovechamientos tradicionales para herramientas, cerámica, tinturas, medicina, vivienda, fuego, juego, instrumentos musicales, adorno, etc. (Wallis, 1994).

La vida de las comunidades wichí del Pilcomayo salteño está atravesada desde principio de siglo

XX por **el conflicto**, en particular, **con los pobladores criollos** de la zona, pero también con el Gobierno provincial, que no reconoce la propiedad indígena. El conflicto entre indígenas y criollos se debe en buena parte a que sus modos de aprovechamiento del monte son incompatibles. Indígenas y criollos están asentados hoy en dos grandes lotes fiscales³³, el 55 y el 14, espacio, además, de disputa entre distintas políticas públicas, intervenciones sociales e intereses económicos. La economía tradicional de las comunidades se basa en la posibilidad de libre desplazamiento desde la comunidad a los distintos lugares del bosque donde se encuentran los diversos recursos necesarios para la reproducción de la vida. La denominación de cazador-recolector hace referencia a las prácticas económicas, asociadas con los desplazamientos estacionales de los lugares de vivienda, para un mejor aprovechamiento de los recursos del monte. No se trata de nomadismo, debido a que los lugares de residencia son los mismos en las mismas estaciones de distintos años.

Las zonas de aprovechamiento de recursos son utilizadas por varias comunidades de la misma área. A este vínculo entre una comunidad y unas zonas de uso tradicional, y de estas zonas con otras comunidades, va tejiendo una suerte de red, reforzada por las relaciones de parentesco fuertemente significativas para los wichí. Esta red de relaciones económicas y sociales hace necesaria la disponibilidad de un territorio unificado para la subsistencia y autonomía de un Pueblo Indígena pescador, cazador y recolector como los wichí. Es necesario enfatizar que, tanto el conocimiento sobre la ubicación de los recursos, como el conocimiento sobre cómo aprovechar dichos recursos se vienen construyendo y transmitiendo ancestralmente a través de la recreación de la propia cultura oral.

Como se ve, esta forma de aprovechamiento requiere de un territorio continuo, sin interrupciones. Esta característica es incompatible con el modelo de propiedad privada y uso exclusivo que imponen los criollos.

- Puesteros criollos

La migración criolla desde el sur de la provincia o Santiago del Estero se produjo a principio de siglo XX con las incursiones militares. Por esa razón se ven a sí mismos como diferentes a los indígenas, en base a su rol de emisarios del proyecto de conformación del Estado argentino (Buliubasich y Rodríguez, 1995; Carrasco, 2009). A pesar de que el Estado defraudó a los puesteros criollos, y los dejó sin respuesta a su necesidad de tierras, este grupo social todavía hoy asume una actitud civilizatoria, propia de las campañas de colonización que llevaron a sus padres a poblar la zona del Pilcomayo. Esta visión entendía al indígena como un elemento fuera de la ley (Miller, citado en Buliubasich y Rodríguez, 1995) y vicioso, que, en palabras del colonizador Domingo

³³ Propiedad del Estado provincial

Astrada, era necesario transformar en un elemento útil para la Nación (Maranta y Carpinetti, citado en Carrasco, 2009).

La actividad que realizan es la ganadería bovina, y en menor medida caprina, porcina y aves. La cría se realiza a *campo abierto*, y se busca los animales solo para vacunación, venta o cuando en tiempo de sequía recorren demasiada extensión. La venta se hace del animal en pie, dirigido al mercado local y de sectores populares. En caso de capitalización, no se da en base a mejoras de infraestructura o genética, sino por engrosamiento de rodeo. Esta forma de explotación ejerce presión sobre el ecosistema, entrando en competencia con las especies animales silvestres. Además no absorbe mano de obra, y muchos puesteros pueden alternar con conchabamiento temporario en campañas agrícolas (Yudi, 2009).

La designación de “familias” corresponde a que la organización económica y de la ocupación de la tierra en puestos, a diferencia de las comunidades indígenas, se establecen a partir del grupo familiar cercano.

Poseen un fuerte sentido de propiedad sobre el área que ocupan, esté delimitada o no, que entra en conflicto con la visión y el uso de los indígenas sobre la pertenencia de las personas a la tierra y sobre el libre desplazamiento en un territorio con unidad. Esto les lleva a exigir, sobre cierta extensión de tierra, exclusividad de uso y tránsito frente a las comunidades, que se ven obligadas a hacer grandes rodeos para alcanzar algún recurso (Buliubasich y Rodriguez, 1995).

El conflicto territorial en Santa Victoria Este, además, está en íntima relación con el ecosistema chaqueño y su actual desequilibrio. El equilibrio del ecosistema chaqueño, entre los pastizales (especies gramíneas) y los bosques (especies leñosas), fue siempre muy frágil. La función de procesamiento de pastizales, para la nutrición de los suelos, que en otros ambientes cumplen los vacunos, a través de la digestión, en el Chaco era cumplida por las grandes colonias de hormigas que muchas veces se encuentran en la zona. De los pastizales, se alimentan corzuelas, conejos de palo, tres clases de chanco silvestre, tapires, suris (ñandú) y otras especies que conforman la dieta tradicional de carne de los wichí (Arenas, 2003).

La introducción de animales de ganadería en el ecosistema chaqueño, con la modalidad de explotación que practican las poblaciones criollas de la zona, constituye una fuerte presión sobre los pastizales -en la actualidad, desaparecidos en la zona- y por lo tanto sobre las especies animales autóctonas (Buliubasich y Rodriguez, 1995).

Un elemento central para la comprensión de los procesos sociales que se desarrollan en esta zona es el reclamo territorial que lleva adelante la Asociación de Comunidades Lhaka Honhat. Realizaré una breve síntesis siguiendo el trabajo de Carrasco y Zimmerman (2006) y Carrasco (2013).

Los primeros reclamos de reconocimiento del territorio indígena en los lotes 55 y 14 del Departamento de Rivadavia se registran en 1984, inmediatamente después de la vuelta a la democracia. En 1991, se presentó un reclamo administrativo solicitando la titulación del territorio. Como parte del recurso administrativo, se presentaron mapas que mostraban los sitios tradicionales con nombres en lengua indígena, así como los lugares de aprovechamiento de recursos.

En 1992 la Asociación Lhaka Honhat recibió el reconocimiento legal, a la organización que ya venía trabajando y que reunió a las comunidades de diferentes Pueblos Indígenas que habitan la zona. La Asociación debió adoptar una forma prescrita por el derecho civil, a falta del reconocimiento de las formas propias de organización.

Como consecuencia del pedido de 1991, el Gobierno de Salta emitió un decreto con que manifiesta la intención de reconocer un “territorio indiviso” y de titularlo mediante “título único de propiedad”. Luego creó una Comisión Honoraria para que elaborara propuestas para la efectivización del decreto anterior. Dicha comisión entregó un informe en 1995, donde recomienda entregar dos tercios de las 640 mil hectáreas (lotes 55 y 14) a las comunidades indígenas y un tercio a las familias criollas asentadas allí. En el caso de las comunidades, se señala que el otorgamiento debe respetar las “áreas de recorrido” y “Esta propiedad deberá ser comunitaria, sin subdivisiones y bajo título único” (Carrasco y Zimmerman, 2006, 14). El informe de la Comisión Honoraria fue aprobado por la legislatura de Salta. Sin embargo, la entrega no se concretó, y más bien, se realizaron acciones en sentido contrario.

Es así, que en 1995, el Gobierno Provincial comenzó la construcción de una obra de infraestructura de grandes magnitudes en la zona reclamada por las comunidades. Se trataba del puente internacional sobre el río Pilcomayo, que unía Misión La Paz (Argentina) con Pozo Hondo (Paraguay). Y no se realizó diagnóstico de impacto ambiental alguno, ni se consultó a las comunidades sobre un proyecto que interviene fuertemente en el territorio que espera ser titulado. El marco de esta infraestructura era la realización del “corredor bioceánico” que uniría el Océano Pacífico con el Atlántico, atravesando Argentina por este territorio, además de Chile, Paraguay y Brasil, e integrándolo al Mercosur (Mercado Común del Sur). En torno al puente y al control fronterizo se preveían importantes obras de urbanización e infraestructura.



Territorio de uso y ocupación tradicional reclamado. Fuente: Asociación Lhaka Honhat/Asociana

Lhaka Honhat presentó un recurso de amparo ante la justicia para detener todas las obras. El recurso fue rechazado y apelado sucesivamente hasta llegar a la Corte Suprema de Justicia de la Nación, que también rechazó el recurso sin opinar sobre el fondo de la cuestión.

Sin embargo, durante las obras del puente de Misión La Paz, la empresa constructora cortó el alambrado del huerto comunitario de dicha comunidad para ubicar allí el obrador y depositar las maquinarias. Entonces, **en 1996**, cerca de mil personas indígenas, hombres, mujeres y niños, ocuparon pacíficamente el puente, demandando la presencia del gobernador para negociar sobre las consecuencias de la obra y sobre la titulación incumplida de tierras. La protesta duró 23 días, a la intemperie y a la orilla del río Pilcomayo. El hecho fue registrado por los periódicos provinciales y nacionales, y consistió en una expresión de vitalidad de las comunidades indígenas de la zona, que vivieron en el encuentro un ambiente festivo (Carrasco, 2009b). El reclamo se levantó cuando el Gobierno se comprometió a cumplir con los compromisos asumidos sobre la titulación de tierras.

La toma del puente de Misión La Paz es un antecedente del movimiento piquetero, que tuvo uno de sus núcleos nacionales en el vecino Departamento San Martín, donde también viven grupos wichí, que se sumaron al movimiento para reclamar la titulación de sus tierras.

El Gobierno de Salta, paralelamente al trámite judicial, concluyó el puente y comenzó con otras obras contempladas.

Continuando con la cronología, entre junio de 1996 y setiembre de 1997, se desarrolló el Programa de Participación Indígena en todo el país en relación con la integración de derechos indígenas en la Constitución de la Nación.

En 1998, se agotaron los recursos internos y el reclamo de Lhaka Honhat llegó a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

En 1999, el Estado Argentino reconoció ante la CIDH que la construcción del puente puede generar daños a las comunidades y al medioambiente, aconsejó al Gobierno provincial un estudio de impacto ambiental y la entrega del título solicitado por Lhaka Honhat, según el artículo 75 inc. 17 de la Constitución argentina, que reconoce ese derecho.

En el mismo año, el Gobierno de Salta entregó títulos de parcelas a cinco familias criollas y a cuatro comunidades ficticias dentro del territorio reclamado. Lhaka Honhat presentó un recurso para impedir estas entregas, que fue rechazado por la justicia de la Provincia de Salta, pero aceptado por la Corte Suprema de la Nación en 2004. Allí, la Corte Suprema señala la nulidad de las entregas privadas debido al compromiso asumido por la Provincia de titular el territorio indígena. Sin embargo, la Corte Suprema de Salta no completó los pasos para la anulación de dichas entregas.

En el año 2000, las comunidades advirtieron que se están realizando exploraciones hidrocarburíferas.

Entre 2000 y 2005, se desarrolló el proceso de «solución amistosa» ante la CIDH.

En 2001, Lhaka Honhat realizó un relevamiento cartográfico de las áreas de uso de cada comunidad con Sistema de Información Geográfica satelital.

En 2005, el Gobierno de Salta rompió el proceso de «solución amistosa» y realizó un referendun en Rivadavia Banda Norte y Sur con la pregunta “¿Se debe entregar los lotes 55 y 14?”. Se hizo coincidir este referendun con las elecciones generales. La gravedad del hecho está, en primer lugar, en someter un derecho a plebiscito, en segundo lugar, en incluir en la consulta a pobladores de otras zonas no afectadas por el conflicto, y en tercer lugar, lo que se discutía no era si se debía entregar o no la tierra, sino de qué manera, es decir, si se respetaba el derecho indígena o no.

En 2006, la CIDH dictó su informe de admisibilidad del Caso 12094 Lhaka Honhat c/ Estado Argentino³⁴. En él afirmó que el Estado argentino no intervino para frenar al Gobierno de Salta, dejando vulnerables a las comunidades. Que nunca se concretó la anulación de las parcelas otorgadas dentro del territorio reclamado. Que las comunidades acudieron a la justicia del Estado y agotaron todos los recursos internos. Además que el Estado tuvo múltiples oportunidades de resolver la demarcación y titulación de la tierra de las comunidades. Y que esta omisión podría constituir una violación a los derechos de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. Por

³⁴ El informe de admisibilidad es el paso preliminar para que la Comisión IDH formule recomendaciones a los Estados para subsanar la situación. De no atenderse las recomendaciones, se da paso a la Corte IDH.

lo tanto, la Comisión afirma que el caso es admisible para el Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

En 2007, el Decreto 2687 del Gobierno de Salta formalizó las 400 mil ha para indígenas y 140 mil ha para las familias criollas, pero no se avanza hacia la demarcación y titulación.

Finalmente, en marzo de 2012, la CIDH envió al Estado argentino el informe sobre la cuestión de fondo, la demarcación y la titulación del territorio de las comunidades del Pilcomayo salteño. Allí se señala que el Estado argentino violó una serie de artículos de la Convención Americana de Derechos Humanos. También señala que la propuesta de entrega de tierras elaborada por el Gobierno de Salta contradice las solicitudes de las comunidades y los estándares internacionales sobre tierras indígenas, según los cuales, los Pueblos Indígenas tienen una relación especial con su territorio, que los define como sujetos. Y en las recomendaciones al Estado argentino aconseja mensurar y titular 400.000 hectáreas que corresponden al territorio indígena, bajo un único título a nombre de todas las comunidades, y reparar los derechos vulnerados. Otorgó un plazo de dos meses, que está largamente vencido (Carrasco, 2013).

En este plano, el próximo paso será que el caso pase a la Corte IDH. En el plano territorial, el Gobierno de Salta continúa dilatando las obras de infraestructura para que se reubiquen las familias criollas, que ante pone a la delimitación y titulación del territorio indígena.



Parcelas reclamadas por pobladores criollos en territorio indígena. Fuente: Lhaka Honhat/Asociana

Tiempo histórico y tiempo biográfico

En este apartado, compondré un marco histórico para la vida de los entrevistados, más acotado que todo lo relatado anteriormente, que permita establecer paralelismos entre el tiempo histórico colectivo y el biográfico, tal como señala Bertaux (2005). Este trabajo nos puede ofrecer un «equipamiento intelectual» de los entrevistados (p. 85). El autor pone como ejemplo que una persona nacida en 1950 en Francia habrá tenido 19 años durante los hechos de mayo-junio de 1968, y muchas probabilidades de que se haya visto afectada por dichos hechos. También se pueden hacer inferencias a partir de la edad sobre las cuestiones de la sexualidad, el matrimonio y la procreación,

que se planteará según la problemática de cada contexto. Para la persona del ejemplo, en 1970 existía una nueva permisividad sexual pero un difícil acceso a la píldora anticonceptiva, etc.

Si bien el ejemplo es muy distante de lo que puede ocurrir en el Chaco salteño, seguramente, poner en paralelo los procesos históricos colectivos con la vida de los jóvenes wichí entrevistados nos permitirá sacar algunas conclusiones.

Reseñaré algunos hechos importantes para las comunidades del Pilcomayo.

1982 Guerra de Malvinas y retirada de los misioneros ingleses	Durante el trabajo de campo hay noticias sobre iniciativas diplomáticas argentinas en por las Islas Malvinas. Algunos wichí hablan de otra guerra, reclutamiento de jóvenes, etc.
1983 Retorno de la Democracia	
1984 Inicio del reclamo territorial ante el Gobierno de Salta	
1985 (aprox) Fundación de la comunidad de Cañaverl (Kanohis)	Ya habían nacido tres de los entrevistados
1992 Epidemia de Cólera. Dos wichí muertos en SVE. Fundación de la Asociación de Comunidades Lhaka Honhat	Ninguno de los entrevistados llega a los 10 años de edad ³⁵ .
1996 Toma del puente de Misión La Paz. Se exige cese de obras hasta titulación del territorio.	Armando, uno de los entrevistados, participa de la toma con 13 años. La mitad de los entrevistados tienen 10 años de edad o más.
1996-1997 Programa de Participación Indígena en todo el país	
1998 El reclamo de Lhaka Honhat llega a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos	
1999 Gobierno provincial otorga 5 parcelas de tierra a familias criollas y cuatro a supuestas comunidades indígenas.	
2000 Estallido social y cortes de ruta en los departamentos San Martín y Rivadavia. 300	La mayoría de los entrevistados tienen más de 10 años. La mitad tiene entre 13 y 19 años.

35 En primer lugar, la edad de 10 años es tomada por este análisis como referencia de edad temprana en la que se pueden tomar conciencia de algunos impactos de ciertos hechos. A esta edad, los varones que no van a la escuela ya han comenzado a ir al monte y suelen tener ciertas destrezas. Las niñas ya tienen algunas responsabilidades domésticas, y con hermanos y primos menores. Esta edad aparece en el análisis como el inicio estimativo de la juventud.

<i>indígenas plegados a piqueteros solicitan titulación de tierras.</i>	
<i>2001 Lhaka Honhat realiza un relevamiento cartográfico de las áreas de uso de cada comunidad con Sistema de Información Geográfica satelital.</i>	
<i>2005 El Gobierno de Salta rompe el proceso de «solución amistosa» en la CIDH y realiza un referendun en Rivadavia Banda Norte y Sur preguntando “¿Se debe entregar los lotes 55 y 14?”</i>	
<i>2008 Otorgamiento masivo de pensiones por invalidez y otros subsidios.</i>	Ningún joven entrevistado accede a un subsidio, todos tienen familiares cercanos que sí.
<i>2010 Marcha indígena nacional para el Bicentenario de la Independencia argentina. Censo Nacional de Población. Incluyó una pregunta de pertenencia a Pueblos Indígenas. Creación del Profesorado Intercultural Bilingüe de Educación Primaria en SVE.</i>	
<i>2011-2012 Ausencia absoluta de pescado durante dos temporadas, por una obra incompleta de canalización del río Pilcomayo, a raíz de un conflicto con las comunidades wichí de María Cristina, Formosa.</i>	Varios relatos durante el trabajo de campo hacen referencia a la falta de pescado en relación con proyectos de vida y de subsistencia (estudio y trabajo asalariado, reclamo territorial, subsidios, etc.)

Este marco temporal permite ver en primer lugar que el reclamo territorial lleva ya tantos años que solo uno de los jóvenes entrevistados nació antes de su inicio. Los primeros reclamos ante el Gobierno de la provincia de Salta se realizan en 1984, y la Asociación de Comunidades se conforma en 1992. Desde que nacieron, los entrevistados viven en comunidades que esperan la titulación de su territorio. Es decir que para ellos es natural la situación de incertidumbre y enfrentamiento en la que viven, y es difícil imaginar que esa situación cambie. Por el contrario, es perceptible el avance de las posiciones criollas en el territorio.

Por otra parte, la mayoría de los entrevistados crecen en un ambiente de agitación social local y nacional. Localmente, los cortes de ruta se instalaron y son parte del lenguaje político de la zona todavía hoy, y parecen ser utilizados únicamente por los indígenas.

Otro elemento histórico que marca el contexto de vida de los jóvenes son las pensiones y subsidios provenientes del Estado nacional y su alcance masivo. La población indígena mayor de 65 años con

jubilación o pensión en 2004 era del 60,4% (ECPI 2004-2005). En 2010 pasó al 89,7% (Censo Nacional de Población 2010). Además de esto muchas personas en edad laboral, incluso jóvenes, accedieron a pensiones por invalidez, debido a enfermedades endémicas en la zona como Chagas, enfermedades respiratorias y otras. Estas asignaciones implican el acceso a dinero en las familias wichí y a la integración a ciertos circuitos de consumo. A partir de aquí, dos elementos se integran a la vida cotidiana de las comunidades transformándola. La televisión, en las comunidades ribereñas que cuentan con energía eléctrica, y las motocicletas, donde los únicos vehículos solo pertenecían a no-indígenas.

Por último, la ausencia absoluta de pescado -que comienza a revertirse durante el trabajo de campo- exaspera en varios relatos, con elementos actualizados, lo recurrente e históricamente señalado por muchos wichí, el empobrecimiento y la crisis de su entorno ambiental, ya sea que estos relatos valoren las asignaciones, pensiones y planes sociales, ya sea para reforzar la expectativa de obtener empleo asalariado a través de la educación formal, ya sea para fortalecer el reclamo territorial y la gestión del propio territorio.

El presente capítulo pretende ser una introducción a las complejidades sociales, económicas, políticas y culturales del territorio en que se desarrolla este análisis.

5. El Pueblo Wichí: algunas características culturales

En este apartado, señalaremos algunos aspectos generales que hacen a las descripciones clásicas que la antropología ha hecho de este pueblo, pero además, señalaremos algunas cuestiones específicas que interesan a nuestro trabajo, para hacer más claro el análisis de las entrevistas.

De esta manera, trataré de establecer algunos rasgos culturales wichí registrados en la bibliografía o en mis propios registros previos a esta investigación, y que aparecen reformulados o reutilizados por los jóvenes wichí entrevistados. Los apartados se referirán a las características del pueblo Wichí como típico pueblo chaqueño; la reciprocidad; la buena voluntad wichí; la resolución de conflictos, la autoridad wichí y el “consejo”; la lengua, el pensamiento y la toponimia wichí; el territorio; la mujer indígena en la antropología argentina; la mujer wichí; la influencia de las misiones; y la palabra burocrática, que se refiere al sentido de la escritura para los wichí.

En la bibliografía utilizada en este apartado, sobresalen dos trabajos. En primer lugar, el de John Palmer (2005), quien ha realizado una de las etnografías más extensas y sistemáticas que se conoce sobre la lengua, el territorio y la cosmovisión de este pueblo. El recurso a esta obra se justifica también en que esta no es una tesis de antropología, y por esa razón, he decidido centrar los esfuerzos de enriquecer la bibliografía relativa a los conceptos teóricos centrales de esta investigación. En segundo lugar, el trabajo de Morita Carrasco (2009), quien ha acompañado y registrado el proceso político y judicial del reclamo territorial que se da en la zona de trabajo de esta tesis.

El abordaje que este trabajo sobre del pueblo wichí se propone construir una visión compleja de los indígenas, y en particular de los jóvenes, que permita superar cristalizaciones y exotizaciones muy comunes cuando se trata de sociedades con tradición no moderna y en situaciones que amenazan sus subsistencia.

Para prevenimos de ello, no consideraremos al pueblo wichí como portador de una cultura primaria, cuyas diferencias se pudieran detallar como un inventario de rasgos culturales (Hall, 1984), sino que haremos referencia también a su organización social. Como sugiere Carrasco, adoptaremos la

perspectiva de Fredrik Barth, según la cual, dichos rasgos señalan las marcas de las condiciones históricas que el grupo étnico en cuestión ha atravesado, y a las que se ha adaptado (Carrasco, 2009, 40). Es así que no puede entenderse la subjetividad de los jóvenes wichí, sin hacer referencia a las relaciones que sostienen -y han sostenido- los wichí con otros grupos y actores, históricamente. En ese sentido, y en la medida de lo posible, intentaré señalar las marcas de dichas relaciones transculturales en los rasgos culturales que aquí se retomen.

Una prevención similar a esta tiene que ver con que cierto grupo de trabajos etnográficos sobre los wichí han enfatizado las creencias y mitologías en sus rasgos no racionales, reforzando la distancia cultural, y dificultando el acercamiento y la comprensión del pueblo wichí (Trincherro, 2000). Algunas de esos trabajos son retomados aquí, debido a la necesidad de graficar ciertas cuestiones, sin embargo, esto no debe interpretarse como folclorización o esencialización de la identidad wichí, en la medida que esos rasgos señalados son insertados en las relaciones que estos establecen con la compleja trama transcultural de la sociedad fronteriza del Chaco salteño, y en su dinamismo y transformación.

Los Wichí, chaqueños típicos

Según el Censo Nacional de Población 2010, el total de la población que se identifica como indígena y descendiente indígena en Argentina es de 955.032 personas, es decir, 2,4% del total de la población. De esa población 50.419 personas corresponden al Pueblo Wichí en todo el país.

En el municipio de Santa Victoria Este, departamento Rivadavia, la mayoría de la población (65,9%) es indígena, a diferencia del resto de los municipios del Chaco salteño. Esa mayoría se compone de distintos Pueblos Indígenas, según los siguientes datos: Wichí: 5.078 ; Chorote: 957; Toba: 77; Tapiete: 19 (Leake, 2008).

La provincia de Salta es la jurisdicción de Argentina que mayor diversidad cultural ostenta, en relación con los Pueblos Indígenas que habitan allí. Estos Pueblos constituyen el 6,6% de la población total de la provincia. Aquí nos circunscribiremos a los pueblos de tierras bajas. No describiremos los pueblos Kolla y Diaguita-Calchaquí, de las tierras altas. El pueblo Wichí (o Mataco en su denominación antigua), como muchos de los pueblos de las tierras bajas –o chaqueños típicos- son caracterizados como “cazadores-recolectores”. También habita la cuenca del Pilcomayo salteño el pueblo Chorote (Iyojwa’ja e Iyojwu’jwa), que posee una lengua distinta

pero emparentadas con la wichí³⁶. Ambas lenguas pertenecen a la familia Mataco-Mataguayo. Además los Toba (Qom y Qomlek), cuya lengua es de la familia Guaycurú, pertenecen también a los chaqueños típicos.

La denominación de cazador-recolector hace referencia a las prácticas económicas, asociadas con los desplazamientos estacionales de los lugares de vivienda, para un mejor aprovechamiento de los recursos del monte. No se trata de nomadismo, debido a que los lugares de residencia son los mismos en las mismas estaciones de distintos años. Las prácticas económicas de los cazadores-recolectores hacen que no se especialicen en el aprovechamiento de ningún animal o vegetal silvestre o cultivado en particular, lo que les da una gran variedad en el aprovechamiento de los recursos. Sin embargo, estos recursos se fueron restringiendo con la depredación de su medio ambiente a raíz de las prácticas económicas de los no indígenas. Cristobal Wallis registró que los wichí aprovechan por lo menos 28 mamíferos, 10 reptiles, 17 aves, 21 peces, 20 variedades de miel, más de 70 especies vegetales silvestres, y unas 12 especies cultivadas. Esto no contempla los aprovechamientos tradicionales para herramientas, cerámica, tinturas, medicina, vivienda, fuego, juego, instrumentos musicales, adorno, etc. (Wallis, 1994). Además realizan artesanías y cultivo en cercos familiares.

Las familias, por su parte, suelen construir sus viviendas en torno de la ascendencia materna. Aunque esto no es excluyente, los hijos suelen casarse y construir vivienda a pocos metros de la vivienda de su suegra, y conforman un grupo que involucra a la familia extendida. En la actualidad, estas viviendas se constituyen en casi todos los casos en asentamientos permanentes, que son las actuales comunidades. En épocas anteriores, la movilidad entre asentamientos provisorios estacionales se realizaba en grupos parentales que muchos autores denominaban bandas (Buliubasich y Rodríguez, 2010, 19). Comúnmente, dos o tres grupos familiares conforman una comunidad, aunque las hay de un solo grupo.

Los liderazgos en las comunidades están repartidos en dos figuras que se reparten tareas. El *niyat* o cacique, que se dedica a tratar con los hombres, y el *hiyawu*, o chamán que se dedica a tratar con los espíritus. En las comunidades en que hay iglesias, una buena parte del total, son también referencias el pastor y los consejeros comunitarios.

³⁶ El pueblo Chulupí (Niwaclé) pertenece a la misma familia étnica y lingüística que los pueblos Wichí y Chorote, Mataco-Mataguayo, pero no se registra población en SVE, sino en otras zonas del Chaco salteño.

Los wichí suelen distinguirse a sí mismos entre los ribereños (*tewok lheley*) y los de “afuera” o del monte (*tayhi lheley*). En los primeros predomina la pesca. En los segundos, la caza, aunque también pescan en cañadas y aguadas (Buliubasich y Rodríguez, 2009).

Las prácticas económicas lograron un notable apareamiento con los ritmos naturales por lo que el impacto ambiental no se registraba. La movilidad de los grupos se realizaba dentro del mismo territorio, y permitía de forma alternada el aprovechamiento de las zonas de más abundantes recursos según las estaciones del año. El territorio está señalado por los nombres que el pueblo Wichí da a los lugares de la tierra que les son significativos. A través de esos nombres, otorgan identidad a dicho territorio y lo estructura como espacio culturalmente organizado (Palmer, 2005, 41).

La concepción del territorio merece una mención más por su importancia para los wichí. Esto se verá mejor en el apartado de análisis. Por ahora digamos que los pueblos de tierras bajas no conciben el territorio según la noción de la propiedad privada, es decir, según un derecho excluyente de acceso y aprovechamiento. En términos de la historia humana, la forma de propiedad de la tierra instaurada en Europa y luego difundida en el mundo, es la excepción y no la regla, ya que ha existido por un período de tiempo muy limitado (Buliubasich y Rodríguez, 2009).

Los pueblos chaqueños en general, y el pueblo Wichí en particular cuentan con un rico cuerpo de relatos orales en los que se han plasmado visiones del mundo, el origen de los animales, el río y las plantas y los wichí, el origen de las mujeres y los hombres, la distribución sexual y etaria del trabajo, etc. Allí se muestra la profunda interrelación en que se mantienen entre sí los distintos elementos naturales, sociales y espirituales, pero también de organización económica.

Como muchos Pueblos Indígenas en general, los wichí también rigen la distribución económica por las prácticas de reciprocidad o del don. Ya hemos desarrollado algunos de estos estudios en el apartado teórico. Sin embargo, nos detendremos en este aspecto central, que también hace al reconocimiento, más adelante en este apartado, para el caso concreto de los wichí. Existe un estudio detallado de la práctica del don para el pueblo Chorote, realizado por Alejandra Siffredi en 1975, muy difícil de encontrar en la actualidad.

A partir de principios del siglo XX, con la derrota militar definitiva, el afincamiento de población criolla, la constitución de misiones religiosas y la oferta de algunos servicios estatales, los asentamientos se transformaron en permanentes, conformando muchas de las actuales comunidades

(Buliubasich y Rodriguez, 2009).

Otro aspecto muy importante para la distinción del pueblo Wichí es su **lengua**. Como ya mencionamos, la lengua del pueblo Wichí pertenece a la familia mataco-mataguayo, que es muy diferenciada del castellano. Muchos autores consideraron la lengua de este pueblo como el eje de su identidad. La lengua wichí es una de las lenguas indígenas con más vitalidad en Argentina, que posee además variedades dialectales. José Braunstein identificó 22 variedades dialectales (Buliubasich *et al.*, 2000), pero es posible encontrar diferencias al interior de algunas de ellas. Todas las lenguas de los pueblos chaqueños son ágrafas, es decir que no disponen de escritura tradicional. En este sentido, es importante señalar que en el año 1998, se realizó un acuerdo entre comunidades de las provincias de Chaco, Formosa y Salta, sobre la grafía que permitiría a cada variedad dialectal escribir respetando su forma de hablar. Se denominó Alfabeto Unificado para el Wichí Lhämtes, sin embargo, se considera que este alfabeto todavía está en proceso de establecimiento (Buliubasich *et al.*, 2000). Desde hace unos años existe una comisión denominada Comisión Wichi Lhämtes, con el objetivo de promover y lograr el reconocimiento de la lengua wichí en todos los ámbitos que afecten al pueblo Wichí³⁷. En este trabajo, me atenderé a la grafía de dicho alfabeto para las palabras en lengua wichí.

Buliubasich y Rodriguez suponen que la gran diferencia de la lengua wichí con las lenguas europeas, caracterizada como aglutinante, es la razón para la muy baja difusión del castellano entre los wichí. Adicionalmente, los autores señalan que los registros orales muestran que quienes hablan castellano utilizan una variedad coloquial local, hablada por los criollos de la zona. De ello deducen el fracaso de la escuela pública para enseñar el castellano, ya que quienes hablan castellano lo han aprendido en el intercambio con los criollos. Esto puede observarse también en la presente investigación. Pero también deducen que el fracaso de la escuela se debe, en parte a la diferencia entre estas lenguas, y en parte a las dinámicas de vida wichí, que necesitan interrumpir el año escolar (Buliubasich y Rodriguez, 2010, 17).

La Reciprocidad

37 Declaración de la Comisión Wichi Lhämtes, documento fechado el 10 de junio de 2005, Morillo, Salta.

Plantearé aquí la reciprocidad no solo como la distribución de alimentos y bienes materiales, de cuyo deber para los wichí habla Palmer (Palmer, 2005, 57). Intentaré también marcar la reciprocidad como una relación que para los indígenas está íntimamente a la categoría de humanidad.

Barúa, Dasso y Franceschi señalan que la cultura y la organización social wichí se construyen sobre la centralidad de un tipo de relación de cercanía o distancia mínima tanto en la misma comunidad como en las comunidades afines, vinculadas a través del parentesco. La cercanía o la distancia está dada en el plano espacial, social y emocional. Este tipo de relación de cercanía se basa en el cuidado y señala quienes son los propios. Tanto es así que para los wichí, el concepto de humanidad se construye sobre el vínculo de parentesco, ya que la parentela constituye el núcleo de lo más cercano (Barúa *et al.*, 2008, 134). Esta misma cuestión es señalada por el trabajo citado aquí de Sabine Kradolfer (2001), en el que sostiene que el don y las relaciones de reciprocidad permiten hablar de identidad en una comunidad indígena mapuche, donde rasgos tradicionales de etnicidad como la lengua o los rasgos fenotípicos no aportan distinciones pertinentes.

Barúa sostiene que el cuidado presente en estas relaciones de reciprocidad se debe a que, en general, la desigualdad y la coerción están mal vistos al interior de las comunidades, que han hecho prevalecer la simetría y la protección mutua entre los géneros y entre las generaciones.

Las relaciones de cercanía tienen como contrapartida las relaciones de distancia, junto con sus graduaciones intermedias que contemplan a grupos no emparentados, otros grupos étnicos, e incluso los no indígenas. La mayor distancia señala relacionamiento superficial y hasta indiferencia. La estrategia privilegiada en este último tipo de relacionamiento es “la apropiación”, es decir, adopción y adaptación, de bienes materiales, técnicas, conocimientos y creencias que juzgan beneficiosos.

La mayor distancia puede significar hostilidad, que tiene que ver con obtener beneficios para los cercanos a costa de los lejanos. Pero también puede darse reciprocidad negativa, en forma de maldiciones chamánicas o venganza, de la que Barúa, Dasso y Franceschi dan cuenta solo en el caso de tratarse de enemigos.

Si lo característicamente *humano* radica en la parentela, el extraño tiene un estatuto ambiguo y sospechoso. Este es el caso del no indígena (*ahätäy*) que se asocia con la naturaleza traicionera y potencialmente hostil de los seres espirituales (*ahät*) (Wallis, conversación personal)³⁸. Pero esto no significa que no se desarrollen estrategias institucionalizadas para mitigar dichas tensiones. Una de ellas es la conformación de matrimonios, que permiten hacer ingresar a ajenos al circuito de la

³⁸ John Palmer pareciera matizar esta caracterización negativa poniendo en un registro algo diferente esta relación entre espíritus (*ahät*) y no indígenas (*ahätäy*). Lo hace al traducir este último término como “aparecidos”. En las culturas populares de Argentina las “apariciones” remiten a experiencias místicas frente a entidades o seres espirituales. Esta traducción permite además dar más continuidad a la percepción que los wichí tienen de las personas y los espíritus. En ocasiones, personas wichí señalan que algunas entidades del monte (*palha*) son personas (*wichi*) que no se ven.

reciprocidad (Palmer, 2005). En este mismo sentido, José Braunstein señala que históricamente la estrategia de “buscar matrimonio lo más lejos posible” de la propia aldea permitía convocar grandes ejércitos para las contiendas (Braunstein, 2008).

Uno de los clásicos antropológicos sobre esta cuestión, Marshal Sahlins, asegura que el *don*, como forma de reciprocidad, es el mecanismo de estas sociedades que asegura la paz, lo que en “sociedades civiles” garantiza el Estado (Sahlins, 1983, 188). Lo señalado anteriormente sobre los matrimonios como alianzas políticas constituye un caso particular de este modelo, en la medida que los matrimonios wichí se entienden como intercambio de hombres (Palmer, 2005).

Por último, Morita Carrasco resume los tipos de reciprocidad o intercambios identificados por los autores que han trabajado las propiedades de los pueblos cazadores-recolectores como el Wichí. Señala tres tipos de reciprocidad: la reciprocidad generalizada, la reciprocidad equilibrada y la reciprocidad negativa. En el primer caso, se trata de una reciprocidad que se da en el ámbito de la familia, y supone dar algo sin esperar retribución. En el segundo caso, la reciprocidad se da en el ámbito de la aldea o entre aldeas, y se espera algo a cambio. En el tercer caso, puede darse en cualquier ámbito social de los pueblos cazadores-recolectores, y se trata de un tipo de intercambio en el que se realiza un cálculo del valor de lo que se recibirá a cambio de lo entregado, al estilo de una compra o venta.

Es decir que en una comunidad puede darse todos estos tipos de reciprocidad, en virtud de quiénes participen en ellos (Carrasco, 2009, 220 y 221).

En relación con esta práctica, Carrasco también señala que las familias solo comparten el alimento en caso de que exista necesidad o deseo de hacerlo.

En relación con lo anterior, Carrasco señala un elemento de las relaciones wichí que es complementario de un rasgo descrito por Barúa, Dasso y Franceschi. Estas últimas autoras señalan que las relaciones comunitarias están basadas en el parentesco, estructuradas sobre la reciprocidad, y caracterizadas por una escala de cercanía-distancia que gradúa los distintos niveles de pertenencia social compartidos entre sujetos. Sin embargo, Carrasco señala que ni la cercanía física, ni el vínculo dado por la reciprocidad familiar autorizan la intervención en las decisiones de las personas o las parejas. Para la autora, la reciprocidad necesaria o deseada no niega la autonomía de las familias nucleares (madre, padre e hijos que comparten un fuego) dentro de la familia extendida o comunidad, para establecer su propio proyecto de vida (Carrasco, 2009, 220). Este señalamiento de

Carrasco es interesante porque marcaría una diferencia entre los wichí y otros pueblos y prácticas de reciprocidad, según los cuales el *don* instauro la obligación -o cuando menos una expectativa social- de devolver (Kradolfer, 2001; Ricoeur, 2005).

Carrasco también señala que existen relaciones de reciprocidad que unen a personas (familiares directos o no) aunque no vivan en el mismo lugar físico. Esto último lo rescato porque describiré en el análisis un ejemplo de reciprocidad protagonizado por una joven, que observé en Cañaverl y que cumple con estas características.

Para Carrasco, las diferentes maneras de establecer las relaciones de reciprocidad dan forma a diferentes formas de “comunalidad”, es decir que dentro de una comunidad las relaciones que se dan no son de una solidaridad homogénea como se suele entender de manera estereotipada a las comunidades indígenas. Los componentes de las distintas comunidades pueden ser los mismos, pero las formas en que se estructuran pueden variar de comunidad en comunidad (Carrasco, 2009, 221). Así, Carrasco se distancia de muchos autores que señalan el parentesco, la lengua, el territorio, o la cohabitación como formas únicas de estructuración comunitaria. Carrasco señala que el parentesco es muy fuerte en las distintas comunidades, pero lo que es común es una “fluidez de relaciones” entre parientes cercanos y lejanos, no solo en los que cohabitan en el mismo lugar físico (Carrasco, 2009, 222). Aún así, el trabajo de Kradolfer parece llevar más allá que Carrasco la flexibilidad en las relaciones comunitarias, dejando la puerta abierta para que sea la práctica de la reciprocidad la que define la afinidad, y no el parentesco el que define quienes participan de esta práctica.

La práctica del *don*, como vínculo de intercambio y de cuidado, es el eje de las prácticas de reciprocidad que la bibliografía antropológica señala como rasgo típico de los Pueblos Indígenas, en especial el *don* que también mencionan aquí las autoras. Hago referencia a esta cuestión en el apartado teórico como una forma de reconocimiento retomada por Ricoeur y Sennett. Incluso, el énfasis que Barúa hace sobre el cuidado, propio de una relación que constituye lo humano, remite al planteo de Honneth sobre la esfera del reconocimiento en base al amor.

La buena voluntad wichí

Dedicamos una líneas a un concepto central en la caracterización del pueblo Wichí, en la medida en que consiste en una ética wichí, tal como lo caracterizó John Palmer, y que cito a lo largo de todo mi trabajo (Palmer, 2005, 187-226).

El término wichí es *husek*, que se puede traducir como espíritu o alma. La expresión en que se refiere a una persona es *lahusek ihi*, en la variedad wichí del alto Pilcomayo salteño. Tiene una expresión análoga que es *lechowej ihi*, que se puede traducir literalmente como que alguien *tiene centro*.

John Palmer, sin embargo, lo traduce como *buena voluntad*, y argumenta su elección en que, si bien, *alma* no es del todo inapropiado, arrastra sentidos difusos y de mala relación con las ciencias modernas. Por eso conserva *alma* para la *voluntad póstuma*, es decir, aquello en que se transforma el *husek* luego de la muerte.

Otro argumento por el que Palmer traduce *husek* como *voluntad* radica en que conserva tres atributos conocidos de la voluntad: la voluntad vital, la buena voluntad y la fuerza de voluntad. Que corresponden, respectivamente, a los impulsos de conservación física de los primeros años de vida, a la voluntad social, y en últimos lugar a la voluntad chamánica -que aquí no trataré.

Palmer sostiene que el *husek* del niño se socializa, y entonces comienza a responder a la voluntad social. Generalmente coincide con el momento en que le dan al niño el nombre, durante los primeros años de vida. La voluntad social es el discernimiento moral wichí, entender que se debe compatibilizar el deseo propio con el de los demás. La buena voluntad -o voluntad social- da centro a la persona como el referente comunitario a la comunidad. Atempera la pasión, que para los wichí tiene lugar en la cabeza, y la reemplaza con la compostura (*tamsek*) que es lo que corresponde a la persona. Los wichí concideran que la persona es un cuerpo ocupado por una voluntad, que se aloja en el corazón.

Para Palmer, la buena voluntad tiene que ver con el reconocimiento y la atención a las necesidades e intereses de los otros. Es la base de la cohesión social, que para los wichí es el principio y el fin de la existencia humana. Consiste en ser consciente de las consecuencias del egoísmo, al que hay que domesticar, como la forma presocial de la humanidad que debe ser socializada.

Pueden encontrarse paralelos entre la buena voluntad el la ética de otros pueblos amerindios.

“Privilegiar la interdependencia, el altruismo y la comprensión en contra del egoísmo, la independencia y la indiscreción” (Idem, 38). Palmer también señala que estos pueblos comparten la insistencia en construir relaciones basadas en la confianza y no en el temor.

La buena voluntad determina las estructuras sociales (el parentesco, la afinidad y la residencia -que incluye las visitas) dentro de las que funciona. Estas instituciones delimitan el ámbito de influencia de la buena voluntad así como dependen de ella.

Aunque el parentesco, el bienestar material y físico son importantes para los wichí, estos no son nada si no están insuflados por este principio (Idem, 2005).

Un elemento más a destacar, aunque pueda resultar demasiado específico, nos será útil en el análisis de las entrevistas. Debido al medio oral en el que se desenvuelve la cultura wichí, el intercambio de palabras tiene una importancia fundamental, que tiene un significado espiritual, además de informativo. La palabra del sujeto es una expresión de su voluntad. Por esa razón, la escucha es muy valorada, como forma de dar espacio a los demás.

No está demás, complementar este punto con lo ya mencionado, que el énfasis en lo colectivo que permanentemente emerge en la descripción de la cultura wichí no debe llevar a la creencia de que en esta sociedad se niega el espacio individual (Carrasco, 2009, 220).

Resolución de conflictos, la autoridad wichí y el “consejo”.

Carrasco señala que la autoridad en sociedades de cazadores-recolectores no está dada por la coerción, sino por el prestigio, que es una forma de nombrar el reconocimiento. Los atributos que un líder debe ostentar para ser reconocido como autoridad son la paciencia, la capacidad de oratoria, la generosidad, y la destreza en la guerra. También señala Carrasco que para algunos autores la dimensión económica es central en la conformación de los liderazgos. Ya que el igualitarismo en lo político y la distribución en lo económico han hecho posible la subsistencia de este tipo de sociedades durante el 99% de la historia de la humanidad. (Idem, 193).

Además, para los wichí, pero también para otros pueblos cazadores-recolectores, los buenos líderes deben contar con la capacidad de resolver conflictos a partir del diálogo, construir consensos, y aconsejar a los miembros de la comunidad.

Carrasco señala que, al decir de los indígenas, el jefe será ‘generoso y bueno’ si consigue recursos materiales para la comunidad como becas, pensiones, medicinas, semillas, etc. Y que además el cacique será fuerte si logra detener o neutralizar las ‘invasiones’ del exterior, como la de los políticos y sus punteros, colonos no indígenas o empresarios. De lo contrario será ‘mezquino’ o ‘flojo’, y su gente no lo respetará (Idem, 120).

Carrasco también señala que los wichí disponen de varios mecanismos para abordar los conflictos que se dan en la vida de las comunidades. Entre ellos aparece la práctica del consejo. En las comunidades y en la Asociación de Comunidades existen los “consejeros” que funcionan como mediadores en estos casos (Idem, 216). En el análisis de las entrevistas esto aparece en lo que hace al reconocimiento. Para Carrasco, la visita, la conversación, la reunión y el consejo colectivo son instituciones sociales claves de la forma de poder relativamente concentrado y compartido que ejercen los dirigentes de estas comunidades. En tanto instituciones sociales, la visita, la conversación y el consejo rigen en el ámbito de las relaciones al interior de la aldea y en el ámbito de la Asociación (Carrasco, 2009, 202).

La lengua, el pensamiento y la toponimia wichí

Veamos ahora dos abordajes posibles sobre características culturales tradicionales wichí. En primer lugar describiremos particularidades lingüísticas que se relacionan con el pensamiento o la cosmovisión wichí. En segundo lugar, me referiré al estudio de los nombres wichí dados a los lugares de su territorio.

Muchos Pueblos Indígenas, a diferencia de la concepción occidental del sujeto opuesto a la naturaleza, se conciben a sí mismos como parte de ella, junto con otras especies y otros seres. Distintos pueblos cuentan con tabúes y relatos míticos que penan a quienes hacen un uso desmedido de la naturaleza (López, 2004).

El cuerpo de saberes y valores tradicionales wichí se sostiene como cuerpo cultural oral, con las formas propiamente orales de ejercicio y reproducción, basados en la memoria y en los contextos significativos inmersos³⁹. La cultura tradicional wichí conforma una cosmovisión compleja en la que tienen presencia no exclusiva lo que podríamos llamar el dominio de los lenguajes de la naturaleza y de los espíritus. Con esto me refiero, por un lado, a las entidades sobrenaturales que operan, para los wichí, en vinculación con la naturaleza, y con las que es preciso saber relacionarse para obtener recursos naturales. Por otro, a las prácticas chamánicas, entendidas como la capacidad de dialogar con los espíritus de las enfermedades y de los muertos. En esta cosmovisión, el mundo social se entrelaza con el todo, se fundamenta y se desarrolla en él. Estas relaciones de integración, que hacen a una percepción holística de los mundos social, natural y espiritual, pueden verse en el proceso de conocimiento entre los wichí, en el cual aparece como necesaria la relación entre lo que se conoce y quién lo conoce, por un lado, y lo que se conoce y su contexto, por otro (Wallis, 2010). Una breve experiencia personal vivida en el Chaco salteño ilustra esta posición del wichí en relación a lo que conoce. Durante un encuentro para una de las asambleas de la Asociación de comunidades *Lhaka Honhat*, un técnico criollo presente me relataba el proceso de extracción de miel silvestre. Estaba también presente un joven hombre wichí. Cuando el técnico se retiró, le pregunté al hombre wichí qué le parecía lo que decía el técnico, si sabía sobre abejas. El hombre, un tanto molesto, respondió “no sabe nada, no puede hablar de las abejas si no están las abejas”⁴⁰.

Sin embargo, es necesario señalar que en mi trabajo de campo, esta característica no aparece tan fuertemente en estos jóvenes wichí de Cañaverál. En general, no se niegan a generalizar, a dar opiniones sobre otros, a relatar prácticas (saberes) fuera del ese espacio específico de la práctica de

SPICUM servicio de publicaciones
39 Por contextos inmersos entendemos las situaciones de comunicación que se dan en contextos significativos para el hablante, que le son familiares y que le sirven de apoyo en las interacciones comunicativas. Allí, los contenidos de los intercambios tienden a ser de menor abstracción, contener menor cantidad de información y destrezas más automatizadas. Estas situaciones son menos exigentes en el conocimiento sistemático de la lengua que se use (cfr. Cummins, op. cit.).

40 Registro propio, febrero 2005

ese saber.

A diferencia del sujeto de conocimiento occidental, que se separa de lo que conoce por una operación de abstracción, los wichí se resisten a esto, y esta resistencia se ve también en su lenguaje. La lengua wichí de la cuenca salteña del río Pilcomayo cuenta con una distinción para expresar cuando un relato u observación resulta de la propia experiencia, y cuando se debe, podríamos decir, a una fuente secundaria. Se trata de la partícula “pa” que se agrega a una oración, con la que se señala la falta de un conocimiento directo de lo relatado (Lunt, 1999).

Cristobal Wallis señala además la misma distinción en sus formas para las variedades de tiempo pasado:

“«Pedro fue al río (hace unas horas)», si lo cuento como vivido o experimentado personalmente, diría «Pedro yaho mat tewoke». Sin embargo, si lo sé a través de otro, diría «Pedro yaho m’at tewoke». En el segundo caso, el apóstrofe indica una oclusión glotal que cambia ligeramente el sonido y modifica el sentido. Esta distinción entre experiencia directa e indirecta se puede marcar para las cuatro formas del tiempo pasado” (Wallis, 2010, 165).

En relación con la fuerte vinculación que tienen, para los wichí, las cosas con su contexto, Wallis describe el uso de los casos posesivos. La lengua wichí pertenece al tipo de las lenguas aglutinantes, es decir que las palabras -como los sustantivos- se conforman con partículas que, además de género y número, integran lo que en muchas lenguas occidentales se denomina casos posesivos. Esta integración, muchas veces se torna obligatoria, es decir que no es posible pensar un objeto sin el todo del que es parte. No puede decirse *mano* si no se dice de quién es la mano, es decir, *mi mano* (okwe) o *tu mano* (akwe); ni tampoco *madre* sin decir de quién es la madre (oko, ako, etc.).

Wallis agrega que la resistencia de los wichí a esta escisión entre las cosas y la totalidad con que están íntimamente vinculadas, quizás encarna la intuición de que dichas operaciones del pensamiento habilitan luego la apropiación de los objetos y los saberes por personas o instituciones ajenas. Esto es lo que ocurre con sus tierras (Idem, 166). Esto mismo puede verse en la apropiación

de conocimientos medicinales, pero también en la apropiación de sus relatos tradicionales que ha ocurrido con muchos Pueblos Indígenas del mundo.

A mi modo de ver, pueden describirse tres tipos de relaciones entre los elementos y la totalidad a la que pertenecen en la variedad dialectal wichí del Pilcomayo: Las relaciones que no pueden pensarse sin pertenencia mutua, por ejemplo, las partes del cuerpo -incluido el espíritu- con la persona, y las personas de la familia extendida, señaladas en wichí por las partículas posesivas al inicio del sustantivo (*o-*, *a-*, *la-*, *olhamelh/namelh o-*, *amelh a-*, *lhamelh la-*). En segundo lugar, los objetos que cada uno ha fabricado, recursos forestales o animales que ha extraído y también objetos que ha obtenido con dinero, precedidos por las partículas *oka-*, *aka-*, *laka-*, etc. Por último, los sustantivos que no son susceptibles de ser apropiados por nadie, por ejemplo los fenómenos naturales, las enfermedades, etc. En relación con este último grupo, es interesante distinguir cómo los wichí se refieren a la tierra. Subsiste la concepción de que la tierra no debe ser apropiada por nadie, es decir que entraría en el tercer grupo. Sin embargo, los wichí de esta zona suelen hablar de *lhaka honhat* (nuestra tierra), también *oka honhat* cuando hablan con una persona criolla⁴¹. Esto probablemente se deba a la necesidad de nuevas concepciones que ha acarreado el reclamo territorial que llevan adelante.

Un último ejemplo de la lengua wichí señala a la vez el pensamiento holista de los wichí, y cómo este pensamiento concibe a las mismas personas integradas al mundo, con límites mucho más borrosos que los que impone el individualismo moderno. Si quiero decir en wichí “yo corto árboles”, debo decir *oyisthen hal'äy*, donde “oyisthen” significa “yo corto”. Pero el verbo además contiene la partícula *-hen*, que indica que los árboles que corto son más de uno. Esta es una gran diferencia, por ejemplo, con el castellano, donde todo en la acción de cortar remite al “sujeto”. En wichí, por el contrario, la acción es modificada por una cualidad del “objeto” de dicha acción, acercando la brecha insalvable que el pensamiento moderno interpone entre sujeto y objeto. De los

⁴¹ *Lhaka-* es la forma posesiva de la primera persona plural inclusiva, *oka-* es la forma exclusiva.

Ríos sostiene que esta distancia entre sujeto y objeto, en la lengua wichí tiende a desaparecer. El verbo, más que actividad, indica una modalidad del sujeto, que queda así adherido a la dinámica del acontecer, en un régimen más amplio que la voluntad individual (De los Ríos, 1975, n13).

Otra forma de abordar el cuerpo cultural tradicional wichí es a través de la **toponimia**, es decir, el estudio de los nombres indígenas que los wichí han dado a los lugares significativos del territorio que tradicionalmente ocupan. John Palmer, en *La buena voluntad wichí* (2005), señala que el sesenta por ciento de los topónimos que ha registrado en los territorios wichí de las cuencas de los ríos Pilcomayo e Itiyuro hacen referencia más o menos implícitas al agua. Es decir que el reconocimiento de la tierra a través de sus nombres es en buena medida identificar las fuentes de agua (p. 46).

Otra cuestión importante que surge del análisis de los nombres de los lugares wichí del Chaco salteño hace referencia a la biodiversidad y a su valoración. Los nombres señalan la vitalidad de la naturaleza que, incluso en sus riesgos, suponen la continuidad de la vida social entrelazada con ella (Idem, 49). Sin embargo, se da todo otro grupo de topónimos que construye una visión de la naturaleza -incluidos los seres míticos que la integran- como “mezquina, indómita, agresiva e iracunda”. Es decir, se refieren al dolor que la naturaleza causa a los humanos (p. 59). Pero además, existe un grupo de topónimos que señalan los dolores que la misma naturaleza padece. Estas crisis naturales son, en ocasiones, desencadenadas por prácticas -de caza o morales- que se distancian de la norma. En otras ocasiones, el malestar de la naturaleza se debe también a elementos propios del medio natural. Se dan señales de un ecosistema en crisis vital, como padeciendo enfermedad. Todo, menos el ser supremo, es para los wichí, corruptible y está expuesto al desgaste de la vida y a la muerte (Idem, 70-76).

En buena parte, los nombres que los wichí dan a su territorio hablan de “una encarnizada lucha

universal” de la que participan los wichí, pero también “los principios cosmológicos de la Vida y la Muerte”. Y el principal de estos es la muerte (p. 53).

Toda una serie de topónimos señalan la presencia de restos humanos dispersos en distintos lugares de la tierra, indicando la presencia del dolor de la vida. Este dolor es ocasionado por la muerte que proviene de conflictos entre los grupos humanos presentes en el territorio. Conflictos que involucran a grupos wichí, a otros Pueblos Indígenas o a criollos, incluso cuando los wichí no participan de ellos. Las grandes causas de esta violencia tienen que ver con las fiestas de aloja⁴², las relaciones conyugales y los derechos de propiedad (sobre bienes materiales o sobre recursos forestales o animales ya extraídos del medio) (Idem, 54 y 59).

En síntesis, la toponimia wichí es mayormente reseña de catástrofes. Sin embargo, no se trata del relato de un sufrimiento, sino de una exposición trágica pero pedagógica, que intenta ayudar a los wichí a enfrentar dicho sufrimiento. En ese relato donde el cosmos está en crisis y expuesto a calamidades y degradación, implícitamente se distingue su centro, el lugar de viviendas humanas, donde es posible conjurar el sufrimiento y alcanzar el ideal de la vida en paz, gracias a la socialización, a la *buena voluntad*⁴³ colectiva encarnada por la cultura wichí que provee bienestar, serenidad y cohesión. Son las virtudes de la vida en comunidad (Idem, 77).

El territorio

La toponimia brevemente resumida muestra que el paisaje -o el territorio- es transformado y representado por el pueblo o las personas que lo habitan, de la misma forma en que se transforma la cultura. Para Carrasco, territorio y organización comunitaria constituyen la identidad histórica de

⁴² La aloja es una bebida alcohólica a base de algarroba fermentada. Las fiestas de aloja se celebraban con las primeras recolecciones del fruto silvestre.

⁴³ *Buena voluntad* es la forma en que Palmer traduce la expresión wichí *n'ohunsek*, que es traducido también, según distintas acepciones, como alma, espíritu, bondad o pensamiento.

estas comunidades. A mi modo de ver, la lengua integra dicha identidad de igual manera que el territorio y la organización (Carrasco, 2009, 284).

Carrasco también señala que el territorio no puede expresarse por conceptos abstractos, sino que se construye en un proceso cultural en el marco de una situación hegemonía que somete a este pueblo. Como señala Carrasco, la idea de territorio debió surgir de las experiencias cotidianas para poder referirlas en instancias formales y ante agentes estatales, durante el reclamo territorial. Estas experiencias consisten en la auto defensa de la presión externa y en la expectativa de volver a ser libres. El territorio sintetiza este proyecto político (Idem, 238).

Carrasco señala que se ha dado un proceso de construcción de la territorialidad, que se va objetivando en la elaboración de los primeros mapas que registraron los nombres indígenas y los usos de ese territorio, y luego en el término de “título único” como forma de propiedad que entra en conflicto con las parcelas reclamadas por los pobladores criollos.

Así, el sentido del territorio se vincula con las actividades para proveerse de sustento, y también al cuidado que los indígenas realizan del medioambiente. En esta primera fase aparece la referencia a dimensión temporal, cómo los abuelos usaban el monte y cómo hoy se padece necesidad. Entonces, hablar de territorio fue hablar de los recursos naturales y de recuperación.

En 1998, se presenta el caso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Entonces, se comienza a hablar de que el territorio “es nuestro derecho”. Este sentido no es contradictorio ni excluye el sentido anterior. Pero el territorio no otorga identidad como en el caso de las ciudadanía nacionales, que son construcciones abstractas⁴⁴. El reconocimiento jurídico de la identidad de los Pueblos Indígenas consiste a su vez en el reconocimiento de dos hechos históricos: ser originarios en los territorios en que habitan y haber sido forzados a olvidar aquello que los hace diferentes de otros.

La mujer indígena

⁴⁴ Carrasco señala que existe mala intención en aquellos actores que asocian el reclamo territorial con independencia frente Estado argentino.

Las mujeres indígenas no estaban presentes en las descripciones etnográficas de los Pueblos Indígenas de Argentina. Los primeros etnógrafos fueron hombres y con insuficientes conocimientos lingüísticos para acercarse a la experiencia de las mujeres a través de ellas mismas, que solo hablaban su lengua indígena y rehuían de los hombres extranjeros. Las primeras descripciones de su vida pasaba por su rol económico en la producción de artesanías, de transmisoras de la cultura tradicional y de la lengua, por lo que construían una imagen de la mujer indígena como una figura conservadora (Hirsch, 2008).

Los primeros estudios de género por antropólogas mujeres fueron los de Michelle Rosaldo (Idem), que planteo de manera muy influyente en la década de los años 70, que la subordinación de la mujer al hombre es un fenómeno universal. Esto se justifica en la asociación de la mujer a lo doméstico y del hombre a lo público y lo político. Rosaldo, sin embargo, reconocía que las mujeres indígenas podían ejercer cierto poder informal, para matizar y “trivializar” la autoridad masculina (Hirsch, 2008, 20).

Este enfoque fue criticado luego por muchos autores que sostuvieron la necesidad de resaltar el protagonismo que tienen las mujeres, cuyo acceso al poder es negociado de maneras múltiples. Una de las autoras que hicieron estas objeciones fue Joanna Overing (Idem, 2008), quien critica la universalidad de ciertas metáforas y la imposición de esquemas occidentales sobre otra visión del mundo. Esta autora señala el hecho de que en las sociedades indígenas de tierras bajas de América Latina (Chaco, Amazonía, etc.), el poder de los líderes no es coercitivo sobre los miembros de la comunidad, no existe una correlación entre liderazgo y ese tipo de poder, y por lo tanto, el lugar de líder no es el más deseado.

Silvia Hirsch señala, en la década de los noventa, el aporte de Stephen Kidd, quien retoma el análisis de las relaciones de género en tierras bajas, en lo que denomina sociedades “minimalistas”, es decir que carecen de una organización *centralizada*⁴⁵. En ese contexto, deconstruye la noción de desigualdad a partir del caso del pueblo enxet en el Chaco de Paraguay. Y señala, por ejemplo que las decisiones acerca del inicio de la relación sexual y la recolección de los alimentos recaen sobre la mujer. Este autor, también señala el cambio en las relaciones de género a partir de los proyectos de desarrollo que fortalecieron prioritariamente el papel del hombre (Hirsch, 2008, 21).

45 No es necesariamente contradictorio con ello el planteo de Braunstein: no es correcto señalar que las sociedades de la región chaqueña como la wichí no cuentan con organización política supracomunitaria, debido a que fueron desmanteladas con las derrotas militares que le infligieron los españoles y criollos (Braunstein, 2008, 15).

En el caso de los wichí, como señalaremos, tanto la iniciativa en las relaciones sexuales y en las actividades económicas también las decisiones recaen sobre las mujeres.

Por mi parte, hay que afirmar que la organización de estas sociedades “minimalistas” como la wichí no se corresponde con la división entre lo público y lo privado, asimilando lo privado con lo doméstico. Como señalamos también aquí en relación con la reciprocidad y la distribución comunitaria de los frutos obtenidos del monte, estas prácticas hacen a las demarcaciones identitarias y a las relaciones políticas comunitarias, y son responsabilidad de las mujeres (De la Cruz, 1997; Kradolfer, 2001). Otra es la cuestión de lo público en la relación con la sociedad no indígena.

En ese ámbito, Silvia Hirsch sostiene son las mujeres indígenas las que mayor desprotección sufren por parte del Estado (mayores índices de analfabetismo y menor acceso a la salud). En contexto urbano logran una inserción laboral marginal y allí sí son relegadas a un ámbito sumamente restringido de lo doméstico en el marco de la familia nuclear. Pero también que la migración a la ciudad constituye para muchas mujeres indígenas una forma de escapar de la violencia doméstica, la dependencia económica y el aislamiento de la comunidad.

Por último, señala que en la actualidad está surgiendo un liderazgo político de las mujeres en numerosas comunidades indígenas (Hirsch, 2008, 22).

La mujer wichí

Guadalupe Barúa, María Cristina Dasso y Zelda Franceschi (2008) caracterizan el papel de la mujer wichí, de las comunidades del río Bermejo⁴⁶ a través de tres etapas vitales que atraviesa: La adolescentes, que representa el encuentro entre los relatos míticos sobre el origen de la humanidad y la socialización de la mujer. La mujeres maduras, madres y esposas en su rol estructurante y regulador de la vida comunitaria. Y por último, las ancianas, en las que destaca su relación con la historia y la memoria local, pero también su vínculo con las adolescentes.

Entre los wichí aparecen diversas representaciones por las que el origen de los hijos es el padre, y la madre representa, no un continente pasivo, sino un entorno activo de cuidado, central en la visión de la existencia wichí y también en ciertas modalidades de liderazgo (Barúa *et al.*, 2008, 121). La importancia y poder de decisión con que cuentan las mujeres wichí pueden verse en dos

46 Nueva Pompeya, provincia de Chaco, Misión Chaqueña y Carboncito, provincia de Salta.

circunstancias de la organización social comunitaria, una de las cuales está vinculada con el cuidado. En primer lugar, los grupos familiares se conforman mayormente en torno a la vivienda de la madre, integrando a los hombres que se casan con las hijas. Esto hace al hombre estar en terreno ajeno y desvinculado de la fuente de poder que significa el propio grupo consanguíneo (Palmer, 2005). Y en segundo lugar, las mujeres, como responsables del procesamiento de los alimentos y recursos del monte y el río, son también responsables de su distribución. Esa distribución constituye a la vez una forma de cuidado y un conocimiento político finísimo, que permite distinguir las piezas más valoradas y cómo distribuir las de la forma más acorde al estado actual –o al estado deseado– de las relaciones comunitarias (De la Cruz, 1997; Kradolfer, 2001).

Barúa, Dasso y Franceschi plantean que se dan dos modelos culturales que aparecen como “dispositivos wichí de configuración del género”: los modelos narrativos míticos y los modelos de alianzas parentales. Para la conformación del género de las niñas wichí, son las mujeres adultas las que dominan estos dispositivos: el cuidado, las “técnicas del cuerpo”, técnicas específicas de observación del monte y de las relaciones comunitarias. La enseñanza de estas últimas es dominio de las ancianas en el especial vínculo que establecen con sus nietas. Un ejemplo de esta relación lo constituyen los equipos femeninos de recolección, que en la actualidad se hallan un tanto retraídos. Estos grupos, conformados mayormente por mujeres consanguíneas de todas las edades, salen a recolectar distintos frutos, que constituyen tareas típicamente femeninas. Para las autoras, esta práctica constituye una institución de enseñanza donde se socializa a las jóvenes a partir de un borramiento de la distancia generacional. Allí se transmite una muy específica observación del medio y de las relaciones comunitarias, con especial atención a la convivencia, en un tipo de enseñanza que Barúa denomina enhabilitación y que consiste en ir transformando conocimientos a medida que van transformando el entorno. Este conocimiento “palmo a palmo” del monte constituye un verdadero entrenamiento de la atención, y permite a Barúa recordar lo dicho por Levi-Strauss en torno a los alimentos totémicos: son buenos para comer y buenos para pensar (Barúa *et al.*, 2008, 136).

Lo discutiremos también cuando trabaje la categoría de joven wichí, pero aparecen los términos wichí de *näthses*⁴⁷ para los niños, *atsinha lhutsa* para la mujer joven, *atsinha lhutsa wumek* cuando llega al final de la adolescencia, *atsinha* a secas para la mujer madura y finalmente *atsinha ta taläk* para anciana. Barúa, Dasso y Franceschi mencionan además el término *nokhiél* -propio de la variedad dialectal del grupo wichí con quienes trabajaron- que se refiere a la persona adulta cuyos hijos ya han crecido y ha levantado casa propia. Una caracterización similar surgió en una de mis

⁴⁷ Utilizamos aquí la grafía del alfabeto acordado en Morillo, 1998, y los términos en la variedad dialectal del Pilcomayo salteño, ambas opciones diferente de las utilizadas por autoras, ya que consultan a John Palmer quien desarrolló su trabajo en el Chaco salteño.

entrevistas, que definía a la mujer que ha dejado de ser joven cuando sus hijos mayores pueden hacer la mayoría de las tareas de la casa y ella dedicarse al hilado y tejido.

Para terminar este apartado sobre las particularidades históricas y culturales del pueblo Wichí, es necesario presentar rasgos culturales más recientes, que hoy recorren el cuerpo cultural wichí en diálogo con la tradición. Me referiré aquí al papel de las misiones religiosas y a la palabra burocrática.

La influencia de las misiones.

El segundo cuerpo de contenidos culturales y prácticas que atraviesan la vida de las comunidades es el introducido por el cristianismo. La presencia en la zona de misiones de la Iglesia Católica va, en su primera etapa, a cargo de la orden Jesuita, desde 1585 a 1767, cuando la orden es expulsada de América. La segunda etapa, denominada franciscana, va de 1767 a 1936. Por último, a partir de la creación del Obispado de Resistencia, una etapa orgánica, cuando la presencia católica no responde a ninguna orden. Si bien la presencia franciscana se dedicó a comunidades guaraníes, hubo misiones dedicadas a poblaciones wichí en el occidente del chaco salteño. La acción sobre los grupos wichí fue mayormente de iglesias evangélicas, en particular de la Iglesia Anglicana, que llegó a la zona en 1914 y se asentó en Misión Chaqueña en 1922. El lote de tierra donde se asentó la misión fue donado por la familia inglesa Leach, anglicanos y propietarios del ingenio azucarero La Esperanza, cercano a la ciudad de San Pedro de Jujuy. Los misioneros anglicanos tomaron rápidamente partido por los indígenas, y fueron sus defensores frente a los abusos de los pobladores criollos. Esto facilitó su ascendencia sobre los wichí y la adhesión masiva de estos al culto anglicano (Buliubasich y Rodríguez, s/fecha. Por su parte, Rodríguez (1991) señala además, en un trabajo anterior, que la integración de los wichí a las misiones anglicanas fue facilitada por la previa depredación de sus medios de vida. Así lo describe el Ministro Victorica, encargado de la primera incursión para la ocupación militar del Chaco y el sometimiento del indígena, iniciada en 1884 y concluida en 1917:

“Privados del recurso de la pesca por la ocupación de los ríos, dificultada la caza de la forma en que la hacen que denuncia a la fuerza su presencia, sus miembros dispersos se apresuraron a acogerse a la benevolencia de las autoridades, acudiendo a las reducciones o los obrajes donde ya existen muchos de ellos disfrutando de los beneficios de la civilización” (Iñigo Carrera, citado en Buliubasich y Rodríguez, s/fecha, 15).

Habría que agregar como razón para la particular relación que establecieron los misioneros de la Iglesia Anglicana con los indígenas wichí, la decisión determinada de aprender, hablar y desarrollar una escritura para la lengua indígena. De hecho, los misioneros anglicanos que trabajaron en el Chaco salteño y formoseño están presentes en la memoria oral de los wichí, entre otras cosas, como los únicos que aprendieron a hablar su lengua indígena. La evangelización, en consecuencia se realizó en la propia lengua wichí. Como parte de la evangelización se realizó la traducción y escritura de los textos bíblicos. Para ello fue necesario la elaboración de un alfabeto wichí, a cargo de Richard Hunt entre 1917 y 1919 (Carrasco, 2009, 154; Lunt, 2011, 25).

Por esa razón, y por la inscripción en el mundo espiritual de las “enseñanzas de los misioneros”, muchas veces, como en la cita de Juan Rivero, se refiere la “Palabra de Dios” como palabra escrita, o, sin más, como escritura wichí.

“El primer misionero que vino a nosotros quería que la gente escuchara el mensaje de Dios. Y ahora se está procurando que se respete nuestra propia enseñanza. Pero (...) los misioneros enseñaron la Palabra de Dios y por ellos hay jóvenes y gente mayor que saben (leer y escribir). Aunque no terminaron los estudios, pero saben leer y escribir” (Juan Rivero, auxiliar bilingüe de comunidad La Puntana, miembro de la Comisión Wichi Lhämtes⁴⁸).

Señalo la naturaleza espiritual del contenido de la evangelización, debido a la relación que hay, a mi juicio entre lenguaje y espíritu, tal como vemos a continuación.

Es común escuchar a los ancianos wichí decir que los misioneros eran buenos (*lahunsek ihi*), se compadecían de la gente (*hip’altsen wichí*). En algunos casos se señala que ellos pudieron aprender la lengua wichí porque tenían “el espíritu”. La expresión wichí *lahunsek* es igualmente utilizada para hablar del alma o el espíritu de alguna persona, incluso del Espíritu Santo (*Dios Lahunsek*), como para expresar la bondad de las personas, como se señala más arriba sobre los misioneros. *Lahunsek ihi* se podría traducir literalmente como *su espíritu está en él*. Como ya señalamos, John Palmer lo traduce como *la buena voluntad*. El espíritu, para los wichí, es también lo que da el interés en aprender algo. Es notable en este sentido el nombre que los wichí dieron a los misioneros en lengua wichí: N’ohunsekwos, que podría traducirse como *los que se ocupan del espíritu*.

Sin embargo, no se puede negar que la evangelización implicó una fuerte transformación cultural para los wichí. El testimonio anterior de Juan Rivero deja entrever cierta tensión entre lo que enseñaron los misioneros y “que se respete nuestra propia enseñanza”. Los wichí que estuvieron bajo la influencia de los misioneros dejaron prácticas tradicionales, en general vinculadas al chamanismo, pero también fiestas y juegos tradicionales. Es cierto también, como reconoce Morita

48 El idioma wichí

Carrasco, que es común escuchar a los wichí apreciar el abandono de prácticas tradicionales que posibilitaban desenlaces sangrientos (Carrasco, 2009, 155).

La escritura tuvo para muchos pueblos ágrafos una dimensión mágica (Ong, 1997, 94). La escritura wichí que desarrollaron los misioneros pudo tener un poder mágico para los wichí, y es diferenciada del resto de los textos escritos, mucho más en tanto eran los primeros escritos en wichí. Constituyen formalmente la irrupción de la escritura en la lengua wichí, y, a mi modo de ver, en la actualidad no existe otro texto en wichí que se acerque a la difusión y presencia de los textos bíblicos.

La palabra burocrática

El tercer discurso interpelador, que constituye una novedad integrada por la cultura wichí, tiene que ver con la presencia del Estado y las prácticas de escritura que impone.

La escuela es vista por mucha gente de las comunidades como el espacio para aprender castellano. Sin embargo, más arriba señalé al conjunto de las instituciones estatales, como agentes de un cuerpo de saberes y valores.

Veamos: La expresión wichí *ahätäy lhämet*, si bien se refiere al castellano en sentido amplio, a mi juicio, se utiliza en buena parte de las ocasiones para referirse estrictamente al lenguaje burocrático del Estado. Maestro, en wichí, se dice *papelwo*, es decir, quien trabaja con papeles. Y quien entiende la lengua de los criollos es quien es capaz de “hacer notas”, tanto para el sistema educativo, pero sobre todo, para todo tipo de gestiones que el representante de la comunidad debe hacer ante distintas oficinas públicas. Aquí juegan un rol central las gestiones administrativas de la comunidad indígena con personería jurídica para canalizar recursos y demandas, pero también las gestiones individuales de planes sociales, pensiones y gestiones de salud, generalmente asistidas por el responsable de la comunidad.

Es probable que en contextos de analfabetismo en general, también se restrinja una expresión, como *saber escribir*, con sentido más amplio para otros contextos, a un sentido más específico como

saber hacer notas, debido al uso predominante o más valorado que tendrá la escritura en dicho contexto. Sin embargo, en el caso de estas comunidades wichí, este uso de la expresión en un sentido más específico cobra importancia en la medida en que se asocia *la lengua de los criollos* con el acceso a los ámbitos del Estado. Pero además, este sentido específico de la expresión cobra sentido porque lo utiliza un colectivo, la comunidad, que tiende a cobrar entidad por fuera de los dominios de lo escrito.

Más nueva aún es la percepción de la educación formal como vía de acceso a trabajos asalariados, sobre todo en instituciones públicas.

“Andamos como medio mareados, ¿será que alcanzaremos (a terminar) esa educación (formal)? ¿Será que conseguiremos trabajo...?” (Juan Rivero, auxiliar bilingüe de comunidad La Puntana, miembro de la Comisión Wichi Lhämtes).

Como muestran este y el anterior testimonio de Juan Rivero, los wichí se enfrentan a la coyuntura en la que desean tomar decisiones, y perciben que es apremiante la necesidad de hacerlo, y que esas decisiones deberán hacer una síntesis con los materiales culturales que hoy los atraviesan. Adicionalmente, se vislumbra en este testimonio el problema comunicacional que implican las expectativas acceso a empleos a través de la educación formal. Sin embargo, aparece claramente la conciencia de la asimetría en la relación interétnica, la falta de reconocimiento que obstaculiza su autonomía como pueblo:

“Estoy viendo ahora que las enseñanzas de los criollos siguen firmes, sus costumbres siguen igual. Nosotros en cambio tenemos varias formas de enseñanza las que estamos siguiendo (las propias, las de los misioneros y la de los criollos). Así es con la gente que tiene mucho conocimiento, que tiene poder, la enseñanza que les da a sus hijos sigue igual hasta hoy en día. Ellos no imitan nuestra costumbre, nuestra enseñanza. Nosotros en cambio estamos obligados a seguir la enseñanza de ellos” (Zebedeo Torres, pastor, Santa María).

Pero además, otro escollo se alza dramáticamente frente al ejercicio de la autonomía del pueblo

wichí. La falta de reconocimiento es tal que una sociedad indígena, históricamente igualitaria y regulada sin necesidad de marcadas jerarquizaciones sociales, es colocada en posición subalterna en tal medida que se ve obligada a la búsqueda forzada de jerarquizaciones, bajo la extorsión de la lucha por la subsistencia

“Observando a la gente veo que casi todos nosotros queremos ser caciques y hay algunos que tienen familias numerosas y piden al gobernador diciendo “yo soy cacique, quiero que me des plata para que yo pueda cocinar para mi gente”. Esto es lo que nos hace tanto daño” (Ramón Faiad, anciano y cacique, comunidad El Cruce-Santa María).

Estas son las condiciones de desigualdad, sumamente desfavorables en la que se encuentran estas comunidades wichí en su lucha por el reconocimiento. En estas condiciones concretas, resulta inimaginable, más allá de algunos vínculos personales, que la relación interétnica llegue a ser intercultural, es decir, contar con la posibilidad del ejercicio del reconocimiento mutuo al estilo del don ceremonial que describieron Marcel Mauss y Bronislaw Malinowski.



La organización de los datos y resultados desborda la categorización en espacios de I-R diseñada a priori, y es inevitable que en el transcurso del análisis, los datos que se ubicaron en un espacio mostraran relación con otros espacios de I-R, o incluso mostraran que la interpelación en cuestión provenía de otros discursos, prácticas o actores sociales. En este último caso, esos fragmentos fueron reubicados, y algunos de ellos están en el apartado *Otros espacios de I-R*. Sin embargo, una disección de las categorías que las separe absolutamente como compartimentos estancos, en nuestro caso, por un lado, forzaría los datos, y por otro, constituye una soberbia analítica, al suponer que las categorías pueden agotar la complejidad de lo real social.

Sobre los fragmentos de entrevista que aquí aparecen, es necesario aclarar que las transcripciones intentaron respetar y resaltar la oralidad propia de la variedad dialectal del castellano hablado en la zona. Esta opción fue hecha a riesgo de aparecer como errores de tipeo para el lector no familiarizado.

Es importante en este punto del trabajo recordar una característica de la metodología empleada para una mejor comprensión de las afirmaciones que aquí se hacen. La metodología cualitativa y etnográfica no pretende hacer afirmaciones que sean representativas o generalizables a contextos más amplios que los aquí analizados. Antes bien, lo que pretendo es avanzar en la profundidad del sentido de algunas experiencias, que solo pueden referirse a un grupo de jóvenes wichí, -en ocasiones solo a una persona joven wichí- aquí entrevistado, y no pueden ser extrapoladas como verdades generalizables para otras poblaciones wichí o indígenas. Sin embargo, esta profundidad de comprensión, aunque no representativa, pretende alcanzar una complejidad tal que permita al lector acercarse y comprender la particularidad que aquí se aborda en toda su radicalidad.

Otra prevención que es necesario hacer se refiere al término “tradicional” que utilizo a lo largo del análisis. A falta de un término mejor, utilizo este término para distinguir una de las vertientes culturales que en la actualidad forman la cultura wichí de las comunidades en que trabajé, junto con el cristianismo y lo que denomino la palabra burocrática, tal como señalé en el apartado sobre características culturales wichí. Esta decisión terminológica obedece a mi negación a caracterizar como *wichí* a los elementos culturales tradicionales y de una forma distinta -es decir, no *wichí*- a los elementos culturales que provienen de otras fuentes, luego de las sucesivas etapas de contacto con la sociedad envolvente. Como señalo en el apartado teórico, esto obedece a una concepción que no entiende la cultura como compuesta de alguna esencia que no se transformaría con el tiempo ni con los procesos de intercambio con otros grupos, sino más bien, la cultura entendida como dinámica, compleja y particular, en relación con los procesos históricos, sociales y políticos que ha atravesado. Esto me permitirá sostener en el análisis que la asistencia al boliche bailable, los consumos mediáticos, las prácticas eclesiales o la vivencia del territorio son todos parte de la cultura wichí de estos jóvenes, aunque podamos identificar de qué tradición, proceso histórico o dispositivo cultural proceden.

Por último, antes de comenzar los capítulos del análisis de datos, dedicaré unas páginas a describir ciertas nociones de juventud, presentes entre las comunidades wichí en que se desarrolla este trabajo. La presencia de este desarrollo en este lugar de la tesis obedece a que está elaborado mucho más en base a datos obtenidos a partir del trabajo de campo que a partir de bibliografía.

La juventud para la sociedad wichí

Cuando nos proponemos abordar alguna cuestión en torno a los jóvenes wichí, queda claro que *joven* tiene sentidos particulares para la cultura wichí, en contacto con la sociedad criolla nacional.

Las definiciones de la juventud que aparecen de parte de los wichí son diversas. Se dan en términos de edad cronológica, de estado físico, a partir de destrezas económicas adquiridas, de prácticas propias de esta etapa de la vida, en función de responsabilidades, o del desarrollo de la personalidad, pero también en términos de la posición en la estructura organizativa comunitaria. Para comenzar desarrollaré la concepción de *adolescencia* referida a las mujeres wichí. Este es un tema retomado por la bibliografía específica debido a que existe en la cultura wichí un rito de transición en torno a la primera menstruación. Luego intentaré recomponer una visión general de la juventud en base a elementos recogidos en mi trabajo de campo.

La intención de este apartado es poner en evidencia las diversas visiones sobre la etapa de la juventud que están activas entre los sujetos implicados en este análisis.

Antes de comenzar, hay que señalar que ciertos elementos dificultan pensar la categoría de joven separadamente del adulto wichí. Señalaré la amistad entre personas de diferentes edades, algunas versiones negando espacios juveniles propios, y la cercanía intergeneracional parental descrita por Barúa et.al. (2008). También señalaré que esta cercanía “tradicional” entre generaciones parece un tanto cuestionada por la forma en que el lugar de los jóvenes empieza a definirse, por lo menos a la vista de algunos mayores.

En la lengua wichí aparecen los siguientes términos referidos a las etapas de la vida: *näthses*⁴⁹ para los niños, *atsinha lhutsa* para la mujer joven, *atsinha lhutsa wumek* cuando llega al final de la adolescencia, *hi'no mamse* para hombre joven, *atsinha* a secas para la mujer madura, *hi'no* para hombre adulto, y finalmente *atsinha ta taläk* y *hino ta taläk* para anciana y anciano.

Barúa, Dasso y Franceschi (2008) mencionan además el término *nokhiél* -propio de la variedad dialectal del grupo wichí con quienes trabajaron- que se refiere a la persona adulta cuyos hijos ya han crecido y ha levantado casa propia. Una caracterización similar surgió en una de mis entrevistas, que definía a la mujer que ha dejado de ser joven cuando sus hijos mayores pueden hacer la mayoría de las tareas de la casa y ella dedicarse al hilado y tejido.

49 Utilizamos aquí la grafía del alfabeto acordado en Morillo, 1998, y los términos en la variedad dialectal del Pilcomayo salteño, ambas opciones diferente de las utilizadas por autoras, ya que consultan a John Palmer quien desarrolló su trabajo en el Chaco salteño.

En lo referente a **la adolescente wichí**, se trata de un período de la vida en que más comúnmente se representa a la mujer con cualidades propias de las mujeres míticas que dieron origen a la humanidad (*wichi*): belleza, astucia y voracidad (principalmente sexual), tanto que Barúa *et al.* (2008) se preguntan si la *lhutsa* (adolescente wichí) no será similar a las mujeres estrella del mito wichí, que debió atravesar cambios para aprender a convivir con el hombre. La tradición oral wichí postula, en el relato *el advenimiento de las mujeres*, que en el tiempo mítico, las mujeres eran estrellas, que descendían a la tierra por alimento, que robaban a los hombres. Estos hombres míticos tenían forma de animales. Uno de ellos cortó la cuerda por la que las mujeres bajaban y volvían a ascender al cielo, y por lo tanto debieron permanecer en la tierra (Palmer, 2005; Califano, 1973; Dasso, 1999b; Terán, 1998). Allí se desatan cambios en la constitución y actitud de las mujeres, que las autoras señalan como un pacto entre hombres y mujeres que permitió la procreación y existencia de los wichí. Estos cambios son asociados con la educación que debe recibir la joven wichí para transformarse en persona wichí (humana) madura y equilibrada por obra del *husek* (buena voluntad). Este hecho se condensa en la primera menstruación, que en el relato mítico está asociado con el momento en que las mujeres estrella ya no pudieron volver al cielo, y que a partir del cual pudieron sostener relaciones sexuales con los hombres míticos y procrear⁵⁰, luego de lo cual, la vida se construyó alrededor de la mujer (Palmer, 2005). Uno de los pocos ritos entre los wichí se da con la primera menstruación de las mujeres, aunque mayormente se reserva a las hijas de referentes comunitarios. En ese momento se las recluye en una vivienda por un tiempo indeterminado, en el que se dedica a hilar y tejer bolsos, acompañada por su abuela, quien le da una dieta basada en verduras para fortalecerla (Idem). En este ritual Barúa, Dasso y Franceschi señalan tres contradicciones o transiciones entre la figura de la mujer mítica y la de mujer wichí. Aquella entre la mujer estrella que roba carnes a los hombres y la mujer wichí que provee fibras y tejidos. Aquella entre el deseo de carnes y peces de la mujer estrella y la dieta liviana y fortalecedora de verduras que recibe de su abuela durante su encierro. Finalmente, aquella entre la belleza expuesta e itinerante de la mujer estrella frente a la adolescente oculta tras una manta en su reclusión. El proceso de encierro enfatiza importantes valores wichí: la frugalidad, la paciencia, la fortaleza -estos últimos dos quizás resumidos en la expresión *telaytayaj* como aprendizaje de la resistencia en relación con la recolección en el monte-, y las características del *don* y el cuidado que hacen a la

50 En el relato mítico, las mujeres estrellas tenían vaginas dentadas, y cortaban los penes de los hombres míticos que tenían relaciones con ellas. Ya que aquellos hombres tenían formas de animales, esta es la forma en que explican los wichí que algunos animales no tengan pene, como por ejemplo los patos. Este es el fundamento también de la adjudicada voracidad (sexual) femenina. La primera menstruación obedece a que uno de aquellos hombres míticos, con su pene de piedra o madera, tuvo relaciones con todas las mujeres estrella y rompió los dientes de sus vaginas, dejando solo uno inofensivo para que sus sobrinos pudieran fecundar mujer (Barúa *et al.*, 2008).

reciprocidad wichí, representados en la producción de hilo y tejido de chaguar para los hombres (Barúa *et al.*, 2008, 130).

La adolescencia wichí se diferencia de lo que se entiende en la sociedad nacional por adolescencia. Las adolescentes wichí tienen responsabilidades hacia los niños menores de su grupo familiar extenso, hacia su abuela, y se diferencian poco de las mujeres mayores. Las mayores diferencias están en la escolaridad que algunas atraviesan en esos años, y en “cierta risueña liberalidad de conducta que, aunque los padres reprueben, no impiden” (Idem, 2008, 124). Esto incluye la libertad sexual de que gozan los jóvenes hasta que se establecen con un cónyuge.

Sin embargo, visto desde los adultos, le es propia cierta conducta asocial y contraria con la buena voluntad wichí que rige la vida social deseable. Pero como mencionamos en distintos lugares de este trabajo sobre la autoridad wichí, la familia solo dispone, como herramientas legítimas, del consejo y del intento de persuasión verbal, ningún método coercitivo es aceptado. La adolescencia, para los wichí, es un período donde las normas sociales se ponen en relativo suspenso.

Es esperable que la *lhutsa*, que desde la infancia ejerce autoridad y cuidado sobre sus familiares menores que ella, luego de la menarca, todavía con aspecto infantil, protagonice relaciones sexuales casuales y que exprese con apremio su voluntad, aunque sea en contrario de la opinión de sus padres. La menarca no concluye el proceso que simboliza. Luego de ello, la adolescente permanece en un estado limítrofe y previo al lugar central que ocupará en la sociedad wichí.

En relación con la escolaridad, esto plantea ciertos problemas que se desprenden del desplazamiento entre el concepto criollo y el pedagógico por un lado y el wichí por otro. Las autoras sugieren que en este desplazamiento se arraiga gran parte del fracaso del sistema escolar con las jóvenes wichí, y no el desinterés de los padres. Se trata de una etapa en la conviven en el mismo espacio escolar (primario o secundario) adultos y niños, en estado de suspensión normativa, sin claras diferencias visibles que lo señalen, y en un período en que las jóvenes tienen intensa actividad comunitaria, cultural, y en ocasiones antisocial.

Las autoras también señalan que llamativamente, jóvenes que concluyen con buenas calificaciones la escuela secundaria, en ocasiones, son vistas por sus parientes como “inneceariamente andariegas, holgazanas y sin capacidad de establecerse” (Barúa *et al.*, 2008, 132).

En relación con **los varones**, los límites que se plantean a la etapa de la vida de la juventud están menos trabajados.

Por mi parte, para abordar la juventud como definición cultural, explicitaré aquellas concepciones

que he encontrado, en primer lugar, a través de la visión de algunos adultos, ya sea entrevistados en el trabajo de campo o según expresiones en los Encuentros de Educación Wichí del Pilcomayo, registrados en Pérez y Wallis (2012). En segundo lugar, recuperaré algunos elementos señalados por los jóvenes entrevistados para este trabajo.

Uno de los dirigentes consultados, de la comunidad de *Kanohis* (Cañaverál), expresa una definición cronológica de la juventud. Los límites son colocados por esta persona adulta entre los 12 y los 20 años de edad, correspondiendo los 12 al término de la niñez (*näthsés*) y los 20 años al comienzo de la edad adulta (*taläk*). Este recorte etario es bastante coincidente con el concepto occidental de adolescencia. Señalo que esta es una definición cronológica ya que no se sostiene en particularidades de la trayectoria de vida (estado físico, hijos, etc) como otras definiciones que mencionaré. Esta definición es coincidente con la de una de las jóvenes entrevistadas de la comunidad ribereña y periurbana de *Kanohis*. La escolarización de la joven y las relaciones más fluidas de esta comunidad con servicios e instituciones criollas, en comparación con las comunidad de monte, hacen pensar en que esta definición cronológica es adoptada a partir del intercambio con los no indígenas (F. P., Cañaverál, 6/5/2012).

Esta definición contrasta con la aportada por dos dirigentes de 38 y 40 años que, en términos wichí, todavía se definen como jóvenes, aunque acercándose ya al final de dicha etapa vital. De hecho, en referencia a los dirigentes jóvenes, en el marco de las reuniones de la Asociación de comunidades, pero también en general, se los considera tales cuando son menores, estimativamente, de los 45 años de edad (Carrasco, 2009, n168).

En un sentido diferente del cronológico, y quizás complementario del segundo criterio recién mencionado, un hombre mayor, referente de una comunidad de monte, ante la consulta señaló que se es joven mientras se tiene fuerza (*takajay*) para realizar las actividades tradicionales y para trabajar, es decir que depende del estado físico de cada persona. La edad en que esta fuerza suele manifestarse, según este hombre adulto, se da a partir de los 20 años de edad y hasta los 40 o 50 años. “Cuando más fuerza tiene, ahí es joven”. También señaló la diferencia entre la actualidad y “el tiempo de los antiguos”, cuando los ancianos de antes todavía andaban al calor, con fuerza. Esto se adjudica a los cambios en la alimentación a raíz de las mercaderías que hicieron aparición junto con los criollos (Diario de Campo I, p. 76).

Por otro lado, un anciano que fue consultado en calidad de referente cultural define la juventud en términos de formación de la personalidad. En ese sentido señala el progreso en la adquisición de autonomía propio de la juventud de la siguiente manera.

Cuando la persona es niño o niña, la madre lo cuida, le da de comer, le dice lo que tiene que hacer, pero cuando es joven, ahí “empieza a mandar la voluntad propia, el alma (*husek*), que hace que piense de otra manera, en otras cosas”⁵¹, bien o mal (N. P., 26/5/2012). Si va por el buen camino, va a saber desenvolverse en el lugar que está con la familia. Esta expresión, saber desenvolverse en el contexto familiar comunitario, es uno de los objetivos que los wichí plantean para la educación (Pérez y Wallis, 2012), y que esta asociado con la socialización relacionada con la adquisición de la *buena voluntad wichí* (*husek*) (Palmer, 2005).

Entonces, se abren dos caminos en la etapa de la juventud. La persona es “dueña de elegir el camino bueno o el malo”. Elegir el buen camino significa que “cuido mi cuerpo, cuido mi ser interior (*ohusek*)”. Eso le ayuda a la persona para tener experiencia propia, no seguir a otros que le pueden hacer equivocar. Es necesario contar con muchas experiencias para que no cometer demasiados errores. Entonces los jóvenes no hacen caso de los adultos porque hacen caso de los pensamientos nuevos del *husek*, los deseos de los jóvenes.

Esta definición de la juventud es sumamente llamativa porque se plantea casi en los mismos términos -pero con sentido contrario- que la queja más generalizada de los adultos en las comunidades. Esta queja tiene que ver con que los jóvenes no escuchan a sus mayores, y en muchos casos reclaman esta autonomía de pensamiento enérgicamente, desvalorizando en el camino el saber de los mayores y ancianos y ancianas.

De hecho, este mismo anciano consultado señala, refiriendo la experiencia personal con sus hijos, que el joven tiene una fuerza que se puede desperdiciar si no sigue el consejo de los mayores. El joven quiere enseñar al mayor pero eso no es posible, solo puede retarlo y abandonarlo.

Este doble filo que la (búsqueda de) autonomía de los jóvenes tiene para este anciano indica el mandato de que esta búsqueda debe complementarse con el diálogo entre generaciones.

A estas diversas definiciones más o menos estables, se suelen agregar características más particulares, algunas de las cuales hacen a las actuales condiciones de la juventud. Estas características aparecen, en los entrevistados, vinculadas al presente, modificando las condiciones de cierta visión de la juventud. Pero en el caso de quienes participaron de los Encuentros de

51 Esta entrevista fue realizada en lengua wichí. La traducción es de Eduardo Pérez.

Educación del Pilcomayo, las características señaladas responden a lo acostumbrado en tiempos históricos anteriores.

Las condiciones históricas de la juventud

Resumiré, en primer lugar, las visiones sobre el pasado, para luego detallar las visiones de la actualidad sobre la juventud.

Para los adultos que participaron en los Encuentros de Educación del Pilcomayo (Pérez y Wallis, 2012), la juventud era en tiempos pasados la etapa para recibir los consejos (hasta ser adulto), para aprender y/o ya tener aprendidas las actividades económicas, no para casarse, sino para prepararse para formar familia. Aquellos jóvenes eran atentos a los consejos y enseñanzas de los mayores, tanto que hacen pensar en una cercanía máxima entre generaciones, sin conflictos, como un solo sujeto. Había conflictos por deseos de “ser más importante que sus mayores o el cabezante”, pero funcionaba el consejo de la autoridad para restablecer el equilibrio (p. 70).

En la actualidad, estos adultos perciben que los jóvenes están amenazados por la bebida y el daño para su cuerpo que esta genera. También señalan que los jóvenes son temidos por algunos mayores. Los mayores señalan que los jóvenes no respetan sus consejos y desmerecen su conocimiento.

“Estos días hay jóvenes que aprendieron la enseñanza de los criollos (educación formal). (...) Y después tienes trabajo (...). Después de un tiempo empiezas a considerarte más que los otros porque tienes dinero, por eso piensas que eres más importante. Si alguien te habla enseguida le respondes, diciendo, “che, vos no sabes nada, yo soy más inteligente. Vos me hablás, pero ¿qué sabes tú? Lo que corresponde es que yo te enseñe a vos porque yo he sido estudiante” (Laureano Segovia, Misión La Paz, citado en Pérez y Wallis, 150).

Uno de los referentes mayores consultados señala que no hay funciones específicas de los jóvenes en la organización familiar, entendiendo por ello que no están obligados a realizar las tareas que realizan. Sin embargo, en lo relatado se supone una división sexual del trabajo, señalando lo

doméstico para las mujeres.

Consultado sobre las capacidades que asisten a los jóvenes en las comunidades, señala que los jóvenes no tienen capacidad de oratoria, que se considera una capacidad de los referentes comunitarios. En concreto, sus hijos “no tienen capacidad de decisión. Recién están aprendiendo, cómo se toma la decisión, cómo se decide, cómo se ven las cosas” (F. P., Cañaverl, 6/5/2012). Señala también que un joven puede tener poder de decisión, pero que él no conoce a ninguno, que son los mayores los que deciden. Y que esto es así por costumbre.

La posición de los jóvenes en la comunidad está asociada con el rol de hijos, y el padre tiene que cuidarlos hasta que termine su vida.

En relación con las formas de vida tradicional, se señala que algunos jóvenes desean cambiar de vida, pero no hay transformaciones en la vida de los jóvenes a partir de la llegada de la televisión, el trabajo asalariado local, la escuela, las pensiones, etc. Sí, se percibe un aumento del alcoholismo, que también existe en las costumbres wichí acotado a ciertos espacios y períodos del año. Según este dirigente, quienes desean cambiar ciertas formas de vida, quieren integrarse a la vida de los criollos en algunas costumbres que “no ayudan”, como el fútbol y la bebida alcohólica. Sin embargo, no se opone a la visión de la vida de los jóvenes.

Su visión es que los jóvenes deben dedicarse a trabajar, entendiendo por trabajo tanto el empleo asalariado como las actividades económicas tradicionales en el monte y el río. Es así que sostiene que el joven no tiene pensamiento propio para construir un proyecto de vida. Esta observación está emparentada con un reclamo hecho en torno a la educación escolar, que no capacita para la subsistencia ni para desenvolverse socialmente en las comunidades.

Por otro lado, este dirigente señala que para muchos jóvenes el uso tradicional del territorio y el reclamo territorial son importantes, aunque los jóvenes no tienen la capacidad de conducir el reclamo. Esto se ve en que cuando se tomó el puente internacional de Misión La Paz, la mayoría de los manifestantes eran jóvenes.

Otro dirigente de una iglesia en la comunidad de monte, considerándose a sí mismo en el final de la juventud, se distancia de ciertas prácticas de esparcimiento de la juventud como las salidas al boliche bailable, el consumo de alcohol y cierta liberalidad sexual. Señala estas prácticas como lo opuesto al respeto, valor importante en la socialidad wichí. También señala que el joven se interesa en las prácticas económicas, aunque eso ha cambiado en la actualidad. Por el contrario, se dedican

al fútbol y al ocio. Esta afirmación resulta llamativa, ya que en la observación de esta comunidad sobresale la inclinación que tienen los jóvenes a las prácticas tradicionales en el monte, incluidos familiares del entrevistado. Por otro lado, señala que hay jóvenes que tienen “palabras lindas” y son pacientes como los ancianos.

Una visión de los jóvenes que intenta acercarse a la mirada juvenil, es expresada por otro dirigente, en este caso de la Asociación de comunidades, también considerado joven. Este dirigente sostiene que los jóvenes tienen la capacidad de defenderse, de hablar castellano, de enfrentarse a una medida de acción directa, como levantar un alambrado. Tienen mucha capacidad pero está dormida, y hay que despertarla. Por otro lado, señala que si bien hay muchos jóvenes que “no saben de la cultura, el monte, el río, la lengua, la tierra, los derechos de uno” los culpables son los adultos y los dirigentes (R. S., 3/6/2012).

Jóvenes y caciques políticos

El concepto *jóvenes*, entre los wichí, también se refiere a otro grupo de personas con algunas características socioeconómicas particulares, que es importante distinguir de los jóvenes entrevistados en este trabajo, y que aparecen señaladas en relación con la actividad política y el reclamo territorial. Me refiero a los dirigentes jóvenes o “caciques jóvenes”, que a su vez, en muchos casos, es la forma de referirse a “caciques políticos”.

Como señaló uno de los adultos consultados, “hay otros jóvenes que están en política, y no les interesa la tierra, son los políticos los que les enseñan” (F. P., Cañaverl, 6/5/2012).

La intervención de agentes políticos provinciales en el territorio y la necesidad de gestionar recursos ante estos, imponen a las comunidades formas organizativas y legales ajenas a su estructura social. Además, esto ha generado la proliferación de caciques al interior de cada comunidad, denominados “caciques políticos”, que aunque no cuentan con el reconocimiento comunitario, pueden realizar algunas gestiones ante oficinas públicas. En ocasiones, la expresión *caciques jóvenes* o *caciques*

nuevos remite a estas figuras.

Morita Carrasco (2009) observó algunas características de estos “jóvenes” que participan en las reuniones de la asamblea anual de la Asociación, y señala que se trata de aquellos jóvenes que acceden a los empleos estatales (agente sanitario o maestro bilingüe). Son ellos quienes manifiestan que la forma de vida de los “cazadores-recolectores” y los tipos de liderazgos deben cambiar, reclaman más espacio y hablan de “progreso”. Carrasco señala que estos dirigentes introducen en las comunidades indígenas una concepción del poder vinculada a agentes estatales y políticos, enfrentada a otra tradicional, vinculada a caciques comunitarios (p. 204).

Sin embargo, las características de los jóvenes mencionados por Carrasco no son las de los entrevistados en este trabajo. Los empleos estatales, además de ser contados con los dedos de una mano por comunidad, otorgan a quien los detente un peso importante en la comunidad de que se trate, y un rol que no es el del resto de los jóvenes.

En términos de las relaciones locales, se observa que en muchas ocasiones la comunidad, como referencia política de estas personas, entra en tensión con los intereses estatales a partir de que estas personas ocupan empleos públicos, tal como lo reclamó un dirigente sobre los auxiliares docentes bilingües (indígenas):

“Hay (auxiliares) bilingües porque hubo representantes indígenas que lucharon para ponerlo en la Constitución de la Nación Argentina. Entonces los bilingües tienen que aprender a escucharnos...”
(Francisco Pérez, Presidente de la Asociación de Comunidades Lhaka Honhat⁵², citado en Pérez y Wallis, 2012).

Jóvenes sobre jóvenes

También los jóvenes entrevistados aportan elementos para entender el concepto de juventud entre los wichí de estas comunidades. En las entrevistas se observa que algunos jóvenes eluden involucrarse en las disputas o asuntos comunitarios conflictivos. Los jóvenes de grupos enfrentados

hacen caso omiso del conflicto, se relacionan entre sí y sostienen relaciones de amistad. Se distancian de las figuras de sus padres cuando establecen relaciones con contendientes de éstos. El reclamo territorial, que también matiza posturas en base a los conflictos internos, parece estar fuera de las competencias de los jóvenes. Como señala una de las entrevistadas:

“Ella cuenta (sobre el reclamo de tierras). Pero como yo soy joven y no me interesa, no la escucho tanto.

¿Por qué no te interesa?

Y, bueno, porque soy joven, quiero..., estoy en una etapa bien desesperada... (risas) pienso en la escuela, los amigos, todo” (Lina, Cañaverl).

Una de las entrevistadas señala que la juventud comienza entre los 10 y los 13 años. Esta era la edad en que ella jugaba ciertos juegos tradicionales, ahora desplazados por la bebida alcohólica, la salida con amigos y la práctica de la sexualidad con cierta libertad. Esta novedad, según ella, obedece al también nuevo sentimiento de ser mayores a esa edad: “Y ahora los chicos de hoy no (juegan)... porque sienten vergüenza, dicen eso. Y ya se olvidaron del canto. Ya salen, toman, y como que se sienten adultos. Tienen otro pensamiento” (Patricia, Cañaverl). La nueva idea de juventud que se presenta implícita aquí parece más cercana a los procesos que atraviesa la juventud en contextos no indígenas.

La distinción entre entre juventud y niñez está dada pero brumosamente, por lo menos en el caso de los varones. No pocas veces he escuchado a los referentes comunitarios adultos referirse a los jóvenes con la palabra wichí *nätshes*, niños. Lo que señala Patricia parece marcar que esa distinción se viene afianzando, como una novedad que avanza sobre lo tradicional.

También Lina, cuando se le pregunta sobre las prácticas juveniles en el monte, relata actividades que integran a toda la familia, desde los niños hasta los adultos, sin lograr distinguir prácticas e intereses propios de los jóvenes.

Es Daniel quien nos da una pista para una distinción concreta:

“Cuando uno es chico va al monte para disfrutar, porque va con una hondita, por ahí tira con nada. O sea no da con ningún pájaro, pero da gusto. Y corre por el monte. Juegan los chicos. Yo me acuerdo que es así. Ya cuando uno es grande va a hacer actividades⁵³, más que a jugar o... así voy siempre al monte.

Y los jóvenes, ¿qué hacen en el monte?

Los jóvenes... y hacen actividades también. No tanto como un niño que va y juega mucho... aunque sí juega. Pero no tanto jugando” (Daniel, Santa María).

53 Se refiere a lo que la antropología económica denomina economía doméstica. Es decir, actividades tradicionales de aprovechamiento de recursos provistos por el monte o el río.

Aquí vemos cómo, por un lado, el entrevistado aporta el elemento de las actividades y la destreza para orientarse en el monte como capacidades que darían inicio a una etapa que nosotros denominamos juventud. Esto es así en especial para los varones. Por otro lado, se introduce a los niños en la conversación cuando se intenta recortar lo propio de los jóvenes. La juventud, para los wichí es una etapa de la vida con límites borrosos, pero una de sus marcas de entrada son las destrezas para realizar las actividades económicas, pero sin desplazar el entretenimiento en el monte.

Por último, las entrevistas nos aportan un elemento para definir el límite final de la juventud, pero en el caso de las mujeres.

“¿Cuál es la diferencia entre el joven y el adulto? ¿Cuándo deja de ser joven y pasa a ser adulto?”

Cuando tiene hijos y ya tiene 40, 60, como mi mamá, y ya le ayudan sus hijas. Y ya las hijas trabajan. Ya no se ocupa tanto de las cosas. Hace artesanía nada más. Y las hijas cocinan, lavan, todo. Bueno, hay algunas hijas que están vagas, no ayudan. Ahí la mujer deja de ser joven” (Lina, Cañaverl).

Esta definición por la negativa está en íntima relación con lo encontrado por Barúa *et al.* (2008) en la zona de su trabajo. Allí se designa con el término wichí *nokhiél*, a la persona adulta cuyos hijos ya han crecido y han levantado casa propia. Se trataría de una definición del límite final de la juventud en términos de la posición en la estructura social y organizativa de la familia y la comunidad.

Como señalé al inicio de este apartado, aquí no se pretende llegar a una definición concluyente de “joven” tal como la comprenden los wichí. Tal cosa no es posible debido a la diversidad de nociones que conviven. Por el contrario, explicitar estas particulares visiones se plantea como un objetivo accesible y como una necesidad de este análisis.

6. Los Pares. El espacio generacional de interpelación y reconocimiento.

Introducción: explicitaciones y prevenciones

En este apartado, llamamos *pares* a un recorte del universo de espacios de interpelación y reconocimiento por los que transitan los jóvenes wichí. Esta categoría surge de la intuición de que cierto tipo de interpelaciones podían provenir de otros jóvenes como ellos. En ese sentido, el criterio para enmarcar los datos en este apartado siguió la línea generacional. Por esa razón, integran esta sección todas las relaciones entre jóvenes indígenas, sin distinción de género. Es decir que aquí aparecen las relaciones de amistad, de enemistad, las de pareja y las relaciones sexuales.

En todo este capítulo, al interior del espacio de interpelación y reconocimiento que se da entre pares, los nudos temáticos que fueron surgiendo de las entrevistas parecen constituir subáreas de interpelación y reconocimiento. A la vez, parecen también constituir esferas del reconocimiento adicionales, que podrían sumarse a las que señaló Honneth (2006). Recordemos que, si bien Honneth solo determinó las tres esferas del reconocimiento en relación con el amor, con la justicia y con la estima social, también afirmó que es incluso deseable que se amplíen las “áreas de la personalidad” que pudieran experimentarse como nuevos modos de reconocimiento.

Lo que en este capítulo se trabaja, y pretende ser un aporte a lo anterior, está expuesto a través de los siguientes subtítulos: el espacio social de los jóvenes, amistad y espacios de interpelación-reconocimiento, el fútbol, *la joda*⁵⁴, la reciprocidad, el consejo entre amigos, la sexualidad, el amor y finalmente un cierre del capítulo. Algunos de estos ámbitos son específicamente juveniles como la *joda* o el fútbol para los varones. Otros no son ámbitos exclusivos de los jóvenes como la sexualidad o la reciprocidad, pero aquí los tratamos en el marco de las relaciones juveniles porque aparecen de manera importante en el análisis.

Los nudos temáticos que aparecen en las conversaciones se interconectan entre sí en distintos aspectos y énfasis que los entrevistados le imprimen. Estos grandes temas en relación con los pares son leídos aquí con dos preguntas orientadoras en mente: ¿Qué interpelaciones reciben estos jóvenes wichí de sus pares? Y ¿Qué reconocimiento construyen a partir de dichas interpelaciones? Este recorrido nos lleva a sacar algunas conclusiones concretas sobre la forma en que opera el reconocimiento entre los jóvenes wichí, pero también nos lleva a tomar alguna nota teórica sobre

⁵⁴ *La joda* es una expresión que se utiliza mucho en Argentina para señalar las formas de ocio que transgreden la moral convencional, y en la zona de la investigación está asociada a una serie de prácticas que describiré más adelante.

los conceptos que utilizamos y la relación entre ellos.

La decisión de conceptualizar como espacio de I-R el ámbito de los pares plantea un desafío teórico que quisiera explicitar. Por un lado, el concepto de interpelación tiene la virtud de integrar la dimensión del poder, es decir, permite conceptualizar las configuraciones hegemónicas que ponen las condiciones para la construcción del reconocimiento. Por otro lado, *a priori* el ámbito de los pares no parece regido por unas asimetrías tales que justifiquen tal manera de conceptualizar. Si bien, no pretendo que la cuestión quede completamente saldada, la puesta en cuestión de los conceptos utilizados es uno de los aportes del presente capítulo.

Dos elementos se agregan a esta complejidad. En primer lugar, el concepto de *don ceremonial*, como práctica de reciprocidad indígena, presupone la asimetría entre el que da y el que recibe (Ricoeur, 2005). Es decir, que en situaciones de simetría, la instauración de una asimetría radical que va cambiando de signo, dependiendo de si se da o se recibe, es lo que sostiene un vínculo de reconocimiento mutuo. En segundo lugar, Nancy Fraser señala que el reconocimiento se otorga en una sociedad determinada en función de "patrones institucionalizados de valor cultural" (Fraser, 2006, 36). Por lo tanto, es esperable que aunque las relaciones de reconocimiento se dan entre pares, es decir, entre sujetos de la misma categoría social, estas relaciones tengan los formatos institucionalizados por los wichí. Es posible que las asimetrías no se refieran a la posición social que ocupan si no que estarán acotadas a la relación concreta de la que se trate.

Es necesario explicitar también, que un indicio guió mucho de mi trabajo de campo. Consistió en que, en otra zona, los jóvenes wichí se retiraban al monte para huir de la mirada de los adultos y dedicarse a actividades que podrían ser censuradas. Por la dinámica que tomaron las entrevistas, la práctica que simbolizó este fenómeno fue la sexualidad. Más tarde, contrastando las entrevistas con la bibliografía específica surge, por un lado, que los jóvenes wichí ejercen cierta libertad sexual que es aceptada, pero por otro lado, que aun así hay relaciones sexuales que no pueden ser reconocidas socialmente. Estas últimas son las que mayormente se realizarían en el monte. Hay que mencionar que no ha salido en las entrevistas nada sobre prácticas homosexuales o sexualidades divergentes en general.

La última prevención tiene que ver con la mecánica de análisis. No me extenderé ya que esta cuestión fue precisada en el apartado metodológico. A lo largo del análisis, señalaré una serie de prácticas que los jóvenes realizan, que a mi modo de ver constituyen formas de reconocimiento a ciertas interpelaciones. En la medida de lo posible, intentaré reconstruir esas interpelaciones siempre y cuando sean realizadas, o en su defecto, representadas o personificadas por los pares jóvenes wichí. Luego intentaré apoyarme en la teoría para señalar qué tipo de reconocimiento se

construye en cada caso.

El espacio social propio de los jóvenes

Para comprender las relaciones entre los pares me pareció importante indagar si existen espacios propios de los jóvenes wichí. Esta cuestión lleva también a comprender en qué medida el joven se percibe distinto del adulto wichí en estas comunidades, y por lo tanto, el reconocimiento con que cuentan como jóvenes.

Los jóvenes wichí de las comunidades de Pozo la China y *Kanohis* dicen encontrarse en una serie de lugares. El monte, el boliche y la Municipalidad de Santa Victoria Este (SVE) son espacios mencionados tanto en la comunidad ribereña como en la comunidad de monte. Es necesario aclarar que Pozo La China, la comunidad de monte, se encuentra a 25 km tierra adentro desde *Kanohis* (Cañaverál), la comunidad de río, y del pueblo de SVE, donde se encuentra también el boliche bailable. Por esa razón, aunque unos y otros se refieren al monte, la zona que recorren son distintas. En el caso de *Kanohis*, se mencionan además la costa del río -incluye “la banda”, es decir, la zona de la margen opuesta, donde no hay comunidades asentadas-, la plaza del pueblo SVE, la casa propia o del amigo y la cancha de voley.

En la comunidad de monte no aparecen la plaza o el río, pero sí se agrega la propia cancha de fútbol.

En *Kanohis* hay una cancha de fútbol pero nunca he visto jugar allí jóvenes mayores de 15 años. La cancha de fútbol de la que habla Daniel es en su comunidad, Santa María.

Ante la pregunta por espacios propios de los jóvenes, Lina señala las visitas mutuas a las casas y confirma los paseos por la plaza del pueblo criollo. En cuanto a la plaza, llama la atención la referencia al césped (pasto).

“Me hablaron también de la plaza, de Victoria.

Sí, los chicos y las chicas también. Les gusta jugar en las hamacas, les gusta también el pasto, las luces. Tiene un paisaje muy bonito.

No hay pasto en otro lado...

Para mí sería bueno tener una plaza wichí. Tendría que tener muchas cosas bonitas, un árbol, una rosa, un pasto, una artesanía grande” (Lina, Cañaverál).

Me detendré unas líneas en el sentido del pasto (cesped) en la zona, porque justifica la forma de reconocimiento que identifiqué en el testimonio anterior. No está demás recordar que el equilibrio del ecosistema chaqueño entre especies de árboles y pastizales prácticamente desaparecieron con la introducción de ganado a principios del siglo XX, y la dieta de carne de los wichí disminuyó sensiblemente. Los desequilibrios ambientales y conflictos económicos y territoriales que esto ocasionó han sido tratados en otra sección.

Es así que los pastizales constituyen un motivo o un tópico en los discursos sobre el conflicto territorial. Sin embargo, en las conversaciones cotidianas sobre la caza y la recolección en las que participé, los pastizales no aparecen tan claramente sino de forma indirecta al señalar que los animales que pastaban allí, en la actualidad están cada vez más lejos. Dos elementos muestran los pastizales -y las formas de vida wichí asociadas con ellos- como una realidad invisibilizada pero latente en el Chaco salteño. En primer lugar, en Santa Victoria Este solo es posible ver pasto en un lugar, además de la plaza del pueblo: los techos de tierra sobre las casas, donde el ganado no accede. En segundo lugar, debido a la necesidad de demostrar esta cuestión en el contexto del reclamo territorial, la Asociación Lhaka Honhat en alianza con ONG de desarrollo, realizaron dos cercos de cien hectáreas de monte en dos sitios diferentes. En uno de ellos hubo problemas con el cuidado de los alambrados, pero en el otro se demostró que el pasto puede volver a crecer, e incluso aparecieron algunos animales autóctonos dentro del cerco.

Señalamos en el apartado teórico que las gramáticas de reconocimiento expresan el sentido que los sujetos le dan a los discursos (Verón, 1987), en este caso, la representación sobre el paisaje⁵⁵. Y también que ese dar sentido es reconocerse, identificarse en esos discursos (Hall, 1984). El césped que hay en la plaza está metódicamente plantado, regado y cortado por la Municipalidad. De manera que tiene una textura y un color llamativos en el Chaco semiárido, donde los pastizales espontáneos, de los que se alimentaban los animales de caza tradicional wichí, no alcanzan a reproducirse. En el testimonio de la joven wichí, a mi modo de ver, hay un doble juego. Por un lado, reconocerse en un paisaje ajeno e imaginar para los jóvenes un paisaje propio a la medida de lo ajeno. Por otro lado, el reconocimiento que implica el deseo de un espacio wichí con pasto tiene muchas posibilidades de tener relación con los pastizales del ecosistema chaqueño, como una forma larvada de representar lo perdido.

En la medida en que ese deseo se dirige hacia algo que representa la propia identidad y que se halla ausente, se trata de una lucha por el reconocimiento en la esfera de la estima social (Honneth, 2006; Ricoeur, 2005). Explicaré mejor esta dinámica entre el deseo y lucha por el reconocimiento en el

⁵⁵ García Canclini señala que la teoría literaria expandió su objeto de estudio para abarcar procesos de significación en las ciudades, como un espacio que se textualiza (García Canclini, 1995). Nosotros podemos extrapolar esto al paisaje.

caso de Patricia y el deseo de tener canciones en lengua indígena.

Algunos entrevistados mencionan el paseo por el monte con amigos, como una actividad de disfrute y de tranquilidad. Pero en el caso de Lina, niega las prácticas sexuales en el monte, así como niega casi toda práctica en el monte como un espacio en el que los jóvenes busquen estar solos, o en el que se den otro tipo de relaciones, alejados de los mayores. Me detendré en esto un poco más adelante.

En las comunidades ribereñas como Kanohis (Cañaverál) los y las jóvenes cuentan con otro espacio de intercambio entre pares. Tiene similares características que el monte, en relación con el disfrute compartido de la relación con la naturaleza, así como la tranquilidad e intimidad por estar alejados de la comunidad, además de poder realizar en conjunto la actividad productiva de la pesca. Incluso es similar, como relata Daniel, en que dicha intimidad es espacio para practicar la sexualidad, cruzando al otro lado del río.

Existe una diferencia entre este espacio exclusivo de los jóvenes de la ribera, y el monte que ambas comunidades pueden aprovechar. El pescado es un recurso más fácilmente comercializable que otros obtenidos por los wichí, de manera que al disfrute de prácticas tradicionales se suma la posibilidad de cruzar a “la banda” a vender pescado y comprar alguna gaseosa para beber, incluyendo también bebida alcohólica, coca y cigarrillos.

Para Patricia, el monte es preferible a la plaza para estar entre jóvenes, porque allí se puede disfrutar escuchando los pájaros, buscar miel, etc. En la plaza de Victoria “no, ahí es diferente porque tengo que tomar algo, y cuando vuelvo me emborracho y hago problema en mi casa”.

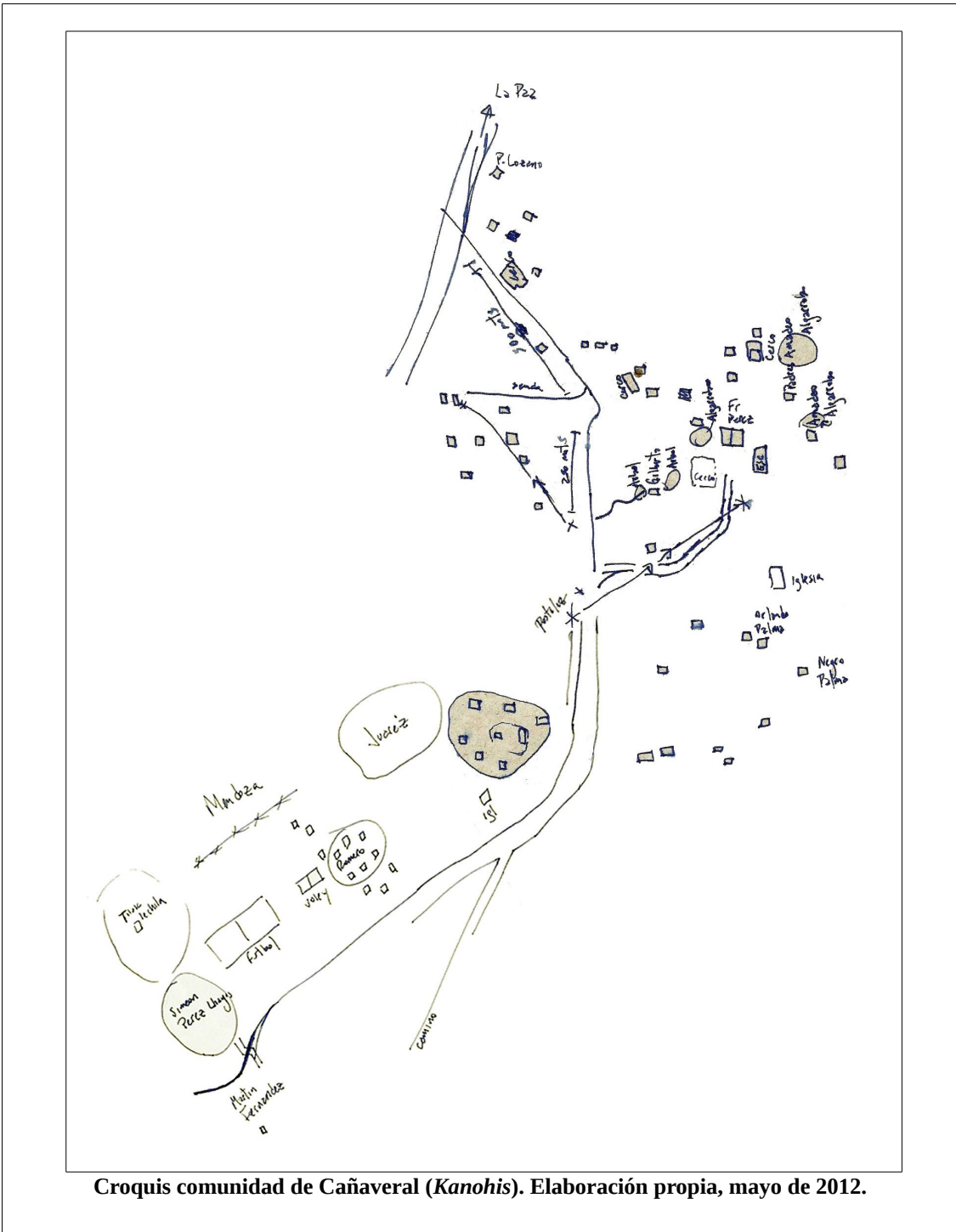
“Sí. Sí, es importante tener un lugar para los jóvenes.

Porque tienen muchas cosas que hablar, digamos. O sea, hablan entre ellos, cuentan lo que hacen, si tienen problemas. Y hay amigos que son buenos, y no son tan buenos... Porque hay amigos que te ayudan cuando tenés problemas. Pero hay algunos que no te dicen nada, te obligan a hacer cosas que no quieren. Hay amigos que cuando el amigo no quiere tomar, lo obligan que tome. Y bueno, empiezan a tomar y pelean entre ellos, por una cosa” (Patricia, Cañaverál).

“¿Y por qué no pueden hablar de esas cosas frente a los adultos?”

Y yo pienso que es porque tienen miedo, digamos, o por vergüenza, (...) si yo tengo problema no me animo a decir a mi papá. No me animo porque tal vez tengo miedo que me dice algo y no me gusta. Así. Por eso hay muchos jóvenes que cuando tienen problemas prefieren hablar con los amigos, porque se sienten bien. Se entienden. (...) A veces los amigos le dicen: Che, esa chica no me gusta. O que está buena. Ellos opinan, digamos” (Patricia, Cañaverál).

Patricia expresa más claramente que Lina la distinción entre jóvenes y adultos, como sujetos con intereses diferenciados y con especificidad propia. También Oscar y Federico sugieren una figura desdibujada de joven, por ejemplo asimilándolos con sus familias en formas de relacionarse con el resto de la comunidad.



En relación con lo anterior, también se puede señalar la cuestión de la libertad, mencionada -por

Patricia- como una necesidad de los jóvenes de “hacer lo que les gusta”, y como un móvil para buscar estos espacios propios fuera de la injerencia de los adultos.

El reconocimiento de los y las jóvenes wichí dentro de las comunidades se construye, en parte, frente a los adultos. Entre los intereses propios está la forma en que desean llevar sus vidas. Pero esta visión no está presente de la misma manera en los distintos actores de la comunidad, ni siquiera en todos los jóvenes.

En el caso de Lina, como señalamos anteriormente, niega las prácticas sexuales en el monte, pero también casi toda práctica en el monte como un espacio en el que los jóvenes busquen estar solos, o en el que se den otro tipo de relaciones, alejados de los mayores.

“...creo que no es así, porque si ella dice que es para que los otros no le miren, es porque no está disfrutando de la naturaleza. Porque yo voy al monte para divertirme, para sentir los ruidos con o sin los mayores. Porque yo, si voy para huir de todo, no sirve para mí, no es disfrutar. Si no es diversión, nada” (Lina, Cañaverl).

La presencia o ausencia de los adultos no modifica sus prácticas en el monte, lo que hace suponer que no existiría necesidad de espacios de complicidad. No habría un reconocimiento de especificidades juveniles que, en tanto se distancien de lo adulto, necesiten un espacio propio de desarrollo. Que la presencia de los adultos no modifique ningún proceder puede indicar dos cosas: que los jóvenes asumen plenamente los patrones de los adultos, y por lo tanto no habría distinciones que nos permitan hablar de especificidades juveniles. De no ser así, habría que entender que las distinciones entre jóvenes y adultos son respetadas en un espacio de relaciones sin tensiones.

En este sentido, las autoras Barúa, Dasso y Franceschi señalan que, en la relación intergeneracional wichí, se da un borramiento de las distancias entre dichas generaciones en las comunidades que ellas estudiaron. Como señalé anteriormente, el ejemplo que proponen son los equipos de recolección femeninos (Barúa, Dasso y Franceschi, 2008)⁵⁶. Este ejemplo apoya lo que señala este último testimonio, con la única diferencia de que las autoras se refieren a los grupos de mujeres y la entrevistada menciona salidas al monte en grupos sin distinción de género.

⁵⁶ Ver apartado sobre características culturales del pueblo wichí.

Otro elemento va en la misma dirección, y señala la tendencia hacia una relación cercana entre las generaciones. En dos casos los entrevistados relatan tener amigos de edades mayores. En un caso, se trata de Manuel (24 años), quien es uno de los dos mejores amigos de Federico (18 años). Aunque no se trate de generaciones diferentes, me parece una diferencia considerable, no para ser amigo en general, pero sí para tener una amistad íntima o preferencial. El otro caso es el de la amistad de Enrique (19 años), de Pozo la China, con un hombre mayor de la comunidad pero de otro grupo familiar, con el que comparten actividades en el monte y el uso de bebidas alcohólicas.

Amistad y espacios de interpelación-reconocimiento

Es significativo señalar la gran complejidad de condiciones sociales que dan forma a los círculos de amistad de los jóvenes entrevistados. La variedad de situaciones es amplia, se dan pocas coincidencias de las mismas entre los entrevistados; y esto se debe a los diversos espacios de interpelación a los que se ven expuestos y configuran su cotidianeidad de manera particular en cada caso. Este apartado muestra cómo otros espacios de I-R, como la escuela o la iglesia, se solapan con el espacio de *los pares* al que se dedica este capítulo, e inciden al interior del mismo facilitando vínculos de amistad.

En el caso de Patricia, los amigos a los que se refiere en su relato son mayormente los jóvenes wichí que han estudiado con ella. Eso hace que tenga amigos en otras zonas de Kanohis (Cañaverál), así como en el pueblo de SVE. El caso de Oscar es similar en parte, en el sentido de que tuvo un grupo de amigos de la escuela, y accedió a prácticas y costumbres no indígenas, pero esas experiencias se discontinuaron cuando terminó la escuela secundaria. Ahora, los que él llama amigos son los jóvenes que juegan al voley con él. Son wichí que viven en las cercanías de su casa, en la

comunidad de Kanohis. Este es el mismo caso que Daniel, con el agregado de que aparece un poco más su hermano mayor y su primo cumpliendo las funciones de los amigos. Armando no terminó la escuela primaria, y cuando habla de los amigos durante la infancia y al salir de ella, se refiere a los otros niños que iban con él desde la comunidad Kanohis a la escuela en el pueblo de SVE, y que asistían juntos a la iglesia. En la actualidad, se refiere a los jóvenes wichí de la misma comunidad que juegan al voley. Lina tiene también su particularidad. Ha terminado la escuela secundaria y se encuentra estudiando un terciario sobre docencia bilingüe intercultural, el mayor grado académico que se ofrece en la zona. Sin embargo, a diferencia de Oscar o Daniel, en su relato sobre los pares, no aparecen esos trayectos como configuradores de amistades, más bien describe un escenario familiar, donde la cercanía por edad se da con primas y tías, que a la vez parecen desdibujarse en su especificidad de jóvenes en el marco familiar. Un caso muy interesante es el de Federico, el más joven de los entrevistados, que no terminó la escuela, ni hizo un tránsito por la iglesia. Desde muy pequeño se dedicó a trabajar y a *la joda*, dos importantes espacios de I-R. Actualmente, con 19 años, se encuentra en la misma etapa, pero es en *la joda* donde ha hecho sus amistades estables. Dos jóvenes wichí que resultaron ser familiares de su comunidad y de otra a 15 kilómetros.

Los círculos de amistad de cada uno, si se presta atención, responden al particular recorrido de cada joven por los distintos espacios de interpelación y con las pertenencias familiares. De los espacios mencionados, aparecen la escuela y *la joda* como los que proveen vínculos por fuera de la familia y la comunidad. En los casos de Oscar y Daniel, que han terminado la escuela secundaria, esas amistades parecen distanciarse al terminar sus trayectos educativos formales. También puede deberse a que ambos han constituido familias. No podemos predecir qué ocurrirá con los amigos de Federico, cuando se asiente y deje las prácticas en torno a *la joda*. Pero es probable que, al ser sus

amigos también familiares, los vínculos perduren. En el caso de Cesar, de la comunidad del monte (Pozo la China), tiene puntos de comparación con el de Federico. Ambos dejaron la escuela tempranamente, trabajaron como asalariados desde entonces y conformaron amistades en *la joda*. Las diferencias son que Cesar tiene familia y es casi diez años mayor que Federico, que los amigos de Cesar eran los “vecinos” criollos, y que fueron dejados de lado debido a que ingresó en la iglesia local Asambleas de Dios.

En Cañaveral, los entrevistados señalan como amigos exclusivamente a otros jóvenes indígenas, y solo en un caso aparece la amistad con una joven indígena chorote⁵⁷. En el resto de los casos, se trata exclusivamente de amigos wichí.

En Pozo La China, se da un caso que se distingue. Es el caso ya mencionado, donde aparecen amistades criollas, pero asociadas a *la joda*, que han sido dejadas de lado al ingresar en la iglesia.

El fútbol: el ámbito del juego entre varones.

Dentro del espacio de interpelación y reconocimiento que caractericé como el de *Los Pares*, aparecen una serie de espacios propios de los jóvenes y que pueden darnos pistas sobre la construcción del reconocimiento de los jóvenes wichí. El fútbol aparece como un espacio propio de los varones jóvenes, de la amistad y de los conflictos. Como ya señalé, en Kanohis, la cancha de fútbol parece ser usada casi exclusivamente por jóvenes menores de 15 años, no así por el grupo de jóvenes entrevistados. Sin embargo, se juega periódicamente un torneo de fútbol entre las

⁵⁷ El pueblo indígena Chorote está emparentado y convive con el Wichí, tal como he señalado en el capítulo introductorio sobre cultura del pueblo wichí.

comunidades, en la cancha de SVE, en el predio municipal, donde sí participan los jóvenes mayores. En este torneo participa la amplia mayoría de las comunidades, en todas ellas se juega al fútbol.

El relato de un entrevistado por las comunidades ribereñas hace referencia a la cancha de fútbol de la comunidad de Santa María. Este entrevistado, al contrario de lo que señalan algunos adultos sobre los problemas en torno al fútbol (“después de jugar se van a tomar” o “había un discusión [sic], se ponen pelear, y digo no, hasta aquí, voy a dejar de jugar pelota”) explica que en el caso de sus compañeros de juego no hay peleas, y que se trata de un espacio de “encuentro para los chicos”, de distracción y de “pensar en otra cosa”. También señala que las peleas se daban cuando no había cancha en la comunidad y tenían que jugar en el pueblo criollo, con jóvenes criollos. Buscaron otro lugar porque “ellos gritan mucho”⁵⁸, “insultan”, “quieren ganar siempre” y “se calientan”.

Pozo la China, la comunidad de monte, posee una cancha. Uno de los entrevistados hace mención directa al fútbol como círculo de amistad. El mejor jugador es también amigo más cercano de entre los que juegan al fútbol. Resulta ser el primo. En la comunidad de monte aparece el fútbol asociado a los riesgos de accidentes como quebraduras. Los riesgos parecen ser justificados, sobre todo debido a la falta casi completa de acceso a servicios de salud en esta comunidad.

¿Qué interpelación y que reconocimiento se observa en la práctica del fútbol? La práctica, la participación en torneos, la visita a otras comunidades para jugar con ellos, señalan la adhesión de los jóvenes a este deporte, por lo tanto una interpelación y un reconocimiento. Ahora bien ¿cómo operan interpelación y reconocimiento? El elemento que puedo aportar aquí no proviene de las expresiones directas de los jóvenes, sino que surge de una interpelación contraria, la de la iglesia Asamblea de Dios, expresada por el dirigente local:

⁵⁸ El tono bajo de voz es una forma de hablar característica que distingue a de los wichí de los criollos y del resto de los Pueblos Indígenas de la zona. Como contrapartida, existe la expresión “aytaji tä yämlhi”, que significa tanto “gritar” o “levantar la voz” como “insultar” o, literalmente, “forma de hablar que hiere”. Esta expresión es sistemáticamente aplicada a la forma corriente de hablar de los criollos, no así a otros Pueblos Indígenas.

“El evangelio no se juega pelota. Porque si vos jugás pelota, estás pateando, estas pateando la cabeza de enemigo.

¿Los jóvenes que juegan hoy también patean la cabeza del enemigo?

Sí, patean la cabeza del enemigo.

Pero no es más la cabeza, es la pelota ahora...

Sí, pero por ahí vos tenés discutió[n] [sic] con esas cosas. No, esas cosas nosotros también ya hemos dejado” (Mario, referente de la iglesia Asambleas de Dios, Pozo la China).

Esta postura es particular de esta iglesia que no es anglicana, ni mayoritaria entre las comunidades wichí, pero tiene sede en Pozo La China. La referencia a “patear la cabeza del enemigo” me remite a un juego que practicaban los wichí, similar al jockey, ya en desuso, y en íntima relación con la guerra entre grupos indígenas. El juego se realizaba entre grupos contendientes, y muchas veces consistía en un entrenamiento para la guerra verdaderamente cruento. En algunas oportunidades el juego reemplazaba los enfrentamientos masivos, cumpliendo una función de resolución de conflictos y de canalización de la violencia. En otras ocasiones desencadenaba dichos conflictos (Rodríguez Mir, 2009).

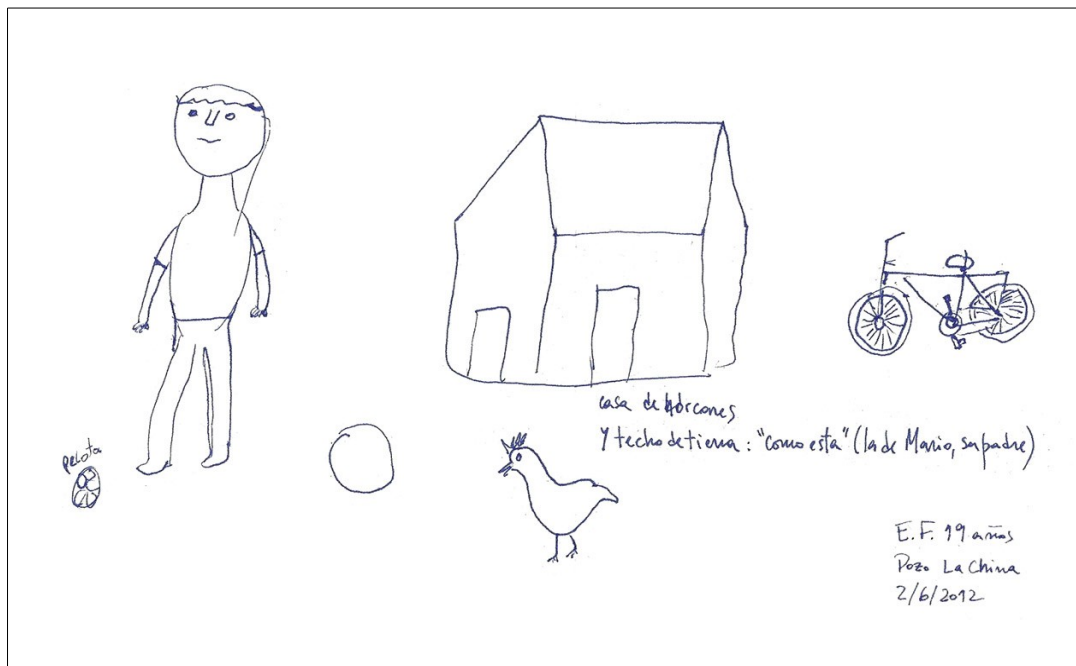
Es azaroso establecer una continuidad directa entre las prácticas de aquel juego de jockey y el actual fútbol, más allá de la continuidad simbólica que los wichí establezcan. Sin embargo se puede aportar en ese sentido, dos datos. En primer lugar, fueron los misioneros ingleses quienes combatieron el jockey. En segundo lugar, el papel fundacional de inmigrantes y empresas inglesas para instaurar el fútbol en el noroeste argentino y en todo el país. Esta continuidad histórica establecería un proceso de modernización, análogo al que se atravesó en Europa y otras partes del mundo con el pasaje de los juegos medievales a los deportes modernos (Elias y Dunning, 1992).

Es posible que en esta condena del fútbol que hace esta iglesia, y a partir de la particular justificación que hizo este miembro de dicha iglesia (“están pateando la cabeza del enemigo”) entrañe una asociación entre el fútbol y aquel juego antiguo. Esto se reforzaría en que en otro

fragmento hace mención a las fracturas que provoca el fútbol.

Esta iglesia en concreto interpela a los jóvenes para que no jueguen al fútbol desde un discurso religioso muy particular, construido en las comunidades por dirigentes wichí. Esta interpelación encuentra poco o ningún reconocimiento entre los jóvenes wichí. Uno de los jóvenes entrevistados, hijo del referente de la iglesia citado, realizó un dibujo representando al joven wichí. En el dibujo, entre los elementos de su vida cotidiana, dibujó un balón de fútbol, como uno de los rasgos característicos de los jóvenes de las comunidades.

Para los jóvenes, según lo observado en el trabajo de campo, los momentos previos y posteriores a los partidos consisten en espacios de bromas y sonoras risas, que no se encuentran en la tranquilidad de la comunidad, en los que parecen expresarse códigos particulares. La presencia de este espacio como algo particular de los jóvenes varones nos habla de la entidad que puede tener para los wichí la categoría joven, el reconocimiento desdibujado de que los jóvenes pueden gozar frente a sus comunidades y el reconocimiento mutuo que puede construirse entre pares.



La joda

Es uno de los intereses de este capítulo detenerse en lo que algunos entrevistados llamaron “la joda”. Esta expresión refiere a una serie de prácticas que intentaremos caracterizar, y por esa razón conservaremos la expresión para nombrarla. *La joda* remite al esparcimiento de los jóvenes, e involucra beber alcohol, mascar hojas de coca con bicarbonato y fumar cigarrillos. Este nudo básico de consumo triple también suele denominarse “el vicio”. Puede escucharse también “los vicios”, pero el singular es corriente, y es posible que se deba a que, en el caso de los wichí, no se suele

consumir uno sin los otros. Uno puede “dedicarse al vicio” sin dedicarse a “la joda”. Esta última parece una práctica más juvenil y en grupo, de quienes no tienen aún pareja e hijos. Y como toda práctica tiene su componente organizativo:

“Pero por ahí, si, por ejemplo, hoy día, que es jueves, quizás a la noche nos topamos (nos encontramos), nos contamos, nos decimos qué vamos... qué podemos hacer mañana, si vamos a salir o no. O vamos a tomar algo, o si vamos a ir a pasear” (Federico, Cañaverl).

La joda implica también a un grupo de amigos, pero no necesariamente ir al “boliche” (local bailable) a bailar. En el caso de *el baile*, cuando los jóvenes asisten al boliche bailable, abonan una entrada, que es vista por quienes tienen familia como un desperdicio de dinero que sería preferible dedicar a alimentos.

La interpelación a asistir al boliche bailable también entra en tensión con la del sistema educativo:

“... ya no tengo plata así que me quedo en mi casa nomas...”

¿Por eso dejaste de ir al boliche?

No, no era por eso... era la decisión de que no valía la pena de ir, ... desvelarme... todavía ese tiempo yo iba al colegio, yo pensaba en el estudio nada más” (Oscar, Cañaverl).

La bebida es para compartirla, una mediación para la charla y las bromas. El espacio de la bebida es el del reconocimiento mutuo, pero que la bebida por sí sola no garantiza:

“A veces tomo solo, acá, porque mis amigos no salen. (...) No me acostumbro tomando solo, pero no puedo hacer nada. Uno se siente triste. No tiene alguien que charlar” (Federico, Cañaverl).

Otro componente importante de *la joda* es el relajamiento de las normas sociales expresados como “hacen lo que ellos quieren” por los jóvenes entrevistados. Esto, en el sentido de la desinhibición necesaria para bailar en público, pero también de desbordes del comportamiento habitual fuera de dicho espacio. *La joda* aparece ligada a sostener relaciones sexuales casuales, de manera relativamente aceptada tanto para varones como para mujeres. Como veremos, los testimonios de jóvenes de la comunidad de monte nos abren la perspectiva de interpretar esta cuestión como una forma de reconocimiento que vincula prácticas tradicionales con el actual contexto. Además, dedicarse a “la joda” e ir al boliche muy frecuentemente viene ligado con relatos de violencia: violaciones para las jóvenes wichí, y golpes y hasta puñaladas para los varones.

En el caso de *los vicios*, específicamente la bebida alcohólica, su uso aparece también señalado como un paliativo emocional, vinculado a la necesidad de enfrentar situaciones traumáticas como una separación amorosa (Oscar) o el fracaso académico. Para un entrevistado, la bebida aparece como expresión de la frustración por no lograr terminar los estudios y de ver truncado su proyecto de vida, como desahogo frente a la experiencia personal en la que la escuela fracasa en abordar las necesidades y particularidades indígenas.

La joda y la ingesta de bebida alcohólica constituyen interpelaciones presentes para los jóvenes wichí de la zona. Aquí se expresa por la negativa:

“No sé, no me gusta la bebida. Nunca me interesó eso. Por ahí iba con ellos. No me gusta en serio, no sé qué me pasa. No soy fumador, tampoco” (Daniel, Santa María).

La extrañeza ante la propia vivencia como fuera de lo regular señala la clara percepción de la presencia de dicha interpelación, pero a la vez su falta de reconocimiento en ella. Es importante señalar esta falta de reconocimiento porque ayuda a comprender mejor la relación no lineal entre los conceptos de interpelación y reconocimiento.

Es pertinente señalar que las bebidas alcohólicas no son algo extraño a la tradición wichí. Los wichí preparaban y bebían aloja, una bebida alcohólica que se prepara poniendo a fermentar algarrobas molidas mezcladas con agua. Este preparado se realizaba en una batea hecha para la ocasión con un tronco de yuchán vaciado. Luego se cubría con cueros de corzuela durante una o dos noches.

La práctica de *la joda* puede ser situada en una etapa de las biografías de los jóvenes. Los entrevistados señalan que se iniciaría cada vez más temprano, entre los 10 y los 13 años. El límite cronológico de esta práctica se asocia con la etapa en la vida de los jóvenes en que se da la constitución de la familia:

“Tengo hermano que va... el se macha por ahí, por ahí vuelve al otro día, por ahí le pegan. (...) Es que él no tiene nada que pensar... nada más de eso nomas. De ir con sus amigos por ahí, tomando. Por eso igual creo que es por sus amigos” (Oscar, Cañaverl).

Es importante no dejar de lado el aspecto de **esparcimiento** o **diversión** que *la joda* expresa, sobre todo para quien participa de estas prácticas, y que significa “ir a tomar algo”, charlar, escuchar música, hacer chistes, “nos divertimos bien” (Federico).

“A veces ando aburrido y topo a ellos, y ya como que se me pasa el aburrimiento.

(...)

Los otros changos no son así, una vez que se han juntado, ya empiezan a comprar bebida (alcohólica). ... emborracharse y hablan de otra cosa. Uno dice al otro que no sirve, que el otro no compró bebida. Después ya empiezan a pelearse...

En cambio nosotros, si nos juntamos de lunes hasta el jueves no tomamos de la bebida. Por ahí sí el fin de semana, sí que a veces tomemos, pero tomemos bien, nosotros, sin que haiga [sic] quilombo⁵⁹. Cuando estamos un poco machados (borrachos), que hablemos bien. Nos entendemos. (...) El otro grupo toma todas las noches, no tienen descanso” (Federico, Cañaverall).

El fragmento anterior permite ver, desde el mismo protagonista, la diversión, una dimensión placentera y gratificante de esta práctica de *la joda*, ausente en los relatos externos o adultos. Pero además, permite ver que hay distintas formas de reconocerse en la interpelación a experimentar la juventud de esta particular manera, o en términos de Stuart Hall, a ubicarse en el lugar social de joven con sus características o connotaciones asociadas.

La particular forma en que el entrevistado se reconoce en esta práctica tiene que ver con el respeto mutuo entre amigos:

“Lo más importante de nosotros es que nos respetamos... Respetamos porque sí, cuando uno no tiene nada que hacer, vamos a salir, a divertirse. Pero si uno no quiere salir, lo dejamos. Hay algunos que un amigo suyo no quiere salir, le insisten.

¿Cómo más se muestra el respeto entre ustedes?

No joderlo. Si uno tiene novia, la chica no conoce. O si él salió primero, yo le topo la mina (encuentro a la chica) ... si la chica se queda a charlar conmigo un rato... pero al rato me voy, porque no piense que él me llega a ver con su novia, capáz que el otro se va a sentir mal, porque va a pensar que yo estoy saliendo con... en pareja, digamos. Para no quedar mal con él, me quedo un rato con la chica y de ahí me voy nomás” (Federico, Cañaverall).

La insistencia que sufre el amigo que no desea salir -en otros tramos aparece la coerción a beber- señala cómo esta interpelación proviene en parte de los pares. Esa misma interpelación encuentra reconocimiento de dos formas diferentes: *En primer lugar*, en aquella forma de salir, más agresiva entre pares; y *en segundo lugar*, en la que describe el entrevistado como propia, regida por el *respeto*. El respeto se dirige hacia dos espacios que el entrevistado reconoce al amigo: el espacio de decisión y el espacio de la relación de pareja.

Dejaré la relación de pareja para otro apartado de este capítulo. Pero en torno al respeto del espacio de decisión de las personas, Richard Sennett lo relaciona con el reconocimiento. Este autor, como

⁵⁹ La mejor aproximación que encuentro al significado de este término es la de “follón”, porque ambos remiten, entre otras cosas al descontrol de la sexualidad, y por asociación al descontrol que causa problemas.

he desarrollado en el apartado teórico, lo ejemplifica con relatos sobre barrios populares en la ciudad de Chicago, y lo generaliza a las sociedades modernas. Sin embargo, parece útil establecer una relación con el contexto de las comunidades wichí, donde la intromisión en las decisiones personales también constituye una “humillación”, como sostiene Sennett, o una falta de reconocimiento (Sennett, 2003, 26). En el testimonio anterior vemos lo que han señalado también otros autores sobre los wichí (Carrasco, 2009, 220; Palmer, 2005) en torno al valor de la autonomía personal, a pesar de la importancia de lo colectivo. A mi modo de ver, esta relación a través de los contextos diferentes resulta importante, para señalar las continuidades entre ellos, además de las diferencias. Esta relación me parece significativa, como parte de la estrategia que me planteé para evitar las visiones que hacen de los indígenas algo exótico, pero también para enriquecer visiones estereotipadas mostrando la complejidad de lo real. Me refiero a estereotipos o prejuicios que suelen concebir como opresoras del espacio individual a toda sociedad donde lo colectivo tiene gran peso.

Para este joven wichí, *la joda* consiste en un espacio de I-R en el que es importante la posibilidad individual de decisión.

La joda es una interpelación que reciben los jóvenes, innegablemente de los criollos interesados, que se benefician explotando *Génesis Disco* y el comercio de bebida alcohólica, tabaco y hojas de coca. Sin embargo, a mi entender, esta interpelación proviene mayormente de los pares, y comienza entre los 10 y los 13 años. En relación con esto, Patricia relata que esta interpelación ha desplazado a los juegos tradicionales que ella jugaba a esa edad. Para ella, esa temprana edad es actualmente parte de la juventud. También es algo actual un nuevo sentimiento de ser mayores a esa edad:

“Y ahora los chicos de hoy no... porque sienten vergüenza, dicen eso. Y ya se olvidaron del canto. Ya salen, toman, y como que se sienten adultos. Tienen otro pensamiento” (Patricia, Cañaverál).

En alguna medida esta interpelación, que encuentra un reconocimiento, es una interpelación a construir un nuevo concepto de juventud en las comunidades, que comenzaría cada vez a una menor edad y a la que se le prescriben ciertas prácticas que la distinguen de la niñez y sus juegos. Un concepto de juventud más cercano a los procesos que atraviesa la juventud en otros contextos no indígenas, en los que esta etapa de la vida es proyectada desde discursos hegemónicos como imagen de lo deseable para todos los ámbitos de la vida y la sociedad. Pero veremos cómo esta tendencia homogeneizadora es más compleja de lo que parece, porque también moviliza y dialoga con elementos tradicionales que los jóvenes actualizan. Quizás no sea casual que coincida con la edad en que los niños varones comenzaban a ganar autonomía en las prácticas del monte, y apenas antes

de la primera menstruación de las niñas.

Un testimonio más nos aporta otros elementos sobre la composición cultural y sobre el sentido de *la joda*. Para Lina, las amistades en la ciudad cercana de Tartagal reciben la misma valoración que la ciudad en sí: son vistas como peligrosas, en base a lo presentado por los medios de comunicación, con el aditamento de la droga como un elemento que ofrecen dichas amistades.

Las drogas, pero también el alcohol y el baile aparecen para Lina como algo ajeno, que los wichí no saben manejar y como unas prácticas donde pueden reconocerse o no. Es decir, son interpelaciones para los jóvenes que provienen de sus propios pares.

Al señalarle a Lina las borracheras tradicionales en las fiestas de aloja y los bailes tradicionales que su padre enseña, ella enfatiza en el origen wichí y en el carácter “natural” de unas prácticas frente al carácter artificial u occidental de las otras. Esquematiza esta oposición señalando que los criollos saben manejar su bebida y su baile, porque es de su cultura: “toman poco”. Esto es claramente una idealización, y por lo tanto, un esfuerzo por remarcar la frontera entre lo wichí y lo criollo.

En la medida en que los jóvenes son interpelados por estas prácticas, que para Lina son ajenas, el espacio de la amistad es un espacio en el que los jóvenes podrían escapar de la cultura wichí, sustraerse de la interpelación de su pueblo y reconocerse en sus pares criollos, algo no deseable tanto para Lina como para otra entrevistada, Patricia.

Sin embargo, si atendemos a otros testimonios como el de Enrique, el de la misma Patricia o del dirigente Francisco Pérez, *la joda* reúne una serie de elementos que permiten pensar estas prácticas como una actualización, en las condiciones actuales, de una práctica tradicional y largamente documentada por la bibliografía específica. En ese sentido, hay un reconocimiento de una práctica tradicional en una actividad organizada y explotada por criollos. Describiré esta práctica tradicional cuando me detenga en la sexualidad.

Sin embargo, lo dicho hasta aquí permite reflexionar sobre la interpelación que llama a situarse en el lugar social de joven que se dedica a *la joda*. Aunque es complejo determinar de dónde proviene esa interpelación, de cuál de los espacios concretos de entre los caracterizados en esta investigación, hemos afirmado que proviene mayormente de los pares indígenas y en menor medida de criollos interesados. A la vez, señalamos que hay un discurso sobre la juventud como ideal que parece estar operando para abandonar antes la niñez. La presencia de este discurso nos hablaría de la globalización y de cierta tendencia homogeneizadora. Sin embargo, he propuesto también -y lo detallaré más adelante- que cierta forma de la práctica caracterizada como *la joda* encuentra antecedentes culturales en la tradición wichí, donde estaba vinculado con la sexualidad y la conformación de la pareja.

Como se ve, no es posible adjudicar la procedencia de esta interpelación a una única fuente o discurso con características monolíticas, tradicional u occidental, cultural o económico, colonializador o resistente. Es posible decir lo mismo sobre el reconocimiento con que esta interpelación se encuentra. El reconocimiento, expresado en prácticas, se nutre de elementos de la cultura wichí tradicional y se realiza con elementos concretos comercializables. Como en los medios de comunicación, los jóvenes wichí ven en estas prácticas elementos que les son propios. Es decir que le otorgan sentidos propios y se identifican y reconocen en ellas (Verón, 1987; Hall, 1984).

La Reciprocidad

La cuestión de la reciprocidad, como he argumentado, es central para entender la cuestión del reconocimiento, especialmente en lo referido a los Pueblos Indígenas. Ya me he referido a ello en los términos que lo trata la bibliografía antropológica y la bibliografía teórica sobre reconocimiento. Aquí señalaré algunos aspectos que han surgido en el análisis de los datos en lo que tiene que ver con las relaciones entre pares.

Como anticipamos al introducir este capítulo, uno de los aportes que este apartado agrega, tiene que ver con el planteo de preguntas sobre los conceptos teóricos utilizados, con la particularidad de que estas preguntas surgen de los datos concretos.

En este capítulo subyace el supuesto de que los pares de los jóvenes wichí ejerzan interpelaciones sobre ellos, es decir, que se de algún ejercicio de poder entre pares que tiene consecuencias en la formación de subjetividades.

Por otro lado, en ocasiones la situación de simetría entre pares es tal que hace pensar que no se dan este tipo de interpelaciones. En algunas de estas ocasiones, la relación que se da, quizás debería caracterizarse como de reconocimiento mutuo.

Adicionalmente, se dan situaciones de reconocimiento mutuo, sobre todo a partir del ejercicio del *don* y la reciprocidad indígena, que aparecen en una parte de la bibliografía antropológica (Kradolfer, 2001) y de la bibliografía teórica sobre reconocimiento (Ricoeur, 2005) como una “obligación de devolver”. Lo que hace pensar estos casos concretos de reconocimiento mutuo como casos de interpelación.

En ese sentido, pareciera que se trata de un círculo argumentativo que se cierra sobre sí mismo. Pero también puede tratarse sencillamente de una ambigüedad difícil de salvar, ya que el reconocimiento indígena basado en la reciprocidad no implica simetría, sino todo lo contrario, como

señala la bibliografía sobre reconocimiento.

Una vez planteada la salvedad, continúo con el método que me he planteado y que vengo desarrollando. Es decir, identificar prácticas establecidas, asumir que esas prácticas son la manifestación de reconocimiento ante una interpelación (Huergo, 2005a, 12), luego tratar de recomponer las interpelaciones que están actuando, y por último tratar de señalar qué tipo de reconocimiento se construye allí.

En este caso, las prácticas valoradas por los entrevistados son respetar a los *otros* (*o'elh*) y cultivar amistades. Al tratarse de prácticas valoradas, asumo que existe un reconocimiento ante una interpelación. Esta interpelación está en este apartado porque considero que se trata de una de las interpelaciones ejercidas por los pares.

Deliberadamente resalté la palabra *otros* porque en wichí esta palabra ubica socialmente a la persona en un lugar de cercanía y de (potencial) pertenencia parental, donde los matrimonios son un factor importante. Es decir que el otro es quien está en cercanía étnica y/o es potencial participante de la reciprocidad wichí. He insistido en preguntar por la razón del respeto de los otros, ya se trate de amigos o de miembros de la comunidad en general. La respuesta es casi exclusivamente que no hay razones como el prestigio, las capacidades o la lucha por el reconocimiento. En un sentido, cuando una persona wichí dice «respetar al otro», quizás podríamos entender «respetar al que es digno de respeto por pertenecer efectiva o potencialmente al circuito de relaciones de reciprocidad». Digo potencialmente, debido a que se dan casos en que los wichí intentan establecer vínculo de parentesco con no indígenas, así como lo vienen haciendo históricamente con otros Pueblos Indígenas⁶⁰.

Veamos un fragmento que –aunque se extiende un poco– puede ilustrar bien lo anterior. Aquí, aunque aparece la educación formal como elemento de respeto, rápidamente deriva hacia el reconocimiento por reciprocidad.

“¿Por qué otras cosas te respetan? ¿Es solamente porque estudias o también por otras cosas?”

Porque estudio. Y además viene porque soy muy amigable, saludo, una persona mayor tengo que saludar.

Por eso también viene ..., la respeto mucho a la gente. Pero hay algunos jóvenes que no saludan, no te miran, no te dicen nada, si ven alguien que es su familiar, recién lo saludan, si no es familiar no lo

60 Durante el trabajo de campo, un hombre wichí me ofreció su hija. Como no entendí el sentido de la proposición, consulté a un anciano referente de la comunidad, quien me explicó que se trataba de una propuesta de “arreglar” un matrimonio. Acto seguido me relató un caso similar en que un padre acordó y concretó un matrimonio entre su hija y un ingeniero (no indígena), en una comunidad cercana. Entonces yo pregunté si es costumbre. El hombre me responde “sí, y entre nosotros también”, aceptando que se acostumbran los matrimonios arreglados con no indígenas y entre indígenas (Diario de Campo I, 64). Debo mencionar que Palmer señala una norma wichí que delimita a las personas entre las que se puede encontrar pareja. Estas serían quienes no sean parientes demasiado cercanos o personas demasiado lejanas. Aunque también menciona que hay discusión sobre esta cuestión (Palmer, 2005, 133-152).

saludan. Yo me hago amiga con todas las mujeres, de San Luis, de todas partes. Es muy lindo hacer amistad, para charlar de cualquier cosa, de la comunidad. Entonces voy a las casas de ellas a tocar (tratar, conversar sobre) alguna cosa. Porque ellos tienen cerco (cultivo familiar), con sandías, y hay veces me regalan. Nos regalamos cosas, somos muy amigables. Le doy una remerita y se pone contenta. Hay veces que tiene un poco de pescado, y me da. (Me dice) “Llévale para tu familia”.

¿Aunque sean de otra familia?

Sí, aunque sean de otra familia.

¿Es distinto de lo que me contaste, que se reparte cuando sobra? ¿Estos son regalos?

Sí.

¿A todos dan regalos?

A mí me dan regalos. Cuando es amiga, recién dan regalos.

¿Hay un respeto de amigo?

Hay un respeto de amigo.

Te lo reconocen con un regalo...

Te lo reconocen con un regalo, y yo reconozco con un regalo, también” (Lina, Cañaverl).

El fragmento comienza reconociendo que los estudios formales constituyen un elemento de estima social. No profundizaré en ello ya que excede el presente análisis y sería necesario un trabajo aparte sobre la educación formal. En segundo lugar, resalta el hecho de ser amigable como otra fuente de reconocimiento. Asociado a esto señala el saludo, el buen trato a los mayores. A continuación, es importante la afirmación “si son familia, recién lo saluda”, que marca la distinción familia/no familia para el otorgamiento del reconocimiento. Me detendré en esto en breve. El testimonio continúa con la referencia a la amistad con mujeres de otras comunidades, lo que podría referirse a las relaciones de parentesco intercomunitarias que mencionan los autores. Se trata de un intercambio de dones entre amigas que también pueden ser parientas. En este punto me pregunto si la amistad y el parentesco no son dos dimensiones que, en ocasiones se superponen, agregando calidad al vínculo sanguíneo o político. Me pregunto si la amistad -y su consiguiente reciprocidad- puede ser tan importante como en el caso del parentesco, y si será así específicamente para estos jóvenes wichí.

Las formas concretas que toman estas relaciones de reconocimiento son varias. Ya había mencionado el saludo, ahora señala los regalos, las visitas y la charla.

Por último, la entrevistada enfatiza que este vínculo debe ser mutuo.

Me detendré durante unas líneas sobre la traducción de “familia” para intentar entender mejor las relaciones entre la reciprocidad y los vínculos entre pares, en lo que hace a la interpelación -o el reconocimiento mutuo. Está claro que aquí la lengua es un límite, pero la reflexión en torno a ese límite permite hacer emerger supuestos subyacentes y nos permite enriquecer con datos concretos la

teoría antropológica que he esbozado anteriormente.

La referencia a la familia en el testimonio anterior, se condice con lo que señalan Barúa, Dasso y Franceschi en torno a las relaciones basadas en la cercanía máxima como elemento de reconocimiento, y a la forma de reconocimiento a través de las relaciones de parentesco. No queda claro, pero es más probable que una persona wichí utilice “familia” en sentido de “familia extendida”, señalando como un disvalor no saludar al resto de la gente de las comunidades. Aunque tampoco es improbable que quiera referirse a la familia nuclear y señalar que es un disvalor no respetar a alguien que merece respeto, es decir, alguien de la familia extendida.

En general, es posible que los jóvenes entrevistados utilicen “familia” en sus sentidos castellanos de “nuclear” y “extendida” según la ocasión. Sin embargo, quizás matiza lo anterior el hecho de que no existe en wichí un término que se pueda traducir como familia. Las expresiones que se utilizan (*oka wichí/ ow’et lheley*) se traducen literalmente como *(mi) gente* o *los que viven en mi lugar/comunidad*, que señala que no existe la delimitación clara de la familia nuclear, más que eventualmente, e incluso marca la indeterminación entre familia y comunidad que ya hemos señalado.

Aquí procedo en forma similar que Carrasco, quien señala que las comunidades indígenas -podríamos decir, sus relaciones de solidaridad- no son homogéneas, sino que existen distintos grados de “comunalidad”. El testimonio anterior traducido al castellano pareciera decir que existe un límite claro entre quienes son parientes y quienes no lo son. Sin embargo, el parentesco vincula a todos los integrantes de una comunidad entre sí, lo que parece diferenciarlos es el grado de cercanía que les une.

Para agregar mayor complejidad a la cuestión, Kradolfer sostiene que la práctica de la reciprocidad o de reparto de dones entre las comunidades indígenas mapuche de la provincia argentina de Neuquén constituye un criterio para distinguir quienes son mapuche de quienes no lo son. El trabajo de Kradolfer parece llevar más allá que Carrasco la flexibilidad en las relaciones comunitarias, dejando la puerta abierta para que sea la práctica de la reciprocidad la que define la identidad, y no el parentesco el que define quienes participan de esta práctica.

Entre los wichí, observo que la repartición de alimentos se da entre miembros de la familia extendida. Quizás podríamos entenderlo como el vínculo que une a quienes participan en una unidad económica más o menos cotidianamente, a quienes residen en la misma comunidad. Esto excede los regalos ocasionales con amigos o parientes más apartados, como los en el testimonio anterior de Lina.

Veamos otro testimonio que justamente vincula -o contrasta- amistad y parentesco entre pares.

“... yo también ya conocía casi como amigo, no sabía que era mi familia. Y al último me han dicho. No había sido mi amigo, sino que era mi familia. Después el otro, Lucas, dice, “voy a visitarte mañana”. Al otro día él viene. Ahí mi mamá le preguntaba “¿qué hijo sos? ¿quién es tu mamá?”. El dice “mi mamá es tal persona”. Y como mi mamá la conoce, ella es mi tía, creo. Dice somos familia, dicen” (Federico, Cañaverall).

Aquí es interesante señalar cinco cuestiones. *En primer lugar*, el vínculo se establece por fuera de los circuitos del parentesco (visitas familiares, etc.). Probablemente en el pueblo o en el boliche. *En segundo lugar*, el contraste señalado entre amistad y parentesco, como si fueran excluyentes. Esto se diferencia de Lina, que parecía comportarse con algunas parientas como con el resto de sus amigas. *En tercer lugar*, el amigo ingresa al circuito de la reciprocidad, a través de las visitas, si nos llevamos por Lina sobre las formas de manifestar respeto. También Carrasco señala la importancia de las visitas como institución social de las relaciones entre parientes o para la resolución de conflictos (Carrasco, 2009, 202, 222 y 223) *En cuarto lugar*, son para destacar las precisas preguntas de la madre de Federico, averiguando el parentesco con el amigo. Habla de un saber específico y de una utilidad de estas relaciones de parentesco para ubicar a una persona en la trama social wichí. *Un quinto elemento* a resaltar se refiere al sentido global del fragmento, el entrevistado expresó, durante la entrevista, sorpresa y algo de alegría al revelar el parentesco descubierto con el amigo.

El testimonio de Federico muestra que la amistad puede ser un espacio de reconocimiento mutuo, pero el parentesco habla del ejercicio del don, y de la relación de cercanía y cuidado que estructura las comunidades wichí.

A pesar de que este testimonio deja la sensación de que la relación familiar prima sobre la relación de amistad, como vínculo más fuerte, el testimonio anterior a este, el de Lina parece ir en sentido contrario, o por lo menos, que amistad y parentesco pueden superponerse o confundirse.

También Armando y Patricia relatan que la amistad puede priorizarse a la familia. Armando plantea que hay mayores que indican a los jóvenes no tener amistad con grupos enfrentados, pero él -y otros como Patricia- toman distancia de esas relaciones políticas para priorizar la amistad y el entretenimiento.

La sorpresa alegre que mostró Federico al reconocerse pariente en un amigo no se entiende si sostenemos, como hice, que el parentesco une, prácticamente, a toda la comunidad entre sí. También un dirigente entrevistado relató una historia parecida, de descubrimiento de parentesco con un hombre con quien trabajó en un puesto criollo. Esta satisfacción que, en mi opinión, muestran los wichí por establecer su parentesco con otros, es lo que Jesús Martín-Barbero denominó *drama*

del reconocimiento: un elemento de las narrativas populares latinoamericanas recuperado por el género mediático del melodrama (Martín Barbero, 1992; Barbero y Rey, 1999). Barbero se refería a las crisis de identidad por vínculos desconocidos entre madres y padres con hijos no reconocidos o desvinculados, donde el pasaje del desconocimiento al reconocimiento es lo que moviliza la trama de la historia.

Para entender la sorpresa alegre del entrevistado, que mencionamos más arriba, en el caso wichí, al parecer, no se trata de reconocerse en tanto familia o no familia, con una frontera que lo demarca claramente. A mi modo de ver, para los wichí se supone que todo wichí de la zona es pariente, pero se da la satisfacción del reconocimiento al reconstruir cuál es el vínculo específico, y por cuál de las múltiples relaciones se establece el parentesco. Como hizo la madre de Federico con su amigo.

Volvamos a la reciprocidad entre pares. Luego de la reflexión anterior, la pregunta que queda es si la reciprocidad se ejerce entre pares o toda reciprocidad es una forma de vínculo más amplia que impide encontrar una especificidad para la amistad. He presentado un testimonio donde la amistad es subsumida por el parentesco, pero por otro lado, señalé datos y bibliografía -y en el apartado siguiente presentaré más datos- que muestra que es la reciprocidad la que determina los vínculos y no al revés.

Es pertinente insistir en que buena parte de este problema es de traducción, en la medida en que los conceptos wichí para las relaciones no se corresponden exactamente con los castellanos “familia” y “amigo”⁶¹. Sin embargo, digamos que el problema está planteado, y que me inclino por afirmar que la reciprocidad puede orientarse a través de lo que en castellano llamamos amistad, en algunos casos, más allá del parentesco.

El diálogo, el consejo y la palabra

En este apartado, argumentaré que se dan interpelaciones entre pares que toman la forma de resolución de conflictos a través del diálogo y la forma de “consejo”, también que estas prácticas de la palabra constituyen capacidades valoradas en los líderes adultos y ejercidas por estos jóvenes wichí, y además argumentaré que a partir de ese ejercicio se genera reconocimiento entre pares.

He señalado que el consejo colectivo, junto con las visitas, la conversación y la reunión, son instituciones sociales claves que hacen al ejercicio del poder, según estas pautas wichí que lo

⁶¹ La palabra wichí *kalayi* se usa corrientemente para amigo, y los wichí nos la aplican, en ocasiones, a los criollos. Sin embargo, Palmer señala que también significa “tío político” (Palmer, 2005, 135).

concentran y lo distribuyen (Carrasco, 2009, 202 y 216).

También he señalado que la paciencia, la capacidad de oratoria, la generosidad, y la destreza en la guerra son atributos que tradicionalmente los wichí esperan de sus líderes, que además deben contar con la capacidad de resolver conflictos a partir del diálogo, construir consensos, y aconsejar a los miembros de la comunidad (Carrasco, 2009, 120; Asociación Lhaka Honhat, 1996).

Aquí tomaremos tres casos de jóvenes que relatan vivencias propias, de vínculo con sus pares, donde algunas de estas capacidades tradicionales son valoradas y actualizadas por ellos.

En el caso de los tres entrevistados, las experiencias relatadas tienen que ver con la resolución de conflictos. En un caso, se trata de una experiencia de resolución de conflicto propio, entre el entrevistado y un par, otro joven wichí. En otro caso, se trata de conflictos personales de amigos de la entrevistada, donde ella no interviene directamente más que con el consejo. En el último, se relata un episodio con la policía local, pero que se puede englobar dentro del conflicto con la población criolla.

Los conflictos son un elemento importante del reconocimiento del otro a través de la violencia. Sin embargo, los autores que citamos no hacen más que mencionarlos. Tampoco es el objetivo de este apartado profundizar en la dinámica de reconocimiento por conflictos en la zona. Digamos simplemente, como señalé en el apartado específico, que los conflictos entre grupos son para los wichí un terreno tradicional donde la estrategia para mitigarlos es extender la reciprocidad -y por lo tanto el reconocimiento- de los propios a los extraños u oponentes. Esto se verá también en el último de los tres casos aquí relatados.

Veamos la primera experiencia en que se genera reconocimiento entre pares a través del conflicto⁶². Federico nos relata cómo sería el respeto a un amigo quien terminó su relación con su novia porque ella salía con otros hombres. Entonces surge la forma de resolver los conflictos.

“Respeto también es no joderlo con eso. Otros pueden hacer bromas sobre eso. Se enojan, no lo arreglan sanos, lo arreglan machados, a las trompadas. No se entienden (...)

En cambio uno está sano, arreglando una cosa, según dicen, hablando se entiende. Así sano se pueden entender, ya. Pero en cambio, uno borracho, ya es otra cosa. ... al último ya se pueden tener como enemigos.

¿Esto dónde lo aprendiste?

Una vez, así me pasó. Que decían que yo andaba con una chica pero esa chica ni la conocía. Y el joven, sí, era conocido, nomás. Los otros changos (jóvenes) le decían que yo andaba saliendo con su novia.

⁶² La lengua wichí plasma esta posibilidad en la partícula -fwa, que habla de un vínculo, presente en otunfwa (mi enemigo, mi contendiente), ochefwa (mi cónyuge), olhefwa (mi tocayo).

Entonces quería pelear. Yo como siempre andaba sano, le digo “charlemos, trompada no va a arreglar las cosas, pero hablando podemos hacer algo”, le digo. Y bueno, él quería pelear. Pero no le aceptaba, le hablaba, le hablaba, le digo “mirá, no le conozco a tu novia, ni siquiera he charlado una vez. El chango que te ha contado, no sé quién será, pero capaz que él nomás debe ser que ha salido con ella”. Ya como que el chango me escuchaba, y empezaba a ver la chica. Hasta que un día ha pillado al chango. Entonces ya no me jodía más” (Federico, Cañaverall).

Aquí se presentan dos formas de lidiar con dicho conflicto: “machado” (borracho) o “sano” (sobrio), hablando. Ya adelanté que “solucionar hablando” es una capacidad valorada en los líderes wichí, según señalan tanto informantes de esta investigación como la bibliografía específica (Carrasco, 2009; Asociación Lhaka Honhat, 1996).

Federico ejerce en el relato una interpelación hacia otro joven wichí para resolver el conflicto a través del diálogo. Entre paréntesis, esta interpelación va en contra de la que ejercen otros jóvenes a través de *la joda*, como desarrollo en este mismo capítulo, que vincula el efecto del alcohol y la manifestación de conflictos. Allí argumento que se trataba de una práctica tradicional actualizada en nuevas condiciones. Pero esta interpelación que ejerce Federico también es una interpelación tradicional, que propone al joven el lugar subjetivo de ser joven wichí con capacidad de diálogo. Como se ve a lo largo de esta tesis, no se trata de oponer lo tradicional con lo occidental, donde uno produciría reconocimiento y lo otro interpelaciones colonizadoras. Más bien, en la medida en que se analizan críticamente los distintos elementos que surgen de esta investigación, se van caracterizando, y como en este caso, puede mostrarse lo inapropiado de las fórmulas conceptuales preconcebidas. Aquí, concretamente, que las disputas por la formación de la subjetividad de los jóvenes indígenas están incluso entre distintos discursos tradicionales. Es más, en el caso de estas interpelaciones tradicionales concretas en contradicción, son actualizadas, no por los adultos, sino por los mismos pares, jóvenes wichí.

El relato de Patricia acerca de sus amigos sobresale mucho debido a una relación de confidente y asesora que ella dice cumplir con ellos. Hay dos dimensiones en la misma práctica. En primer lugar esta posición asimétrica, donde ella tiene algo para decir, a partir de que ciertos amigos la buscan para hablar de problemas familiares o de pareja. En segundo lugar, una experiencia de reconocimiento mutuo, de disfrute en el hecho de compartir experiencias en la propia lengua. Se trata de la doble dimensión del reconocimiento en Honneth: por un lado, la distinción personal por la capacidad, y por otro lado, la membresía compartida a partir de la confianza y complicidad de compartir intimidad en la lengua propia.

“¿Cómo es la amistad entre ustedes?”

Nos entendíamos, si un amigo tenía problemas, siempre me contaba sus problemas, yo siempre tenía que decir algo, por ejemplo, si tenía problema con el novio, “qué tengo que hacer”, y bueno, yo tenía que decirle qué tenía que hacer. Cuando uno salía con un hombre casado, directamente le decía que está mal, que tiene familia, vas a hacer problema con la familia, también tu familia. Siempre venían a pedirme ayuda, mis compañeros me venían a visitar. Es muy lindo entender, hablar el mismo idioma” (Patricia, Cañaverl).

Antes de mencionar otras cuestiones quiero señalar la importancia que tiene la lengua indígena como espacio de familiaridad y reconocimiento mutuo para los jóvenes de estas comunidades.

En relación con otras cuestiones, sin lugar a dudas, las prescripciones que Patricia hace a sus amigos según su esquema de valores constituyen una interpelación entre pares jóvenes wichí. A la vez, puede pensarse que los “consejos” a sus amigos son una devolución ante un reconocimiento previo otorgado por sus pares. En ese sentido, esas relaciones que se traman se parecen bastante a las de la reciprocidad y del otorgamiento de dones. En este último caso, recordemos a Sennett y a Ricoeur, la asimetría es parte constitutiva. Pero se parece más al reconocimiento en base a ciertas capacidades, que Ricoeur conceptualiza como propio del reconocimiento de sí, o como del respeto propio en Sennett.

Esta capacidad es de tipo narrativa, tal como lo señala Walter Benjamin, se basa en que el “saber consejo” teje un relato construido con los materiales de la experiencia y no de la imaginación (Benjamin, 1991).

“Y ella siempre me agradecía, me decía ‘qué bueno que te conocí, porque tengo muchos amigos pero que nunca me dicen nada. Cuando les digo algo ellos se ríen y siempre me sentía mal por eso’, porque lo amigos no la ayudaban. Y yo les dije: esos no son amigos (risas)” (Patricia, Cañaverl).

“Los amigos confiables se aconsejan si uno tiene problemas con la novia” (Federico, Cañaverl).

Reconocerse como amigos recorta círculos más pequeños dentro del círculo de jóvenes wichí. Los amigos no son los únicos pares de este grupo de la sociedad wichí. La amistad nos muestra de manera clara la dinámica del reconocimiento mutuo en la que participan los jóvenes en tanto tales. La contraparte del reconocimiento que recibe Patricia de parte de sus amigos es, según ella admite, el conocimiento del problemático mundo de las relaciones interpersonales, que ella desconoce por haber nacido en la familia “modelo” de un líder indígena. Este conocimiento le da, por ejemplo, elementos para reconocerse en los medios masivos de comunicación, como explicaré oportunamente en el capítulo sobre ese tema.

En el diálogo con Patricia aparece una interpelación, pero es ella misma quien la ejerce hacia un par. Si bien el fragmento que sigue trata de su amiga del pueblo indígena Chorote, no sería extraño

que sea algo presente con los jóvenes en general, dado que se trata de un rasgo que emerge permanentemente en su relato, y que ella asume también como parte de su tarea de tutora intercultural.

“Una chica chorote, una cantora, le gusta cantar chacarera (risas). Le digo, por qué no cantás en tu idioma, eso sería lindo. Dice, no, a mi me gusta chaqueño, nomas (risas)” (Patricia, Cañaverl).

La chacarera es un ritmo popular propio de todo el noroeste argentino y del Chaco boliviano, sin embargo en esta zona, es uno de los elementos identitarios fuertes de los criollos, frente a quienes los indígenas tienen una posición social subordinada. En sentido contrario, hay quienes intentan revertir el retroceso de la lengua chorote frente al castellano, escribiendo canciones, y editando relatos.

“¿Qué se puede cantar en chorote?”

Muchas cosas, por ejemplo, sobre el río. Qué es el río, el pescado, todo eso. En chorote, sí cantan lindo, no como nosotros.

El wichí no tiene canciones...

Sí, algunas tiene. En la iglesia, tiene” (Patricia, Cañaverl).

La interpelación que Patricia ejerce sobre su amiga para que cante en su propia lengua y sobre la vida de las comunidades tiene como contrapartida el deseo de que el pueblo Wichí también tuviera ese tipo de canciones. Patricia pareciera añorar dichas canciones para los wichí, en lengua indígena y que hablen de su medio y formas de vida. Se trata de una forma de reconocimiento, en la que el sujeto encuentra en un discurso o una práctica algo propio o algo que desea que sea propio (Verón, 1987; Hall, 1984). Este último caso, el del deseo, es el del testimonio anterior, y en la medida de que se desea algo ausente, ese reconocimiento tiene forma de pugna. Ese deseo expresa la necesidad de que una experiencia de lo real se articule en un discurso. Esa capacidad de articular discursos propios es lo característico de quien goza de reconocimiento en la esfera de la estima social (Ricoeur, 2005), y en la medida que ese discurso está ausente y se lo desea, el reconocimiento de ese sujeto se encuentra en situación de lucha por surgir.

Otro fragmento expresa esta lucha por el reconocimiento, o mejor dicho, una falta de reconocimiento en la que una lucha se origina, a partir del relato sobre un juego infantil.

“(...) uno tiene que sacar al otro. Es como sacar el chaguar⁶³ (sacar la planta de la tierra). Así, así, hasta que queda uno. Y todos tienen que venir, porque es el raíz. Así es el juego [risas] ...cuando éramos niños.

63 Planta utilizada para extraer fibras y hacer tejidos.

Cantábamos y nos quedábamos de noche, ahí, jugando. Y es muy lindo, y siempre extraño esos tiempos. Y ahora los chicos de hoy no... porque sienten vergüenza, dicen eso. Y ya se olvidaron del canto” (Patricia, Cañaverl).

Es llamativo que estas formas de reconocimiento que construye Patricia en forma de lucha, se manifiestan en íntima vinculación con interpelación que ella ejerce sobre su amiga chorote. Podríamos decir que, tratándose de una interpelación entre pares, esta interpelación es la otra cara del reconocimiento mutuo, como miembros del colectivo de jóvenes indígenas que disfrutaban de la música.

La tercera experiencia relatada aquí inicia con un testimonio bien diferente, que se refiere también a la relación entre la amistad y el consejo. Aunque parezca que nos distancia del objeto de este apartado, nos permite ver una dimensión interétnica del consejo, la amistad, y finalmente también sobre el reconocimiento. La visión de Cesar, de la comunidad de monte de Pozo La China, es interesante para contrastar con las que construye el resto de los jóvenes wichí entrevistados sobre sus pares:

“¿Quiénes son tus amigos?

Los vecinos. Sí, los criollos. (...) Bueno, por momentos ya no tengo amigos.

¿Por qué?

Porque yo estoy en religiones. (...) Hace como 5 años que he dejado de los vicios.

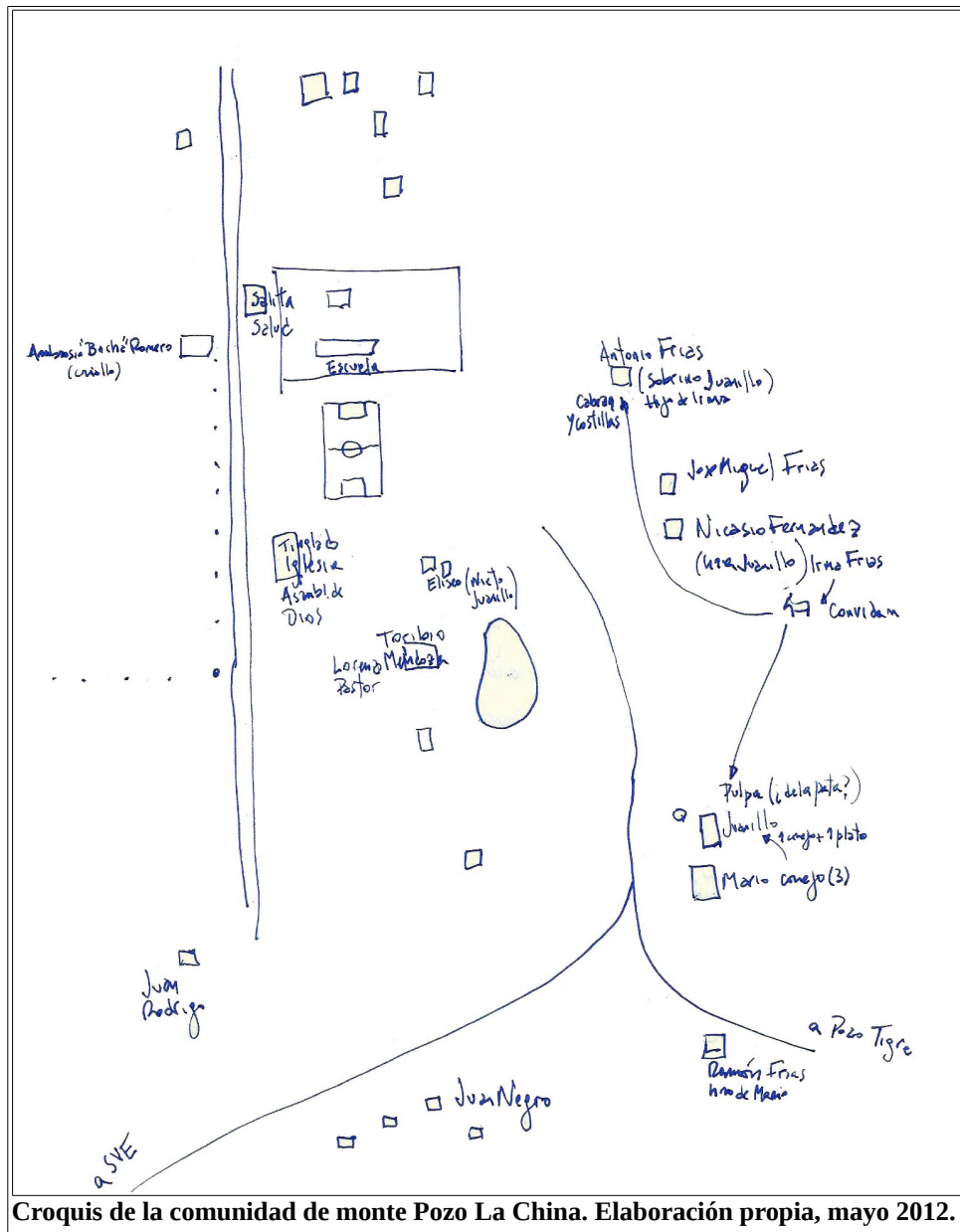
¿Te juntabas para los vicios con los amigos?

Sí. Se juntaba, pero ahora no.

O sea, los amigos son para tomar.

Para tomar, para salir de joda” (Cesar, Pozo la China).

Cesar es el único de los entrevistados que asocia directa y únicamente *amistad*, en primer lugar con los pobladores criollos, y en segundo lugar con *los vicios* y *la joda*.



“¿Y qué has aprendido con ellos?”

Bueno, castellano sí me aprendí. Bien ¿no?

Pero ellos también me dieron consejos ¿no? Que tengo que respetarse, cómo tiene que ser la gente. Y bueno, ahí está, ya he aprendido. Hi (he) respetado ¿ve? Hasta ahora, soy un tipo respetoso [sic]. (...) que tengo que hacer cariño siempre ¿no? (...) Que no me tengo que ser tipo agrandado ¿ve? Ese es. Y ese está bien el consejo” (Cesar, Pozo la China).

Se trata claramente de interpelaciones ejercidas por criollos que viven en las inmediaciones de la comunidad Pozo la China, a quienes Cesar llama “amigos”. El tipo de relación con los criollos que describe Cesar es atípica entre los jóvenes wichí entrevistados. También es atípica la personalidad de Cesar. Es extrovertido ante el entrevistador, el tono de su voz es alto, a diferencia de la inmensa mayoría de los wichí⁶⁴, y ha relatado experiencias de defenderse con la palabra frente a una situación de abuso de poder de la policía local.

En la comunidad no se conoce quién es el padre de Cesar, pero se supone que es un criollo, según el relato de su tío y cacique Juanillo Frías. Es imposible para este estudio determinar qué influencias o interpelaciones ha supuesto ese rumor para la constitución de la subjetividad de Cesar. Más aprehensible parece su experiencia como puestero, es decir, empleado en puestos de pobladores criollos, donde se acostumbra a permanecer muchos meses en convivencia con ellos y separados de la comunidad.

Volviendo a lo que este fragmento tiene para decirnos sobre el consejo y el reconocimiento, este relato, muy diferente del de sus pares ribereños, insiste en mostrar la apertura de los wichí para integrar en algunas prácticas de reciprocidad a personas ajenas al parentesco, como señalé más arriba en torno a los matrimonios arreglados con no indígenas. En este caso, no solo se trata de personas que pertenecen a otro grupo étnico, sino que además, estas personas están más cercanas a la categoría de (potencial) enemigo⁶⁵. Es llamativa y excepcional, para este estudio, la asociación que Cesar hace de manera excluyente entre amistad, *la joda* y vecinos criollos. Pero la relación con los criollos y la aceptación del consejo de ellos es significativa. Esta aceptación implica cierta subordinación, en la medida en que, para los wichí, el consejo es una característica de la autoridad, aunque quizás no tan excluyente como pensábamos⁶⁶.

64 El tono en que habla la abrumadora mayoría de los wichí, que a los no indígenas nos parece susurro, los distingue incluso de otros Pueblos Indígenas de la zona. Por el otro lado, como señalo en otro lugar de este trabajo, los wichí suelen decir que los criollos gritan (*äitafwi ta yamlhi*) en un doble sentido, por el volumen y por la violencia.

65 Estos intentos por realizar alianzas o ingresar a potenciales grupos contendientes en el circuito de la reciprocidad no debe interpretarse como un estado de armonía y diálogo entre las poblaciones wichí y criolla de la zona. Más bien, señala lo contrario, la percepción de esa distinción, omnipresente y permanentemente marcada por criollos (Miller, citado en Buliubasich y Rodriguez, 1995, 361) y por wichí.

66 Dos personas entrevistadas señalaron que no tienen amistad con criollos porque, cuando los criollos tienen

Por otro lado, es bastante común que los wichí ubiquen a personas no indígenas en posición de autoridad (*lawuk*). Hay distintos ejemplos en la historia del contacto entre wichí y no indígenas. Además de los tradicionales reclutadores para las fincas, obrajes e ingenios azucareros, sobresale el caso de los misioneros anglicanos (John Palmer, conversación personal)⁶⁷.

Cesar otorga reconocimiento como autoridad, en virtud de una capacidad tradicional a personas que no pertenecen a su grupo étnico, y ante los que se encuentra en una situación de asimetría. Nada de esto es contradictorio con la forma de reconocimiento que implica *el don* o la reciprocidad. Este caso de reconocimiento nos acerca a la interpretación de Kradolfer sobre la reciprocidad como práctica no determinada por los lazos sanguíneos, ni siquiera parentales o étnicos. Además, este caso de reconocimiento nos alerta sobre situaciones en que los wichí pueden otorgar autoridad a personas pertenecientes a grupos que los han subalternizado agresivamente.

El valor de respetar a la gente en general, que otros entrevistados señalan como aprendido en la comunidad o en la escuela, Cesar lo señala como proveniente de los amigos criollos.

Pero veamos dos fragmentos de entrevista de Cesar, primero sobre la importancia del uso de la palabra en el deber-ser del joven. Luego el relato de una experiencia que muestra la forma radical en que ejerce y reclama para sí el respeto invocado, a través de la palabra.

“Y nosotros... tanto como yo, jóvenes. Algunos no... tienen vergüenza, alguno. Mal educados son a veces los changos (jóvenes). Algunos no se animan de hablar. Algo así. Por qué? Porque tienen vergüenza ellos porque no lo ha educado el padre. El padre no le educa. Ese es el tema. Y yo como soy algo así. Soy un... algo por ahí, educado. Si tengo que hablar, no? Y esa es la manera del joven. Tiene que demostrarse. Como debe ser la gente. Como yo. Me gusta hablar, no? tengo amistad. Para todo. Tengo corazón abierto para todo. Pero los otros jóvenes en este lugar no, no... no quieren, pues. No se animan. Te das cuenta?”
(Cesar, Pozo la China)

Como señalamos, sobresale la capacidad de la palabra como un rasgo valorado y debido en los jóvenes wichí. No está demás insistir a cada paso lo extraordinario del relato de Cesar, al compararlo con el del resto de los y las jóvenes entrevistadas. La expresión “tengo corazón abierto” tiene el mismo sentido que otra frase que Cesar utilizó en otros pasajes: “tengo buen corazón”.

Estas son formas de traducir la expresión wichí *ohan chowejej*, o también *ohusek ihi*, que John Palmer traduce como *buena voluntad wichí* y que remite a la educación en los valores wichí, como

confianza, los empiezan a pedir tareas y trabajos sin retribución. Aunque no se trate de jóvenes, muestra la relaciones entre indígenas y criollos en torno a la amistad en la zona.

⁶⁷ He señalado algunos rasgos de esta relación en el apartado sobre particularidades del pueblo Wichí.

señalo en el apartado sobre características del pueblo Wichí.

Veamos ahora el segundo fragmento en que la capacidad de oratoria es utilizada para la defensa de su derecho. Aunque un poco extenso, el fragmento resulta muy significativo:

“Una vuelta yo me salí para allá, para el monte, venía (traía) al hombro corzuela, ves. Y me quería, bueno, me amenazaba de... los policías me han amenazado que yo tenía que entregar esa arma, que yo tenía que tenía que darle esa corzuela cargada. Por qué será? nos quieren prohibir ese animal que cazamos. Y nosotros no tenemos nada para... no somos como ellos. Tienen (poseen cosas). Y no le he dejado que me quite la escopetita. No le he dejado. Yo me defendí con mi derecho. (...)

Claro. Parece que se ha dado cuenta. Y se fue yo. Me querían cargar el móvil. No, le digo, no. Y no le he dado escopeta.

¿Y la corzuela?

También no le he dado. Así me ha pasado también. Todo me ha pasado.

Contame cómo es que te defendiste con tu derecho

Bueno, yo... ellos me decían, primero me decían: dame la escopeta. Era de noche. Le digo: quién son usted? Yo soy la autoridad, dice. Sí, pero me tiene que respetar, como me tiene que respetar, le dije. Y yo vengo de cazar, no es para vender sino para mantener a mi familia. No, dice, igual entregame, porque yo ando secuestrando las armas, dice. Ellos me contestaban así. Le digo, no le voy a entregar porque yo soy otro que me gusta cazar, ustedes no tienen derecho para venir a quitarme. Porque el arma es mía, le digo. Y si usted no me quieren respetar, también yo no lo voy a respetar. Si usted me quieren hacer lo que quieran, haganme, pero aquí vamos... aquí se vamos a desparramar, le digo. Y se han quedado piolita los policías. Bueno, ellos pensaban que uno no va a defenderme. Como yo también me gusta hablar cosas que uno puede hablar, para defender mi vida. Y bueno, me dijo el otro policía, dijo, perdóname. Me han dicho, perdóname (...) yo me sabía que sos raza de wichí. (...)

Lo que no he terminado de ese tema es que... el otro estaba allá, estaba atrás mío, es lo que me han amenazado con arma, eso es lo que me ha pasado” (Cesar, Pozo la China).

Estos valiosos fragmentos, además de ser muy ilustrativos sobre la vida de los wichí, sintetizan cuestiones centrales de la cultura wichí, que nos son útiles para pensar el reconocimiento. La oratoria como capacidad tradicionalmente valorada en los líderes aparece en este joven, y en este caso particular, en castellano. Además de ser una capacidad tradicional, aquí se transforma en una capacidad para enfrentar a los criollos en sus mismos términos, en su terreno idiomático. Aprender a hablar castellano de esa manera es adquirir una capacidad que lo distingue al sujeto, a la vez que lo posiciona como miembro de los que pueden hacerlo, establece una relación entre Cesar y los criollos. Otra vez la doble dinámica de distinción individual y pertenencia colectiva del reconocimiento.

Luego del fragmento anterior, que muestra el fuerte conflicto entre indígenas y no indígenas, cobra otro sentido el fragmento de Cesar sobre los amigos criollos.

Ya he señalado la documentada predisposición de los wichí -y de pueblos cazadores-recolectores en general- a intentar lazos de reciprocidad con quienes perciben como diferentes e incluso enfrentados. Aún así, me pregunto si distintos elementos podrían hacer pensar a Cesar que tiene un parentesco con los vecinos criollos y, por lo tanto, si esa creencia de parentesco es la razón de las muestras de reciprocidad. Los elementos serían el rumor de que el padre de Cesar era criollo, el entender por *amigos* a los criollos de manera excluyente y la aceptación del consejo de los criollos. De cualquier manera, este parece ser el caso en que el límite étnico se manifiesta como más borroso -o incluso, intencionadamente permeable- entre poblaciones que llevan conviviendo un siglo, aunque con formas de vida y pautas económicas claramente diferenciadas. En ese contexto, y siguiendo la definición de reconocimiento de Honneth (Abril, 2012) como doble proceso de autodefinición y de identificación colectiva, el reconocimiento que Cesar construye de sí mismo en base a la capacidad de “hablar”, “mostrarse” y “defenderse con su derecho” parece ser complementario del reconocimiento de sentirse miembro del colectivo wichí, pero también de la sociedad interétnica que es el Chaco salteño.

Por primera vez, aquí aparece un reconocimiento que se debe a capacidades. Pero se da en base a capacidades específicamente valoradas. Estas capacidades son “atestadas” o atestiguadas por los propios actores, tal como Ricoeur⁶⁸ señala que debe darse.

El diálogo para resolver conflictos en Federico, el consejo que también es narración en Patricia y la oratoria en sí misma, pero que además es herramienta de defensa en Cesar son todas capacidades tradicionales que se esperan del buen dirigente wichí, y que estos jóvenes demuestran poseer.

En el caso específico del consejo, dice Walter Benjamin (1991), se trata de un saber narrativo, en la medida en que consiste en tejer un relato, pero con materiales tomados de vivencias y experiencias, y no de la imaginación. Aunque Benjamin no lo detalla, esta capacidad de narrar entraña la particular dificultad de que sus materiales están dados, y se debe tejer un relato con los elementos que hay o reinterpretar alguno de aquellos elementos. Como en todo relato, la verosimilitud es obligatoria para que el mismo se sustente, es decir, para que quien escucha se reconozca a sí mismo en el relato, y por lo tanto otorgue también reconocimiento al narrador.

En los tres casos aquí relatados, se trata de capacidades vinculadas con la palabra, que podemos asociar con las capacidades que hacen al reconocimiento de sí, según Ricoeur: poder-decir, poder-hacer y poder-narrar. Federico, Patricia y Cesar relataron la puesta en acción de capacidades que

68 op. cit.

ellos poseen. Capacidades que son tradicionales, valoradas por las comunidades, propias de los buenos líderes. Para Ricoeur esta posibilidad de “atestación” o testimonio de las propias capacidades es lo que da cuenta de un reconocimiento de sí. Más en concreto, estas capacidades consisten en poder-narrar, en la medida que implican una capacidad de intervenir en lo real a través de la palabra. Para Ricoeur, el poder-narrar tiene los mismos condicionantes intersubjetivos que el poder-hacer (Idem, 258). A la vez, para Honneth⁶⁹, este reconocimiento de sí es solo parte del reconocimiento. En la teoría de Honneth, el reconocimiento individual que hace el sujeto es paralelo y simultáneo con el reconocimiento de que pertenece a un colectivo. La creciente definición de sí mismo y sus capacidades, necesariamente, va acompañada de un mayor sentido de pertenencia de grupo. El proceso de reconocimiento produce en el sujeto, no sin coerción, una percepción de sí mismo como de un *especial miembro* del colectivo.

Esta complementariedad es particularmente clara en este caso, donde las capacidades “atestadas” son tradicionales, es decir, reconocidas por el colectivo amplio en el que se reconocen: la comunidad wichí, y en el caso de Cesar también los criollos. Pero, en los casos de Federico y Patricia, lo que garantiza este reconocimiento mutuo, según los elementos con que contamos, más que la tradicionalidad de las capacidades, es la valoración que hacen de ellas sus pares. Es decir que el único reconocimiento mutuo de que aquí podemos dar cuenta es el de miembros del colectivo de jóvenes wichí, no así el de la comunidad en general.

La sexualidad

Lo que emerge de las entrevistas sobre sexualidad lo ubico bajo la categoría de interpelaciones y reconocimientos entre pares, asumiendo que la mayoría de las relaciones sexuales de las que hablaron estos jóvenes se establecen dentro del mismo grupo etario.

La sexualidad aparece íntimamente vinculada a otros tres temas que también surgieron en las entrevistas, y que son *la joda*, la formación de la pareja y el amor. De estos tres, la sexualidad y la formación de la pareja son tratados en el presente apartado. De todas maneras es también mencionado en el apartado sobre el amor, pero más bien para señalar las diferencias culturales wichí en torno a la cuestión. Esta estructuración de cuatro temas relacionados en tres subtítulos expresa una opción por la estructura tradicional wichí que a mi entender vincula dichos temas. Pero además, porque es en esta relación entre sexualidad y formación de la pareja donde aparece más claramente un nudo específico de interpelaciones y reconocimientos.

69 op. cit.

Cuando se le pregunta a Lina sobre la sexualidad de los jóvenes, comienza a hablar en lengua wichí, y responde a la forma tradicional de conseguir una relación estable, es decir, las virtudes para la pesca, la caza y la recolección de un joven que atraen a una mujer joven. Podría tratarse de dos mecanismos para enfrentar la timidez al hablar del tema frente a un varón no indígena y en ausencia de otras personas. Sin embargo, como se verá más adelante, habla con mucha confianza de la difícil situación con su pareja. Es decir que podría también tratarse de cierta confidencialidad entre jóvenes sobre este tema.

En el testimonio que sigue, aparece claramente esta confidencialidad pero para el caso específico de la sexualidad practicada en el monte. Se trata de un grado de complicidad entre jóvenes frente a otros grupos.

“Ellos dicen que ellos sabían andar con una chica. Ir al monte. Eso es lo que puedo contar. (Risas) Hay más, pero lo que yo quiero decir es eso nomás” (Federico, Cañaverl).

Estas relaciones también aparecen vinculadas a “la joda”, la diversión y las relaciones casuales tanto para varones como para mujeres. Para algunos entrevistados, estas relaciones sexuales ocasionales que tienen los chicos y las chicas jóvenes parecen darse cada vez a menor edad.

También Patricia reconoce que hay jóvenes que se encuentran con su pareja en el monte: “no es lo mismo que estar en la plaza con novio. Todo el mundo sabe y habla”, o “a veces tienen miedo por la familia, pelean y no conocen a la chica, prefieren ocultarse.”

Daniel y Federico también reconocen la práctica de la sexualidad en el monte o el río, pero parece haber entre ellos, así como entre todos los entrevistados de la zona ribereña, más pudor para hablar del tema. En el caso de dos entrevistados de la comunidad de monte, que hablan de la cuestión, si bien es necesario insistir en la repregunta, esto parece deberse más que al pudor, al supuesto de que el entrevistador sabe de qué se está hablando. Al contrario de lo que podría pensarse *a priori*, no son los jóvenes de la comunidad más internada en el monte los que se muestran más pudorosos o conservadores para hablar de sexualidad. El relato de las prácticas sexuales habituales de estos dos jóvenes de esta comunidad muestra el uso del monte:

“Contame, antes de casarte ¿a dónde ibas con las chicas?”

Para allá... (señala un lugar del monte). Por ahí. Una noche entera. Medio día... Tenía hambre, he vuelto.

Llegaba la tarde, he vuelto a topar (encontrarme). Se hemos ido por allá.

¿Y dormían juntos en el monte?

Sí, hay veces no dormíamos, noche entera. Llegaba el día, bien desvelado. Hasta que ha llegado un mes, mes y medio entero. El padre de ella, mi padre, se han enterado. Hasta ahí venía, hasta que nos hemos casado” (Enrique, Pozo la China).

El testimonio anterior relató una aventura juvenil que cerró con un acuerdo de las familias para que los jóvenes formaran pareja. El entrevistado no estaba dispuesto pero finalmente accedió. El siguiente entrevistado de la comunidad de monte relata la experiencia de jóvenes en general, y se encuadra más estrictamente dentro de las costumbres tradicionales descritas por John Palmer (Palmer, 2005, 96-98).

“Y los amigos wichí cuando van al boliche ¿qué hacen?

Buscan minas (chicas). Cuando un ve uno ... de esos, busca ...

Sí, de ahí empezas a chupar con la mina. Las minas también chupan. Después vos le llevás a la casa de ella. Y hay que dormir. Y de ai [sic] de mañana, toman mate.

¿Dormís con la chica en la casa de ella?

Si

¿Y la familia qué dice?

Nada. Después vos te vas. Llegas a la casa y ahí se queda.

¿Y después te tenés que casar o no?

Sí”

(Elías, Pozo la China).

Este testimonio de Elías muestra la relación con la tradición cultural wichí, porque une tres elementos -baile, bebida alcohólica y borrachera, y búsqueda de relaciones entre varones y mujeres- que hacen pensar lo que anticipamos: el espacio del boliche como una actualización de una práctica tradicional en el contexto de nuevas condiciones. Esta interpretación es confirmada por un adulto wichí que señalaba, frente a la preocupación generalizada por el uso de la bebida por los jóvenes en el boliche, que “la borrachera es algo tradicional”, pero además que “sin mujeres no hay fiesta” (Diario de campo II, 65). En un sentido similar, John Palmer muestra que esta operación de

reconocimiento, de una práctica tradicional en otra propia de nuevas situaciones históricas, ya se había dado entre 1779 y 1799, cuando en la Misión franciscana de Zenta, solo los jóvenes solteros asistían a las misas, “lo que hace pensar que para los wichí de la época, la misa forma una alternativa al baile [de cortejo]” (Idem, 22).

Describiré brevemente las prácticas tradicionales para mostrar las coincidencias y luego las distinciones con la actualidad, y a su vez, esto abonará mi argumento: el espacio del boliche permite actualizar una práctica tradicional y por lo tanto produce reconocimiento. John Palmer sostiene que los wichí cuentan con dos instituciones sociales para que los jóvenes busquen pareja según los parámetros de los padres. Estas son las visitas intercomunitarias y los bailes de cortejo o baile de carancho⁷⁰. Palmer sostiene que en la actualidad los wichí han dejado la práctica del baile de cortejo porque, según afirman los wichí, a la Iglesia y al Estado «les desagrada» la cultura wichí. El último baile que él registra se realizó casi cincuenta años atrás (Idem, 102). Por mi parte, no he sabido que se realizaran entre los años 2004 y 2007, cuando trabajé en el Chaco salteño.

Si bien, para Palmer, el baile del carancho es un ritual diferente de las fiestas de aloja (bebida alcohólica a base de algarroba) con participantes diferentes y en épocas distintas del año, también señala que ambas prácticas coincidían en el rito de iniciación de las mujeres (Idem, 102 y ss.). Este rito, que parece ser reservado para las hijas de referentes comunitarios, se realiza al momento de la primera menstruación de las jóvenes wichí, y simboliza el pasaje a la edad de la mujer formada (durante el rito, según Palmer los wichí expresan que se «forma la mujer»). Pero tiene también el sentido de presentar a la joven como mujer casadera ante la comunidad⁷¹. Para ello, anteriormente, al final de la reclusión a que se la sometía⁷², se realizaba un baile de cortejo y una fiesta de aloja, como culminación del rito. La preparación de la aloja y la recolección de la algarroba para prepararla se realizaba durante la reclusión de la joven. He tratado algo más sobre esta práctica en el apartado introductorio sobre el pueblo wichí.

Durante el baile de cortejo tradicional, eran las mujeres las que observaban el círculo de jóvenes bailando, se acercaban al que elegían y bailaban con él. Luego del baile, la joven invitaba al muchacho a dormir con ella en la vivienda de sus padres, según Palmer, como una invitación explícita al acto sexual. Está aceptado en la etnografía wichí el hecho de que son mayormente las mujeres quienes tienen la iniciativa de las relaciones sexuales y de pareja (Idem, 109).

70 Palmer señala que el nombre del baile (*Ahutsaj*/Carancho) se debe a que el graznido del carancho se asocia a los cantos de los participantes mientras bailan.

71 Esto contradice los testimonios de los entrevistados sobre la generalización de las relaciones sexuales demasiado tempranas como un problema. Pero lo contradice solo en términos cronológicos, ya que la complejidad actual de la vida de los wichí no es de la misma naturaleza que en épocas pasadas.

72 La joven es recluida durante la duración de su primera regla o hasta el tiempo completo entre la primera y la segunda regla, acompañada de una abuela como único contacto social, con una dieta determinada y realizando tareas de hilado de fibras de chaguar.

Veamos una coincidencia entre la práctica actual y la tradicional. Palmer señala que tanto el baile de cortejo como la fiesta de aloja son momentos de euforia social. En los bailes, el énfasis está puesto en la diversión prematrimonial, y la “pista de baile” cobra una atmósfera sexualizada. Al contrario, en las fiestas de aloja, el ambiente de diversión podría llevar a desatar la violencia, debido a la embriaguez. Esta transgresión parece corresponderse con lo que pasa en el boliche bailable: Se mezclan los estados de ánimo de los dos espacios, como por otra parte, ocurriría en los ritos de iniciación de las mujeres. Probablemente por ello, en la actualidad, también proliferen los relatos sobre violencia en torno al boliche bailable en SVE.

Las diferencias entre aquél contexto para los bailes de cortejo y el actual tienen que ver con que las fiestas de algarroba se realizaban en la época del año en que ésta comienza a ser recolectada, además de la monetarización -el costo de la entrada y de la bebida- y de la gestión de la práctica por parte de personas criollas. Mientras tanto, la bebida alcohólica y el baile actuales están accesibles en cualquier época del año, y por consiguiente se estandariza la forma de vivir el tiempo, desligándolo de los ciclos naturales y privando de la interpenetración con la naturaleza a esta experiencia de los sujetos.

En las coincidencias vemos reconocimiento, y en las diferencias encontramos adaptación a las actuales condiciones.

Esta práctica está asociada a *la joda* y al igual que aquélla es difícil precisar de donde proviene la interpelación a practicar la sexualidad de la manera descrita. El argumento que he tratado de sostener, en este caso, es que se trata de un discurso tradicional sobre la forma wichí de relacionamiento, pero que tiene a sus emisarios en los pares jóvenes, y no en los padres y mayores, que desacuerdan con ella. Entiendo que la sexualidad se refiere a la expresión de los sujetos y a formas específicas en que estos se relacionan. No pretendo profundizar en esta conceptualización. Pero sí sostener que como toda práctica social, esta expresión y necesidad de relacionarse sexualmente de los sujetos está modalizada de diversas maneras en función de los contextos culturales y socio-políticos concretos.

En el caso de los wichí, se trata de un ámbito en el que existe una libertad aceptada comunitariamente para los jóvenes, y donde las mujeres tienden a tener un protagonismo importante. Esta tendencia al protagonismo de las mujeres encuentra su patrón cultural en los relatos míticos sobre el origen de las mujeres, como señalé en el apartado introductorio sobre el pueblo wichí, pero además ha sido observado en las comunidades.

En relación con la sexualidad y el reconocimiento, podemos traer a colación dos aspectos del reconocimiento señalados por Honneth (2006), trabajados en el apartado teórico. Por un lado, el proceso de reconocimiento es aquel por el cual los sujetos se van percibiendo como diferentes de los otros sujetos, a la vez que se perciben, junto con aquellos sujetos de los que se diferencian, como parte de un colectivo. Por otro lado, el reconocimiento puede ir transformándose y ampliándose históricamente, basándose cada vez en más aspectos de la personalidad en que se apoyan las demandas de reconocimiento. La sexualidad de los jóvenes wichí es otra forma de la personalidad a través de la cual se relaciona con otros sujetos, se distingue de ellos, a la vez que se reconoce como miembro de un grupo particular con esos sujetos con quienes comparte una visión de la sexualidad.

En relación con el reconocimiento comunitario de la sexualidad habría que decir dos cosas. Por un lado, sobre el uso del monte para la práctica de la sexualidad, las referencias obtenidas en las entrevistas tienen correlato con lo descrito por Palmer, quien asocia esas prácticas, al igual que la entrevistada Patricia, con relaciones que no encontrarían reconocimiento social. Por otro lado, Palmer señala que todo el baile de cortejo, al dejar la elección de la pareja a la joven de forma socialmente instituida, abre la posibilidad de conflicto con el criterio de los padres. No es extraño encontrar este tipo de tensión entre instituciones wichí, porque la organización social wichí no está regida por criterios únicos fijados desde las autoridades. Como el mismo Palmer señala también, la *buena voluntad wichí* es puesta a prueba por distintas situaciones de la vida wichí; entendiendo la *buena voluntad* como la construcción cultural que propone rescatar la sociabilidad y la convivencia pacífica de los embates antisociales de la animalidad y de los malignidad de ciertos espíritus (Palmer, 2005, 96 y ss.). Los boliches bailables parecen constituir una nueva de estas situaciones en que los adultos wichí están en desacuerdo y lamentan sus resultados, pero no consideran adecuado imponer su voluntad por la fuerza.

Las prácticas en torno a la sexualidad, -que son en muchos casos los prolegómenos de la conformación de la pareja- tensionan con la interpelación que ejercen los padres, es decir, la comunidad, que asocia la sexualidad más o menos liberal y temprana con *la joda* -el alcohol, eventualmente el boliche- y con los peligros que aparecen asociados a ellos, a pesar de que todo ello encuentra antecedentes en la tradición wichí. En ese sentido, de estar en lo cierto sobre el reconocimiento en el boliche a partir de una práctica tradicional, son los y las pares jóvenes quienes se transforman en emisarios de la interpelación de este aspecto de la tradición, en contra de los mayores.

La libertad o atribuciones que poseen estos jóvenes indígenas en relación con la sexualidad y la conformación de la pareja, más allá del permanente relato sobre los peligros asociados con *el boliche* y *la joda*, habla del protagonismo y por lo tanto del reconocimiento que la comunidad hace de ellos. Este ejercicio de libertad de los jóvenes se compone de las distintas dimensiones que esta práctica implica. *En primer lugar*, y claramente, esto es así en relación con el ejercicio de la libertad sexual de que gozan los y las jóvenes wichí. En este sentido, es necesario hacer una salvedad que implica una distinción de género. Las mujeres jóvenes wichí están expuestas a una práctica de varones criollos, muy extendida en las zonas rurales de las provincias del noroeste argentino. Se denomina “chineo” y en este caso consiste en la violación de mujeres jóvenes indígenas como forma de entretenimiento⁷³.

En segundo lugar, otra forma en que los jóvenes ejercen la libertad tiene que ver con la elección de la pareja. Si recordamos que, para los indígenas de estas zonas, los matrimonios construyen alianzas políticas, los jóvenes tienen amplia participación en ello.

Aunque no pertenece a este apartado, nos surge la pregunta ¿Existe entonces el quiebre generacional y la crisis cultural que se percibe más allá de este tema?

La sexualidad, las prácticas asociadas y sus consecuencias para la sociedad wichí aparecen como un espacio de participación de los jóvenes que podría hablar de reconocimiento comunitario.

Este reconocimiento que los jóvenes parecen adquirir, por un lado, encuentra antecedentes culturales tradicionales, pero por otro lado, es en ocasiones ejercido o tomado violentamente por los jóvenes, al modo de ver de sus mayores. La mayoría de los adultos no oculta su descontento con el rumbo de las cosas en esta cuestión. Estos últimos parecen percibir cierta pérdida de la cercanía entre generaciones que rige las relaciones comunitarias wichí, que aquí mencioné; esa cercanía que supone una indefinición relativa del lugar social del joven, y por lo tanto una dificultad para su reconocimiento.

Una pregunta interesante, pero que no puedo responder, es si el descontento de los adultos tiene que ver en parte con las consecuencias políticas comunitarias de la libertad que ejercen los jóvenes.

El amor entre los jóvenes

⁷³ Esto podría explicar la distancia que las mujeres wichí ponen ante hombres no indígenas, a pesar del importante rol que cumplen al interior de las comunidades.

Este apartado se refiere a una cuestión importante para el reconocimiento, en la medida en que es una de las dimensiones previstas por Axel Honneth para la lucha por el reconocimiento. Por esa razón se preguntó directamente a los entrevistados en el trabajo de campo.

En relación con las interpelaciones de los pares en este apartado, surge, durante el análisis, un emergente que ya se había presentado. Otra vez, los datos establecen relaciones entre las categorías elaboradas en este trabajo. Aquí se trataría de los pares, sin embargo hay interpelaciones entre pares en las que intervienen otros actores. En la forma tradicional wichí en que se da el amor, no intervienen solo los jóvenes de la pareja, sino también los padres. La complejidad de lo real no es abordable con categorías cerradas y exhaustivamente excluyentes entre sí. Sabiendo que son parciales, incompletas y sin pretensiones de describir totalidades acabadas, debemos tomarlas como simples guías, que nos permitan abordar provisoriamente lo que nos ocupa, pero explicitando y reflexionando sobre sus alcances y limitaciones.

En este apartado, los testimonios pertinentes fueron organizados en torno a los siguientes temas y su vinculación con interpelación y reconocimiento: Las “crisis de enamoramiento”, el respeto a la joven mujer wichí en la pareja, representaciones sobre la mujer wichí y la presencia de dos modelos de amor.

Axel Honneth señala que en el inicio de la sociedad burguesa las personas comienzan a exigir satisfacción de necesidades de amor y cuidado en las relaciones familiares para sentirse reconocidos como personas completas. Desde el marco cultural tradicional wichí, es conocida y está documentada la práctica de los jóvenes, denominada por algunos autores como “crisis de enamoramiento”, a través de la cual eligen poner en primer lugar sus sentimientos, y se resisten a conformarse a la voluntad de los padres o al desaire generado por la ambición de la persona amada. Esta situación llega en ocasiones hasta el suicidio, como también surge de las entrevistas.

“Por esta razón también. Porque es como te conté, hay chicos que se enamoran de alguien, pero que no tiene nada y prefieren quedarse con la otra que tiene plata. Y el otro sufre, sufre, por esa mujer o por ese hombre. Y ya no ... que se suicidan. Ya está” (Patricia, Cañaverl).

Quiere decir que condicionan la vida a poder realizar su sentimiento amoroso con la persona amada. Esto se parece bastante a la expresión negativa y radicalizada del postulado de Honneth: sin el amor que se desea no vale la pena vivir. Esta práctica, aunque veremos que no lo es, se parece al romanticismo moderno, sin embargo, tiene una historia muy anterior a la llegada de los medios de

comunicación a la zona. Nos detendremos unos párrafos en describir esta cuestión en la medida en que el suicidio por amor podría constituir un pedido de reconocimiento de los sentimientos íntimos, de manera más radical incluso que el romanticismo que proponen los medios de comunicación.

Un referente comunitario wichí de una comunidad de monte me explicó que para la época de octubre a diciembre -cuando comienzan las lluvias- hay muchas muertes de jóvenes por razones *pasionales*, al ingerir sachasandía (en wichí *onhay*), un fruto venenoso cuando se lo consume inmaduro. Señaló:

“Es la época en que la vida y la fuerza viene en la tierra y en nosotros. Cuando la tierra está seca, uno también está mal. Yo les doy consejo a los chicos para que escuchen a los padres, porque si no pasan esas desgracias” (J. A., 10 de febrero 2005, Registro personal).

Es notable la asociación entre la época de surgimiento de la vida y la fuerza, por un lado, con la ocurrencia de suicidios, por otro. Esta fuerza desmesurada no coincide exactamente con la concepción de “las pasiones” humanas, ya que intervienen allí fuerzas naturales y/o espirituales, que los wichí perciben como antisociales y ante las cuales intentan que triunfe *lo humano* -es decir, lo cultural- a través del desarrollo en cada persona de la *buena voluntad wichí*, que se construye con la socialización comunitaria.

Una lectura desde el exterior podría ser: El suicidio parece ser un mensaje fuerte de la negación sufrida como sujeto en el despecho por una relación amorosa. El amor, en los adolescentes, pareciera estar en el centro del reconocimiento como personas.

Sin embargo, existe la creencia wichí que señala que el enamoramiento (*chutilhi*) o crisis de enamoramiento es un estado arrebatado, opuesto a la socialización de la buena voluntad wichí (Palmer, 2005), no humano, de irracionalidad propia del dominio espiritual (*ahät*) (Braunstein, 1983), que según María Cristina Dasso, lleva en igual cantidad de oportunidades al rompimiento de relaciones previas y a la conformación de primeras parejas. El suicidio, muchas veces asociado al enamoramiento, también es entendido por la tradición wichí como el efecto de una entidad espiritual (*ahät*) en la que se transforma el wichí luego de la muerte (Dasso, 1999a). El vínculo entre “la crisis de enamoramiento” y el suicidio aparece también en los relatos de los mayores (Segovia, 1996; Arenas, citado en Palmer, 2005, 109).

Palmer sostiene que estos eventos tienen que ver con situaciones en que la libertad relativa de que gozan los jóvenes para elegir sus parejas rebasa los marcos puestos por un balance entre su opinión y la opinión de los padres. Esta última, se reduce, en general, al poder de veto sobre la pareja elegida (Palmer, 2005, 96-110).

Señalaré dos cuestiones sobre esta “crisis de enamoramiento”, que es un tema recurrente en un sector de la etnografía sobre el pueblo wichí. *En primer lugar*, podemos tomarlo como un marco interpretativo general de una práctica configurada culturalmente. *En segundo lugar*, sería un error interpretar todas estas situaciones de la misma forma, solo por el hecho de que existe una configuración o una regularidad. Como observa el reputado antropólogo suizo Alfred Metraux (citado en Dasso, 1999a) sobre los suicidios asociados a la “crisis de enamoramiento”:

“De hecho, se da una gran ostentación en estos suicidios. Es evidente que muchos de los que ingieren veneno no toman una dosis letal. Aquellos que realmente desean morir generalmente toman el veneno secretamente y tratan de encubrir el hecho hasta que ya es demasiado tarde para ayudarlos” (traducción propia, Idem, 149).

Metraux sugiere que los miembros de la comunidad cuentan con elementos para discriminar los casos genuinos de los que constituyen un intento de llamar la atención. Si bien, Metraux señala que *muchos* de los suicidios son ostentaciones, a mi modo de ver son mayoría los autores que no señalan tal ostentación. De todas maneras, este tipo de prácticas, las que se salen del marco interpretativo general, pueden significar una búsqueda de reconocimiento, en la medida en que podrían desear torcer la voluntad de los padres.

En definitiva, esta *crisis de enamoramiento*, aunque llegue al extremo del suicidio, en general, no es considerado por los wichí como una expresión de la subjetividad, sino como un evento dado por un agente externo a la persona, por una intromisión desde el ámbito de lo espiritual. Por esa razón, no parece una forma de obtener reconocimiento. Aunque no será así en todos los casos.

De una forma menos dramática, otros aspectos del amor, las relaciones de pareja y el reconocimiento también aparecen atravesados por esquemas culturales específicos. Se trata de la iniciativa que suelen tomar las mujeres wichí en las relaciones con los varones y de los relatos orales míticos sobre el origen de la mujer.

Patricia es, de las dos mujeres, la que habla de las relaciones de pareja entre los jóvenes en general. Reconoce una diferencia entre las mujeres jóvenes y las mujeres adultas, en relación con las peleas por los novios.

“¿Las chicas wichí no se pelean por los novios?”

No, nosotras no.

Las mujeres grandes, sí.

Sí, las grandes sí. Por ejemplo, si una tiene novio, ya es otra cosa. Las grandes, sí, siempre pelean porque quieren quedarse uno nomas (risas). Pero nosotros no. Yo siempre he respetado. Cuando mi amiga tiene novio, bueno, es novio de ella. No voy a venir a molestar. Por eso nunca tenemos problema hasta hoy con mis amigas” (Patricia, Cañaverl).

Las jóvenes criollas y las adultas wichí en ocasiones pelean por los hombres, “nosotras no”. Es conocida y documentada la disposición de las mujeres wichí a pelear entre ellas, frecuentemente a raíz de una relación con un hombre. He presenciado por lo menos en dos ocasiones discusiones a raíz de peleas entre mujeres por un hombre. Patricia reconoce un “nosotras” de las jóvenes wichí como ella en lo que hace a las disputas entre mujeres por los hombres, y ese reconocimiento se construye frente a las adultas wichí y a las jóvenes criollas.

A partir del relato oral wichí *el advenimiento de las mujeres*, como señalamos en el apartado introductorio sobre el pueblo wichí, John Palmer hace referencia a la voracidad sexual femenina (Palmer, 2005, 203). Esta es la explicación que muchas veces los wichí dan a estos altercados: mujeres que “quitan” el cónyuge a otra mujer. En mi opinión, esta conflictividad entre mujeres se generaliza también a otro tipo de conflictos, en la visión a algunos hombres.

Es probable que esas representaciones estén en la base de la visión de Federico y Oscar cuando definen el respeto en la pareja como no salir con otras chicas, aunque se salga con los amigos.

“Los criollos pueden tener amigas, nosotros si nos casamos, no hay que apegarse mucho a las chicas... tenemos que respetar a la mujer” (Oscar, Cañaverl).

Por la negativa, Federico describe lo que constituye una falta de respeto a la mujer, propia de los jóvenes de corta edad.

“Hay jóvenes que aunque se casa sigue saliendo a tomar y estar con otras mujeres, porque es pendejo (niñato) todavía” (Federico, Cañaverl).

El respeto se demuestra, también según Federico, en que cuando el hombre casado o con novia sale con sus amigos, “las otras chicas que lo llaman, pero el hombre no le hace caso, solo que siga a sus amigos”. Como vemos aquí, pero también con Oscar el respeto a la pareja pasa por mantenerse distanciados de otras mujeres. Además, también según Federico, el respeto al amigo pasa por mantener distancia de la novia del amigo. Es decir que tanto varones como mujeres comparten el celo ante la cercanía entre un joven y una joven. Según parece, la amistad entre varones y mujeres puede existir, pero si alguno de los dos tiene pareja, esa amistad, en encuentros a solas puede confundirse con relaciones íntimas.

Entre estos jóvenes, varones y mujeres, se da una necesidad de exclusividad en las relaciones. El reconocimiento se construye sobre esa exigencia de exclusividad en las relaciones de pareja.

Aquí vuelven a aparecer, como ya hemos señalado en *la joda* y en torno a la sexualidad, patrones específicos de relación entre jóvenes varones y mujeres wichí, que los diferencian de las prácticas criollas. A primera vista, parece tratarse de una concepción wichí restrictiva que ejerce la pareja en relación con los vínculos con terceras personas. Sin embargo, también podría entenderse, en el testimonio de Oscar, “amigas” como posibles relaciones extramatrimoniales casuales. De ser así, este fragmento podría estar haciendo referencia a dos representaciones. En primer lugar, a la representación que el entrevistado tiene de las relaciones extramatrimoniales de los criollos. Otra representación que podría estar subyacente es la de la mujer wichí, su voracidad sexual y la conflictividad entre mujeres a raíz del “robo” de hombres. Recordemos que para los wichí, las mujeres míticas originarias fueron estrellas, y todavía conservan algo de esa belleza que antes recorría los cielos y ahora la tierra⁷⁴. Su origen exuberante y ajeno a lo humano debió ser dejado atrás para integrarse en los vínculos de reciprocidad. Pero ese mismo origen, según los wichí, a veces se manifiesta de manera también exuberante, y a mi modo de ver, podría ser motivo del respeto que señalan los entrevistados Oscar y Federico. El reconocimiento que estaría presente, desde mi punto de vista, debajo de los testimonios citados, es el que se construye en torno a las mujeres wichí, en base a las características particulares que los wichí les otorgan, y que las definen de los hombres.

Sin embargo, en el testimonio de Patricia, el respeto hacia una mujer en la pareja no tiene que ver con las características de la mujer wichí mítica. La entrevistada habla de respeto en el contexto de

74 Emerge aquí un concepto importante para la cultura wichí. Es la mención de “andar” o “salir” a recorrer, que está vinculado a la recolección y caza en el monte (Benito, Pozo el Mulato, Registro personal, febrero de 2005), pero sobre todo aparece muy mencionado en las entrevistas en relación con las prácticas vinculadas a la sexualidad y enamoramiento wichí (chutilhi), y también en la bibliografía sobre este último tema (Braunstein, 1983; Dasso, 1999a; Palmer 2005).

las relaciones íntimas entre varones y mujeres, en oposición a las relaciones casuales. Allí también aparece el amor, y el respeto sería el mediador entre el amor y el sexo. Desde el punto de vista de esta mujer joven, si hay afecto, puede haber decisión de tener relaciones sexuales, pero debe haber respeto hacia ella y sus “tiempos”. Frente a la interpelación de sus pares para sostener relaciones casuales, ya descrita en otro apartado, Patricia es refractaria, y espera que se reconozca su proceso interno para que su experiencia del relacionamiento sea satisfactorio.

Por otro lado, a pesar de lo dicho sobre la voracidad sexual femenina y la disputa por los hombres, en el relato de Patricia la infidelidad es más comúnmente práctica de los varones.

“Hay chicas que cuando uno engaña al otro, dicen bueno, dejalo, (risas) no es el único, hay muchos.(...) A veces se queda sola, espera, conoce a alguien. Hay algunas dicen, 'dejá, voy a seguir estudiando, ya voy a pensar si voy a tener novio, para qué voy a pelear'

Nosotros... tienen novio y siempre respetan al novio. Cuando le engañan, bueno, lo dejan y ... no es que va a ir a buscar otro (...) Pero ya tienen experiencia y buscan a uno que sea bueno. (...) Ya saben lo que es bueno, lo que es malo, lo que es la persona, si es celoso, 'no le gusta estar con mis amigos', todo eso” (Patricia, Cañaverl).

Otra vez, el respeto pasa por el reconocimiento de exclusividad en la relación de pareja. Pero además, plasma el hecho de que se aprende, “ya saben lo que es bueno...” para una relación. Con las sucesivas relaciones se van complejizando las características que debe cumplir una relación para ser satisfactoria. Es decir que las condiciones para el reconocimiento se van haciendo más complejas.

Como se ve, el amor no aflora fácilmente en las conversaciones sobre la pareja. Pero además veremos que, de todos los entrevistados, quienes profundizan en la cuestión son dos mujeres.

Ante la pregunta directa “¿cómo se elige la mujer para juntarse?” Federico habla del amor en última instancia, no como elemento predominante del vínculo matrimonial. En primer lugar habla del buen trato, y de que es necesario “conocerse más”, durante uno o dos años antes de “juntarse”, en oposición a la práctica que estaría más difundida, de alternancia de relaciones casuales o los matrimonios apresurados. Esta sería la condición para un buen establecimiento de los matrimonios y es allí donde se ve el amor. La permanencia del matrimonio sería muestra de amor, pero también de respeto. No puedo decir más de lo que el mismo entrevistado sostiene sobre el reconocimiento en este tramo. Simplemente, que el amor no tiene ese rol central en el respeto al interior de la pareja que le adjudican los autores. Exponer esa visión del respeto y su relación con el amor nos permite exponer la costumbre wichí, contrastar con la teoría y con otros testimonios más adelante.

En el mismo sentido que Federico, Patricia habla de “conocer bien a la otra persona”, y también lo hace en oposición a las relaciones sexuales ocasionales, que practicarían otros jóvenes actualmente, que pueden ocurrir la misma noche de conocerse. Ya había ella señalado la relación entre respeto, sexo y amor.

También Lina, al igual que Patricia y Federico, señala que, aunque dos jóvenes se unan sin mediar amor, según criterios tradicionales -por acuerdo de los padres, etc.-, ello no es impedimento a la felicidad. Detengámonos unas líneas en este caso.

Lina, además, relató que a las mujeres jóvenes les atraen las virtudes de los varones para la pesca, la caza y la recolección. Sin embargo, la historia de Lina es diferente. Relata haberse enamorado de un criollo que vive en la zona, antes de formar su pareja actual. Esto me hace pensar, nuevamente, en la idealización que opera Lina en su relato, en la emisión de cierto “discurso oficial” wichí, sobre el deber-ser de los jóvenes. Y en ese discurso no hay un reconocimiento de lo joven como una especificidad, como señalo oportunamente. Y en términos del reconocimiento, ese “discurso oficial” wichí no es el que generó el reconocimiento de Lina a la hora de formar pareja. Pero volveré sobre el caso de Lina al final de este apartado.

Como ya señalamos, Patricia sostiene paralelamente dos visiones del amor que parecen convivir. Una tradicional, de la que las características anteriores son parte, y una propia de los medios de comunicación. Esta forma de abordar las relaciones amorosas, basada en «conocer bien a la otra persona», tiene claras diferencias con lo que se ha entendido por amor y romanticismo en la modernidad, y que impregna géneros mediáticos. En buena parte de los siglos XIX y XX el amor tenía tres características. Se regía por una “ideología de la espontaneidad”, implicaba la atracción sexual y oponía los sentimientos a cualquier acción instrumental (Illouz, 2007, 191). Es interesante señalar también que no surgen de las entrevistas lecturas condenatorias de las prácticas sexuales femeninas que presentan las producciones mediáticas, en los fragmentos en que se habla del romanticismo. Se condena más bien las prácticas sexuales de los y las jóvenes y se adjudica la responsabilidad a la televisión.

Patricia también habla del amor por oposición al dinero. La conversación venía de su aparición en las telenovelas, lo cual habilitó el relato sobre las elecciones de pareja entre los wichí.

“Si yo amo a un hombre que no tiene nada, no me interesa. Y es muy importante eso. Pero hay otras que son ambiciosas, digamos, que quieren tener todo y se enamora de un chico pobre, pero prefiere quedarse con el otro que tiene plata. (...) Pero ahí muestran su amor... prefiere quedarse con el otro que no tiene plata” (Patricia, Cañaverl).

Patricia también se refirió a “tener plata” como “tener trabajo”, es decir un ingreso monetario estable. En otro momento también habló de los jóvenes trabajadores, que no sería necesariamente igual a tener trabajo. Los trabajos a que se refiere, los disponibles en la zona son vinculados al Estado, como auxiliar bilingüe en alguna escuela, policía, agente sanitario, etc. Esos puestos se obtienen mayormente por vínculos políticos. Ser trabajador, podría aplicarse a los trabajos asalariados, pero más bien se aplica a quienes se dedican a las prácticas económicas tradicionales de los wichí, también mencionadas por Lina. En el caso de tratarse de un joven “trabajador” como potencial pareja, aunque no haya amor, es aceptable por Patricia, y no constituye un caso de *ambición*.

“Por ejemplo hay hombres que sí saben trabajar bien, van, pescan, entran a ... al monte y salen. Y a veces a las chicas les gusta y se casan con él por eso no más, pero no lo quieren. Sino que se casa porque es trabajador, así. (...)

¿Está bien eso o no?

Sí, porque... yo digo que está bien porque algún día lo va a querer a ese muchacho. ... Pero está bien, digamos” (Patricia, Cañaverl).

Lo que aparece aquí son dos registros del amor. *En primer lugar*, uno propio de los medios de comunicación masiva, donde el amor es el criterio fundamental para elegir la pareja y se opone al dinero y la ambición. Se da un reconocimiento de las experiencias conocidas por Patricia en esos relatos. Esto es tratado en detalle en el capítulo específico sobre medios de comunicación y reconocimiento. *En segundo lugar*, aparece el relato tradicional wichí -pero todavía en buena parte aceptado- sobre cómo es apropiado que se conformen las parejas. En este relato, el amor es un elemento importante pero no el prioritario, ni tampoco el único. Estos dos relatos parecen convivir como dos matrices de interpretación aplicables de los distintos casos. Confluyen también la opinión de los padres -que entraña también los vínculos políticos- y las cualidades del joven. Es importante señalar que la referencia a un joven *trabajador* en los términos que lo hace Patricia, hace referencia además a quien es capaz de desenvolverse en una ética valorada por los wichí⁷⁵.

⁷⁵ Un joven hábil para conseguir sustento a través de prácticas económicas tradicionales, ha sido socializado a través de los mecanismos tradicionales wichí. Como ha surgido de los Encuentros de Educación del Pilcomayo (Pérez y Wallis, 2012), esta es una diferencia que identifican los adultos entre la educación wichí y la educación escolar. Este

Sin embargo, podríamos decir también que esta convivencia de criterios para la consideración del amor entraña una toma de postura de Patricia a favor de quien, aunque conforme pareja con alguien a quien no ama, toma esa decisión en base a criterios tradicionales wichí. La interpelación sobre la forma de acceder al amor que genera un reconocimiento más fuerte es la que proviene de la cultura wichí tradicional.

Ahora sí volvamos al caso de Lina, quien detalló las capacidades que atraen a las jóvenes, pero que siguió otros parámetros para formar su pareja. Es interesante un fragmento de entrevista que va al nudo de lo que aquí nos preocupa:

“Te quiero preguntar de tu pareja, del amor.

Uhh, estoy mal, se terminó el amor. No tengo problemas pero ... estoy con él por mi hijito, necesita su papá, pero en estos tiempo no hay amor. El desconfía de mí, no me apoya. No hay un tema charla, nada. El se va, hace lo que quiere, peor todavía. (...)

Primero me enamoré de un criollo. Mi padre' no lo aceptaron porque era criollo, yo les dije, “bueno, está bien”. Entonces conocí a mi pareja, me casé sin estar enamorada, porque yo lo quería al criollo. Y por sentirme mal con mi familia me junté con él. El me quería. Después me junté con mi pareja para olvidarme, y creo que por eso ahora no hay amor. (...)

¿Cómo es para los jóvenes wichí el amor? ¿Es importante para juntarse?

Primero está la familia, tienen que llegar a un acuerdo. Recién se pueden juntar. En el caso mío no hubo acuerdo, por eso está todo mal.

¿Hay jóvenes que se juntan igual?

Sí, pero a veces tienen problemas. Porque hay acuerdo, y si la pareja tiene problemas, vienen y los aconsejan, para que vuelvan a estar juntos. Si no hay un acuerdo entre las familias, seguirían los problemas. Nosotros nos casamos sin acuerdo” (Lina, Cañaverl).

En este fragmento, surgen las cualidades del amor que Lina solicita a la pareja. La carencia de esas cualidades hacen pensar en el rompimiento de la relación. La entrevistada menciona la desconfianza, la falta de apoyo y la falta de conversación. Se observa su descontento, pero no sabemos si ese descontento llega a la dimensión de falta de reconocimiento como sujeto, aunque es muy probable que sí. Podemos suponer que estas carencias resultan en frustración o, en los términos de Honneth (2006), en un obstáculo a su realización personal, y por lo tanto, una posible muestra de que aquí se construye reconocimiento como sujeto a través del amor, como también señala Honneth.

último tipo de educación no provee valores de respeto y *la buena voluntad* de la que habla Palmer, para desenvolverse en las comunidades y en relación con la naturaleza. Para los wichí que fueron consultados, es esperable que la educación tradicional lleve al aprendizaje de dicha ética, en la que sobresale la reciprocidad y el cuidado del otro.

Pero el fragmento deja entrever mecanismos tradicionales de conformación de la pareja, en la que intervienen los padres.

John Palmer sostiene que se debe dar un acuerdo entre los padres y los cónyuges -en especial la hija-, por el cual, podríamos decir nosotros, la interpelación y el reconocimiento entre pares que quieren formar una pareja debe negociar con la interpelación que ejercen los padres (Palmer, 2005, 109). Digo negociar porque existe una diferencia con otros casos en los que he encontrado tensiones entre distintas interpelaciones o espacios de interpelación. La diferencia está en que en aquellas tensiones se da una disputa donde las distintas interpelaciones podrían operar sin que estuviera la otra con la que entran en tensión.

De manera diferente, la voluntad de los padres debe llegar a un acuerdo con la voluntad de los cónyuges para la conformación de una pareja, y ninguna de las partes debe ignorar a la otra. Podemos hablar de una institucionalización del reconocimiento en este aspecto, en el sentido que señala Fraser (2006).

En este caso concreto, se trata de dos relaciones en las que la familia no acuerda con la unión. *En el primer caso*, la familia da su veto, Lina acepta la palabra de sus padres, pero no puede evitar el dolor que la lleva a otra relación. Lina se comporta con *buena voluntad wichí*. *En el caso de la segunda relación*, la familia tampoco está de acuerdo, pero ya no parecen vetar la unión. No sabemos la razón de la falta de acuerdo entre familias en la segunda relación. Como señalé, el acuerdo de las familias hace también a las relaciones político parentales comunitarias. Se trata de una familia muy comprometida con una iglesia y de otra familia, la de Lina, embarcada en la recuperación de una tradición wichí censurada por la iglesia. Es presumible que la falta de acuerdo entre las familias se debiera a ese conflicto.

En definitiva, la pareja actual de Lina no se conformó por amor sino por despecho, y tampoco cumple con la condición del acuerdo parental previo. Sin embargo, ella adjudica la frustración, no a que ella no amara a su pareja previamente, sino a que no había acuerdo entre las familias, y a la falta de contención que ello conlleva. Esto iría en sentido contrario de lo inferido anteriormente.

Es decir que *por un lado*, se demandan una serie de cuidados dentro de la pareja, y su carencia hace pensar en la ruptura. Esto es un indicio fuerte, pero no una certeza, de que estos jóvenes wichí puedan sentirse reconocidos en su identidad como sujetos en la medida en que se asume, primero, que los sujetos tienen necesidades íntimas y, segundo, que tienen derecho a la satisfacción de dichas necesidades (Honneth, 2006).

Por otro lado, la frustración ante la actual relación de pareja no parece tener origen en haberse unido sin amor. Más bien, es debido a que no hubo acuerdo entre las familias, y, una vez unidos, no cuentan con el consejo y la contención que proveerían las respectivas familias en otra situación. Es decir que subyace el supuesto que Lina, Patricia y Federico ya explicitaron: el amor surge después,

si la pareja está conformada en los marcos del respeto y el cuidado que prevé la *buena voluntad* wichí. No parece cierto que si el amor constituye un aspecto de la personalidad en base al cual se construye reconocimiento no adquiriera el lugar preeminente en el contexto de las relaciones de pareja, como lo hizo en occidente, aunque no en todos los sectores de la sociedad capitalista actual. Más bien parece que se prioriza otro tipo de cuidados que son más propios de la reciprocidad indígena, como señalamos anteriormente (Barúa *et al.*, 2008).

Entonces en las relaciones al estilo tradicional wichí, donde el amor no es lo primero que se busca, el amor queda relegado de la interpelación entre pares para formar pareja, en la que además intervienen los padres, lo que lo pondría fuera de nuestro interés aquí. Sin embargo, haber dado cuenta de la vigencia que tiene esta práctica entre estos jóvenes wichí podría señalar que la interpelación de origen moderno a constituirse en “sujetos románticos” no encuentra un reconocimiento claro, y también que ambos relatos sobre el amor conviven.

Más allá de lo anterior, estas dos formas de experimentar el amor no son necesariamente contradictorias. Ya en el caso de Patricia había surgido la convivencia de dos criterios sobre el amor, y a mi modo de ver, el de Lina es un caso del mismo tipo.

Este caso de convivencia de dos relatos sobre el amor agrega al anterior la forma de articulación -y no de exclusión- en la vida cotidiana de una forma cultural proveniente de la modernidad y que se hace propia con una forma cultural que proviene de la tradición wichí.

Experimentar el sentimiento amoroso, en clave occidental, no escapa al marco que pone a estas relaciones la comunidad wichí. Como señalamos anteriormente, la decisión de los jóvenes no necesariamente es contradictoria, sino que debe balancearse con la de los adultos. Y el acuerdo de los adultos no niega una forma específica de relacionamiento, sino que puede incluirla.

La necesidad de cuidado como propia del sujeto aparece como un elemento constitutivo del amor en la sociedad burguesa. Pero también aparece como elemento constitutivo de la reciprocidad indígena, es decir, en los vínculos en general, en la sociedad wichí. El análisis de las entrevistas parece señalar, que aunque está presente el relato sobre la forma de experimentar el amor, propia de la modernidad, también es muy común conformar las parejas relegando el amor a un momento posterior. La satisfacción de la necesidad de cuidado, para la mayoría de los jóvenes entrevistados, no se visualiza a través del amor romántico, sino a través de la reciprocidad en la pareja y en la comunidad. En la reciprocidad se construye la categoría de lo humano, por lo tanto, el reconocimiento y la afirmación como ser humano no se da tanto en el vínculo bilateral (pareja o mater/paternidad), sino en una práctica que sostiene el colectivo, incluso frente a las autoridades que ejerzan el poder y la distribución económica (Barúa *et al.*, 2008).

La ética wichí, que Palmer denomina *buena voluntad*, prevé la atención a las necesidades e intereses de los demás. Una falta a la *buena voluntad* se entiende como un rasgo de presocialidad o de antisocialidad (Palmer, 2005, 38). El cuidado, un elemento central del reconocimiento -en occidente, a través del amor-, entre los wichí, es esperable encontrarlo en las relaciones sociales en general. Como en muchos otros aspectos del reconocimiento analizados en este trabajo, en este caso, las formas culturales que denomino tradicionales por su procedencia tienen plena vitalidad. Sin embargo, es posible que una forma más individualizante de la experiencia del amor -y por lo tanto, de reconocimiento- se esté insertando en los marcos tradicionales para la formación de la pareja.

Cierre

En este capítulo, pero también en el de *Medios de comunicación*, se puede señalar, como hace Nestor García Canclini, que el patrimonio intercultural de los Pueblos Indígenas es disponer de diferentes registros culturales entre los que es posible optar en algunas circunstancias o incluso combinarlas. Las relaciones de reciprocidad comunitaria y las relaciones mercantiles, la autoridad local territorial y la pertenencia nacional (García Canclini, 2004, 55). Podemos agregar los patrones de valoración tradicional con las actuales formas de producir reconocimiento.

A lo largo del capítulo, he señalado una serie de prácticas que los jóvenes realizan, que a mi modo de ver constituyen formas de reconocimiento ante ciertas interpelaciones. Estas prácticas constituyen formas de reconocimiento porque son maneras en que se sienten aludidos, adhieren, asumen modelos propuestos (Huergo, 2005a, 12). En la medida de lo posible, he intentado reconstruir las interpelaciones que convocan a los jóvenes a realizar esas prácticas, siempre y cuando fueran realizadas, o en su defecto, representadas o personificadas por los pares jóvenes wichí.

Algunas de las prácticas aquí señaladas son: disfrutar del paisaje y espacio de la plaza de SVE, experimentar sensorialmente (disfrutar del paisaje, el canto de los pájaros y los paseos) en el monte,

tener encuentros sexuales casuales en el monte o en la banda el río, tener la iniciativa en la relación con los hombres (las mujeres), casarse pronto, valorar su propia lengua, tener (“trajinar”) celular y otros objetos de consumo, trabajar para comprar cosas, realizar prácticas productivas en el monte y en el río, beber bebidas alcohólicas, conversar temas propios, los varones jugar al fútbol, salir con amigos a divertirse o a bailar, cultivar amistades y respetar a los otros -a través de saludos, regalos, visitas, charlas-, dar consejos a sus amigos, resolver conflictos entre sí dialogando, defenderse con la palabra, cantar y disfrutar de la música, tener relaciones sexuales en la casa de la chica y formar pareja, al formar pareja influir en las relaciones comunitarias, en algunos casos hay suicidios por “crisis de enamoramiento”, tomar distancia de las jóvenes para respetar a la pareja propia o al amigo -convivir con los celos-, aprender sobre relaciones afectivas satisfactorias a través de las sucesivas relaciones de pareja, buscar el cuidado en el amor o en la relación de pareja sin amor. Es importante resaltar que la mencionada práctica de dar consejo a los amigos es posibilitada por un espacio de confianza provisto por la propia lengua indígena.

A mi modo de ver, estas acciones son formas de reconocerse frente a interpelaciones que trataré de reconstruir. Las prácticas reseñadas se enmarcan en las interpelaciones que convocan a ubicarse de una manera particular en las categorías sociales de joven wichí y joven indígena. Este último caso solo se registró en una oportunidad. También puede percibirse, aunque más elípticamente, la categoría social de wichí, que en ocasiones atañe también a los jóvenes. Es importante señalar que aquí me circunscribo a interpelaciones que se realizan entre pares.

La forma particular en que estas interpelaciones parecen actuar en el contexto analizado, se acerca más a definir la *cadena de connotaciones* de las que hablaba Stuart Hall (1998), y no a definir una categoría como un todo. De esta manera, las interpelaciones precisan el sentido de, por ejemplo, *joven wichí*, refiriéndose a sus aspectos concretos. Por esa razón, quizás debería hablar de *sub* interpelaciones. Sin embargo, para no dificultar demasiado la comprensión, hablo de interpelaciones, aunque se refieren a prácticas concretas y no exclusivamente a las categorías sociales que corresponden a los jóvenes wichí de estas comunidades.

Antes de comenzar, hay que señalar que hay elementos que dificultan pensar la categoría de joven separadamente del adulto wichí. He señalado la amistad entre personas de diferentes edades, versiones de algún entrevistado sobre las rondas conjuntas en el monte -o mejor dicho, la negación

de rondas juveniles como espacio propio-, y la cercanía intergeneracional parental descrita por Barúa *et al.* También he señalado que esta cercanía “tradicional” entre generaciones parece un tanto cuestionada por la forma en que el lugar de los jóvenes empieza a definirse, por lo menos a la vista de algunos mayores. Estos elementos han surgido en este capítulo, y presenté alguno más al comienzo del análisis de datos.

Hecha la salvedad, las interpelaciones que los y las jóvenes wichí reciben de sus pares son difíciles de organizar, dado que responden a múltiples aspectos de su vida cotidiana.

La primera práctica que he analizado se refiere al disfrute del espacio urbano de la plaza de SVE, para los y las jóvenes ribereños de *Kanohis*.

Aparece, también en relación con el monte, la interpelación a entrenar la percepción en relación con los animales, las plantas y los espíritus del monte, y posiciona al joven wichí contemplativo o “tranquilo” (*latamsek ihi*⁷⁶), familiarizado, atento y vinculado a la naturaleza y al territorio. Podríamos decir que el caso de la plaza constituye otra forma en que se presenta esta interpelación, pero en el espacio urbano.

Hay una interpelación que aparece entre los varones y que se refiere a compartir el espacio del fútbol, como un espacio alegre y de expresión entre los jóvenes, y que contradice la interpelación de una de las iglesias presentes en la zona.

Podemos hablar de un grupo importante y complejo que tienen que ver con las salidas con otros jóvenes y que señalan, primero que los jóvenes wichí se deben divertir, y luego, las formas en que lo deben hacer. A su vez, estas interpelaciones se relacionan con la práctica más o menos libre de la sexualidad. En este caso, se suele referir que la persona “anda por ai [sic]” y podríamos definir la connotación como “andariego/andariega”. Esta interpelación parece estar tomando el rol de inaugurar la etapa juvenil, e instando a dejar la niñez a corta edad.

Eventualmente, estas prácticas en torno a *la joda* devienen en la formación de la pareja. Allí, identifiqué una interpelación de los pares que consiste en sostener un esquema de formación de la pareja que se registra en la tradición wichí y que se actualiza en las condiciones presentes en el espacio del bolicheailable.

Encontramos interpelaciones relacionadas con las prácticas económicas, que resultan en la categoría de “joven wichí-trabajador”. Esta cuestión fue mencionada varias veces en este capítulo. Por ejemplo por Oscar: “me siento capaz de ir por ahí, porque esa es la costumbre de nosotros los

76 Para los wichí, *estar/ser tranquilo* tiene mucha vinculación con *tener buena voluntad*. Es una aspiración de los wichí y entraña también una suerte de mandato moral. Como señala Palmer, una característica de la buena voluntad es poder distribuir alimentos -además de palabras *frescas* o espirituales. Por eso, la escucha (*-lâte*) es un valor central en una cultura oral, y el monte está lleno de sonidos con mensajes espirituales. “El concepto wichí de «escuchar» tiene, además, un significado moral propio, ya que implica una actitud de aquiescencia...” de conformarse y de entender. Quien no entiende, no escucha (*ilätiyet'a*) (Palmer, 2005, 199 y 200).

wichí.”. Pero también por Lina y Patricia.

Otras interpelaciones que he señalado tienen que ver con la reciprocidad y con la práctica del consejo, donde aparece la designación de “amistosa/o”.

Entre los consejos apareció la interpelación a cultivar la propia lengua y la expresión musical. La lengua indígena apareció, no solamente como contenido de una interpelación, sino posibilitando el espacio de confianza entre amigos que se aconsejan.

Relacionadas con las anteriores, podemos señalar también interpelaciones en torno a la forma de resolver conflictos a través del diálogo. Esta forma “tradicional” de resolver conflictos es valorada en líderes wichí, y está en conflicto con otra forma también tradicional de tratar los conflictos en estado de ebriedad.

También he señalado la interpelación a ejercer la oratoria, donde aparecieron las connotaciones de “respetoso” [sic] y “corajudo”. Esta interpelación se vincula con las del consejo y la resolución de conflictos a través del diálogo en que todas están asociadas con el uso de la palabra, que en el pensamiento wichí está muy asociado al *husek* (buena voluntad) wichí, como señalé en el apartado introductorio sobre cultura wichí.

Por último, en relación con el amor señalamos dos interpelaciones que conviven e incluso se solapan. En primer lugar a constituirse en sujetos “románticos”. En segundo lugar, a formar pareja al estilo “tradicional” wichí. Estas dos interpelaciones podrían sintetizarse en una única que se resuelve de dos formas diferentes. Se trataría de la interpelación a procurarse cuidado a través de distintas relaciones sociales: en un caso, a través del amor romántico, y en otro, a través de la reciprocidad en la pareja y en la comunidad.

En nuestro caso concreto, de las interpelaciones que se realizan o vehiculan entre los pares, los jóvenes wichí entrevistados son interpelados a ocupar o habitar las distintas connotaciones que componen la categoría social de *joven wichí*. Las interpelaciones que he podido reconstruir configuran la cadena de connotaciones *joven wichí – andariego/a – trabajador/a – tranquilo/a – consumidor/ra – amistoso/a – respet(u)oso/a – corajudo*.

Es importante señalar que en algunos de los casos concretos de las interpelaciones aquí tratadas, no configuran etiquetas identificables en discursos establecidos, al estilo de lo descrito por Hall en torno a “negro-flojo-resentido-habilidoso”. En esos casos, se trata más bien de connotaciones construidas por este análisis, a partir de valorar la importancia de las prácticas.

En ese sentido, de las connotaciones señaladas, son propuestas o sintetizadas por este análisis las de “andariego/a”, “consumidor” y “tranquilo”. En el primer caso, es una designación sintetizada a partir de la expresión muy corriente “andan por ai [sic]”. En el segundo caso, la designación como “consumidor” no se encuentra en el habla de la gente de la zona. En el último caso, “tranquilo” es

una designación que se utiliza, aunque tiene un sentido un poco más amplio que el aquí otorgado. Como se ve, las interpelaciones que los jóvenes wichí reciben de sus pares involucran mayormente elementos “tradicionales”, y algunos obtenidos del contacto interétnico. Pero sobre todo, no contienen características estigmatizadoras, ni siquiera en el caso de “andariego/a” o “consumidor”, que si bien pueden ser señalados como un problema, son tolerados. En el caso de jóvenes “andariegos/as” se entronca con una tradición relativamente aceptada, y en el caso de los “consumidores” no hay acuerdo sobre su sentido. Y seguramente esto tiene que ver con el horizonte desde donde se plantean estas interpelaciones, el de pares.

Muchas interpelaciones aquí identificadas podrían ser adjudicadas desde el sentido común a los padres o la comunidad. Me refiero a aquellas que tienen que ver con la educación, la formación de la persona wichí y los valores de la *buena voluntad* wichí. He realizado un breve acercamiento a las interpelaciones de la familia en *Otros espacios de I-R*. Sin embargo, en este capítulo se muestra que también los pares tienen un rol en la presencia de estas interpelaciones en la vida de los jóvenes wichí, y por lo tanto tienen una vital importancia en la formación de subjetividad de estos jóvenes, con el elemento adicional de que operan actualizaciones de formas culturales a las presentes condiciones.

En la medida en que este apartado se refiere a la relación entre pares, es decir, a relaciones más o menos simétricas, se nos plantea aquí la siguiente pregunta teórica: ¿En qué medida y en qué situaciones las interpelaciones, para ser tales, deben provenir constituir un ejercicio de poder sobre los jóvenes? ¿En qué medida el intercambio de dones o de reconocimiento mutuo no constituye una interpelación? La misma pregunta es pertinente para todo aquel que participe en intercambios de dones, no solamente para los jóvenes.

En el trabajo sobre los mapuche, pero también en la bibliografía teórica, claramente el intercambio de dones implica una obligación de devolverlos. En ese sentido, se trata de una interpelación. Quizás, la interpelación puede darse entre pares, y en ese caso se transforma en reconocimiento mutuo.

En ese sentido, es importante señalar que las interpelaciones siempre se hacen desde algún horizonte político. Es decir que, al contrario de pensar las interpelaciones en un sentido monolítico de dominación, las interpelaciones pueden tener sentidos diversos. Esto es especialmente rico en nuestro trabajo donde se identifican interpelaciones que pueden tomar diversidad de direcciones y efectuadas desde diversidad de posturas sociales. En el caso concreto de los Pares, podemos ver, por ejemplo, interpelaciones que intentan que los jóvenes realicen prácticas en los marcos de la cultura “tradicional” wichí, que entran en tensión entre sí, pero además ejercidas por jóvenes en ambos

casos. Me refiero a dos casos analizados. En primer lugar, *la joda* actualiza una forma tradicional de relacionamiento y formación de parejas, que alienta el consumo de alcohol y el abordaje de conflictos pendientes en estado alcoholizado. En segundo lugar, la resolución de conflictos a través del diálogo como un valor encarnado en algunos jóvenes.

Otros posicionamientos interesantes tienen que ver con las interpelaciones en negociación para la conformación de parejas donde está institucionalizado el acuerdo necesario entre la visión de los padres y el deseo de los cónyuges. También he mostrado cómo los jóvenes varones interpelan a sus pares y disputan con la interpelación que ejerce una iglesia sobre la práctica del fútbol.

En un sentido más amplio, quizás se puede adelantar que las interpelaciones que los jóvenes reciben de sus pares entran en contradicción con otras interpelaciones como las de la iglesia, la familia o de la interpelación cultural/comunitaria/identitaria. Es el caso de la bebida, en casi todos los testimonios. En algunos casos también surge tensión con el del amor de pareja, pero también con la amistad con jóvenes de grupos familiares rivales.

En relación con **el reconocimiento** que se construye en torno a estas interpelaciones señalaremos algunas cuestiones. Primero, señalaré algunas de las formas de reconocimientos particulares que emergen del análisis, luego intentaré una organización según categorías.

En primer lugar, la interpelación a disfrutar del paisaje urbano genera un reconocimiento ambiguo, ya que hay una adhesión pero se expresa también como lucha por el reconocimiento a partir de un deseo insatisfecho de otro paisaje. Es el caso de una joven con el anhelo de un espacio similar al urbano, cargado de elementos wichí. A la vez, el reconocimiento se muestra como añoranza del paisaje perdido, los pastizales chaqueños agotados por el ganado criollo. He señalado que en los casos donde media un deseo de algo ausente podemos hablar de una lucha por el reconocimiento. Cuando, además, se trata del deseo de una representación o un discurso sobre la propia experiencia, en términos de Ricoeur, se trata del deseo de una capacidad -poder-decir/poder-narrar-, y en términos de Honneth, en la medida en que se trata de capacidades, podemos hablar de una lucha por el reconocimiento en la esfera de la estima social.

En segundo lugar, la interpelación a ubicarse como joven “tranquilo/a”, que podría incluir la anterior, enfatiza la particularidad del joven o la joven como persona wichí, tal como ellos señalan, en la medida en que el cultivo de la relación con la naturaleza es asociado con la cultura wichí. Se da aquí la forma general del reconocimiento señalada por Honneth, según la cual hay un proceso de diferenciación del sujeto, y ese mismo proceso reafirma la pertenencia al colectivo. Se da una relación con el colectivo porque la diferencia es con el colectivo.

En tercer lugar, el deber o la presión para sumarse a *la joda* genera reconocimiento de dos formas.

En algunos casos, aceptando y reproduciendo ese estilo *agresivo*. En otro caso, genera un reconocimiento respetuoso del espacio de decisión del amigo. Esta forma de reconocimiento establece una continuidad con contextos no indígenas, tales como el mencionado por Sennett (Sennett, 2003, 26). En este punto, hay que mencionar también el caso del joven que reconoce la interpelación, a la vez que reconoce que esta no le genera ninguna adhesión, es decir, ningún reconocimiento. Como señalé en su momento, este caso ayuda a entender que la relación entre los conceptos de interpelación y reconocimiento no es lineal.

En cuarto lugar, la interpelación a buscar la propia expresión musical, en la propia lengua, al igual que el deseo de un paisaje propio, se articuló como una lucha por el reconocimiento. En los dos casos, no se trata de una lucha por el reconocimiento a través del amor o de lo jurídico. Obedece más bien a lo que Fraser denominó *reconocimiento cultural*. Por esa razón, en el esquema de Honneth no queda claro si se trata de una lucha por el reconocimiento en la estima social. En el caso de la añoranza de músicas propias se trata de un deseo de poseer un discurso que articule la propia experiencia. Están ausentes las capacidades previstas por Ricoeur: poder-decir, poder-hacer, poder-narrar.

En quinto lugar, en las prácticas de conformación de la pareja aparecen casos de la lucha por el reconocimiento en el amor, es decir, la identificación de necesidades individuales y afectivas adicionales a las “tradicionales” de cuidado y respeto. El relato sobre la forma en que los jóvenes aprenden las complejidades de las relaciones afectivas en este sentido, sin embargo, no nos permite afirmar que se trate de un fenómeno nuevo. En lo personal, me inclino a pensar que sí se trata de una novedad, y que tiene que ver con la mediatización de las relaciones afectivas, es decir, con la propuesta de esquemas culturales a partir de nuevos consumos mediáticos. Pareciera que los géneros musicales y audiovisuales “románticos” están cumpliendo aquí una función modernizadora que tradicionalmente han cumplido en América Latina (Ortíz, 1996; Rey, 1998; Martín Barbero, 1988).

En sexto lugar, la gran forma de reconocimiento que se hace presente entre los pares es la reciprocidad, que en el caso de la amistad, puede generar vínculos más allá del parentesco e incluso de lo étnico. Recordemos que, para los wichí, el concepto de ser humano se sostiene en las relaciones de máxima cercanía que se construyen en la reciprocidad (Barúa *et al.*, 2008). Esta es la forma de reconocimiento indígena por excelencia que se basa en el cuidado, a diferencia de occidente, donde el cuidado toma forma de reconocimiento solo en las relaciones amorosas y filiales.

En séptimo lugar, encontramos que en algunas formas de reconocimiento se dan articulaciones entre formas culturales. *Por un lado*, a través de la puesta en juego de esquemas culturales “tradicionales”

bajo otras prácticas supuestamente modernas. Este es el caso de las prácticas en torno al boliche bailable y *la joda*, o como posiblemente ocurrió con la transición entre el antiguo jokey y el fútbol actual. *Por otro lado*, la inserción de un nuevo esquema en una estructura de relaciones “tradicionales” como la posible aparición del amor “romántico” (la lucha por el reconocimiento en el amor) y su articulación con la forma “tradicional” de formar parejas.

En octavo lugar, intentaré mostrar la correspondencia entre mi categoría sintetizada de reconocimiento con los mismos casos que estamos mencionando. Según la síntesis conceptual elaborada en este trabajo:

- Los sujetos pueden reconocerse EN ciertas practicas, discursos, etc. por la identificación de elementos propios en ellos. Estos son los casos de *la joda*, (*el boliche bailable*, etc), la representación del paisaje, y la posible adhesión a la lucha por el reconocimiento en el amor.
- Los sujetos pueden reconocerse FRENTE a la interpelación o a un grupo con los que se enfrentan: Esta dimensión podemos verla en la práctica del fútbol frente a la interpelación de la iglesia. También podemos verla en la forma “respetuosa” de reconocerse en *la joda*, frente a *la joda* “agresiva”.
- Finalmente, los sujetos pueden reconocerse COMO jóvenes wichí, en la medida en que se plantea una característica del sujeto que a la vez, le distingue y le integra en el colectivo mencionado. Estas características pueden ser diferencias o capacidades. *En el primer caso*, se encuadra, por ejemplo, el esquema colectivo de relacionamiento entre varones y mujeres que se pone en juego en *la joda*, la sexualidad y la formación de pareja, y la diferencia que este esquema establece entre los jóvenes individuales. *En el segundo caso*, hablamos de la “atestación” de **capacidades**, descritas por Ricoeur como poder-decir, poder-hacer y poder-narrar. Claramente aparecen las capacidades, mencionadas más arriba, del consejo, la resolución de conflictos a través del diálogo, y de la oratoria que consisten en *poder-narrar*. Como señalamos anteriormente, el poder-narrar se diferencia del poder-decir en que este último necesita la posibilidad de ser oído, mientras que el poder-narrar tiene los mismos condicionantes intersubjetivos del poder-hacer, en la medida en que narrar es hacer cosas con las palabras (Ricoeur, 2005, 105 y ss.). Tres entrevistados relatan cómo intervienen en las relaciones intersubjetivas con las palabras. Hay que agregar a esta lista la capacidad de poder-hacer encarnada en la categoría social de *joven wichí-trabajador*.

En relación con “reconocerse EN” y “reconocerse FRENTE”, observemos que una misma practica o forma de reconocimiento se presentó en ambas categorías. Esto se debe a que cada forma de reconocimiento señala distintas dimensiones de las mismas -similitudes y oposiciones- que las sitúan en una estructura de relaciones compleja.

En relación con “reconocerse COMO”, es llamativo que se dan reconocimientos personales entre los pares a través de capacidades de la palabra que son las adjudicadas a líderes “tradicionales” y a través de la capacidad de obtener alimento del monte (*joven wichí-trabajador*). Las capacidades relacionadas con la palabra (diálogo, consejo, oratoria), están asociadas a la política comunitaria, donde las dos primeras aparecieron íntimamente vinculadas con el ámbito que recorta la propia lengua indígena. Por su parte, la capacidad de obtener alimentos del monte es la base de la reciprocidad indígena y requiere haber sido educado dentro de la estructura social wichí. Es decir que no parecen ser centrales, para obtener reconocimiento, otros elementos como la posesión de bienes de consumo o los conocimientos sobre novedades técnicas más propias de otros ámbitos sociales.

Solo la educación formal tiene esta característica, que fue mencionada lateralmente, pero no tiene que ver con las interpelaciones entre pares, sino con las comunitarias, que deberán ser dejadas para otro trabajo. Digamos, sin embargo, que el uso de la escritura está asociado nuevamente a la política comunitaria y a la vinculación con el Estado⁷⁷.

Sin contar las recién mencionadas capacidades, no aparecieron en las entrevistas formas de respeto a partir de capacidades en el sentido de Sennett, es decir, algún área de la vida en que la persona se destaque porque desarrolla una habilidad, o porque realice algo bien, “por el solo hecho de hacerlo bien” (Sennett, 2003).

Honneth señaló que las capacidades son lo que tiene valor en la lucha por el reconocimiento en la estima social. En la sociedad burguesa, la estima social se fundaba en las capacidades del sujeto autónomo para aportar a la comunidad de iguales, y se medía por el logro económico (Honneth, 2006). En el contexto de las comunidades wichí, donde el avasallamiento de sus formas de vida es acuciante, es interesante pensar que las capacidades por las que sus pares reconocen a estos jóvenes wichí tengan que ver con un aporte que ellos hacen a su comunidad de pares, en términos de vínculos sociales y de reciprocidad.

⁷⁷ He señalado esto al final del apartado introductorio sobre cultura wichí bajo el subtítulo *la palabra burocrática*.

7. Otros espacios de I-R: La familia y El monte y el río.

La familia

En el apartado sobre *Los Pares y Reciprocidad* señalé las dificultades de la traducción del término *familia* del wichí. Sin embargo, es importante describir brevemente el espacio comunitario, y en qué medida este responde a la familia.

Cuando aquí se habla de familia, no se trata de la familia nuclear, compuesta de padres e hijos, sino de familia extendida o grupo familiar, que se compone de tres o cuatro generaciones, cada una de ellas con sus hermanos, hermanas y respectivas parejas, hijos e hijas. Este conglomerado familiar alcanza para configurar una comunidad, y para nombrar su propio dirigente, sobre todo para que lleve adelante la gestión de subsidios y otras diligencias del grupo. Sin embargo, es común encontrar que las comunidades de esta zona se establecen en base a tres grupos familiares emparentados entre sí.

Para comenzar, ya trabajé la distancia entre las valoraciones de adultos y jóvenes. Como señalan Barúa *et al.* (2008), existe entre los wichí la tendencia a una relación sumamente cercana entre generaciones. Ejemplo de ello son las visiones de Lina, Oscar y Federico, quienes sugieren una figura desdibujada de joven, por ejemplo asimilándolos con sus familias en las formas de relacionarse con otros.

Sin embargo, es esperable que aparezca dicha distancia, y esta vez interesa como interpelación de los padres hacia los jóvenes. El siguiente testimonio es un ejemplo.

“¿Y por qué no pueden hablar de esas cosas frente a los adultos?”

Y yo pienso que es porque tienen miedo, digamos, o por vergüenza, (...) si yo tengo problema no me animo a decir a mi papá. No me animo porque tal vez tengo miedo que me dice algo y no me gusta. Así. Por eso hay muchos jóvenes que cuando tienen problemas prefieren hablar con los amigos, porque se sienten bien. Se entienden. (...) A veces los amigos le dicen: Che, esa chica no me gusta. O que está buena. Ellos opinan, digamos” (Patricia, Cañaverl).

Los jóvenes pueden anticipar la presencia del criterio materno/paterno sobre las propias experiencias, es decir una interpelación, que en el ejemplo de este testimonio no genera un reconocimiento, habida cuenta de los intereses diferenciados.

Para esta entrevistada, la libertad es una necesidad de los jóvenes de “hacer lo que les gusta”, y

como un móvil para buscar estos espacios propios fuera de la injerencia de los adultos.

El reconocimiento de los y las jóvenes wichí dentro de las comunidades se construye, en parte, frente a los adultos. Entre esos intereses está la forma en que desean llevar sus vidas. Sin embargo, esta visión no está presente de la misma manera en los distintos actores de la comunidad, ni siquiera en todos los jóvenes.

A pesar de todo, en el caso señalado, no se trata de una libertad que salga de los marcos culturales. Patricia señala que “tener libertad es importante si hago las cosas bien (...) Por eso primero hay que escuchar a los adultos”. Y luego “si yo tengo problemas, tengo que solucionar sí o sí. Pero si no escuché a los adultos que me ha enseñado, no voy a solucionar nada”.

La entrevistada señaló primero lo que algunos jóvenes experimentan y luego su opinión de la cuestión. En su caso personal, se trata de una libertad que encuentra gran reconocimiento en la interpelación de los mayores.

Es muy pertinente sumar, en este punto, el testimonio de Lina, sobre la “palabra secreta” dejada por su abuela para que los jóvenes de su familia no adquieran el hábito de la bebida. La “palabra secreta” o *lewit'äle* es la palabra legada, en forma de mandato, por un familiar durante la agonía al que los wichí adjudican un fuerte poder mágico (Palmer, 2005, 211). El caso relatado por Lina “es otra forma de prevenir las drogas, todo eso, o sea cultural”. Se trata de una interpelación doble. Es una interpelación a no beber, pero también es una interpelación a respetar una creencia tradicional sobre el poder “mágico” de la palabra de un moribundo.

Esta apelación a lo sobrenatural es un caso particular dentro de las estrategias que los padres wichí ensayan para preservar a los hijos de “los vicios”.

En la misma línea, se expresa otro entrevistado. Ante la pregunta por el amor y su importancia para la formación de la pareja wichí, Federico rehusa hablar por falta de experiencia, pero señala que una razón para formar la pareja es la intensión de los padres de que los hijos sienten cabeza, para que dejen de “salir” y preocupar a la familia. Hay aquí una idea de “vicio” operando, y una estrategia wichí para enfrentarlo.

Quizás sea buena referencia mostrar estas prácticas como opción a las estrategias que los colonizadores históricamente dictaron para sustraer a los indígenas de su particular visión de vicio. Se trataba de la integración al mercado de trabajo y la cristianización. Es una diferencia importante señalar que aquellos agentes proyectaban la imagen del indígena como intrínsecamente vicioso y fuera de la ley a todo indígena no asimilado. Mientras que los recién llegados no indígenas

(autoridades y asesores) prescribían prácticas colonizadoras de la cultura, los padres y las madres wichí de hoy, no prescriben, pero desean la salida por la constitución de vínculo familiar, que es una forma clásicamente wichí de hacer ingresar a las personas a los circuitos de la reciprocidad.

A la mirada colonizadora podríamos agregar una mirada actual, para completar una visión occidental sobre los males en las comunidades indígenas. En este caso, el mal mayormente señalado es la pobreza, y se prescribe contra ella la educación occidental, los planes de desarrollo y también el trabajo asalariado (Carrasco, 2000).

En la entrevista con Oscar se plantea una interesante relación entre distintas fuentes o discursos interpeladores, donde la familia es el principal. La conversación se inicia en los medios de comunicación, pasa por la iglesia, las “enseñanzas de los antiguos”, la escuela y finalmente la familia. Tomé la decisión de colocar este fragmento de análisis bajo la categoría *familia* debido a que ésta es la interpelación que, en este caso, parece estar configurando el reconocimiento de sí en -o frente a- los discursos de los medios, la escuela y la iglesia.

En este fragmento surgirán, por un lado, la práctica de la venganza, reconocido por Oscar en los films de acción hollywoodenses. Y por otro lado, opuestos a la venganza, tres aprendizajes que Oscar adjudica a los espacios de interpelación ya mencionados: En primer lugar, “para solucionar problemas hay que hablar” o también “andar bien con la gente”. Estos valores aprendidos son adjudicados por Oscar en primer momento a la iglesia, y luego, más ampliamente, también a la comunidad. En segundo lugar, el “respeto”, que adjudica como aprendizaje a la escuela, o también otra versión de lo mismo, “no molestar a la gente”, que lo atribuye a la familia. En tercer lugar, el aprendizaje de “escuchar”, que adjudica primero a la escuela, y en un segundo momento nuevamente a la familia. En último término, surge la relación que tiene Oscar con un aspecto de la tradición cultural comunitaria. Esto último complementa lo anterior, en orden a sacar nuestras conclusiones.

La conversación trataba de las películas que a Oscar le gustan. Podía recordar casi exclusivamente actores norteamericanos varones de películas de acción. Y la estructura narrativa común a ellas fue resumido en torno a la venganza desencadenada por un crimen. Tal como señalamos en el apartado *Los medios masivos*, Oscar establece una relación entre esa estructura narrativa y su visión personal. Señala que “hace poco nomás de que vi de que no sirve matar una persona, solo hablar nomás”.

Ahora bien, la revisión que él mismo efectuó sobre su visión de la venganza es adjudicada en

primera instancia a la iglesia: “Porque uno no tiene que agarrar una vida y hacerla desaparecer así nomás, como yo voy a la iglesia ahora, y ahora sé cómo tratar a una persona”. Pero luego, a partir de la pregunta directa señala:

“¿Cómo es entre la gente wichí? ¿Que piensa, cómo se hace?”

Antes, yo no sé como era antes. Pero ahora yo sé de que para solucionar problemas, hay que hablar y si uno no hace caso el problema es de él ...

¿Has escuchado algo de cómo era antes?

Sí, escuchaba de que si alguien se portaba mal o le insultaba o le pegaba cualquier familiar iban a la casa de él. Le hacían cualquier cosa, así era antes. Eso me contaban.

¿Y a vos antes de ir a la iglesia, qué te parecía eso?

A mí nunca me interesaba de hacer problema, me interesaba de andar bien con la gente, de no tener problema de cualquier ¿no? Ese era mi pensamiento antes. Bueno, yo creo que porque yo iba a la escuela. Creo que aprendí algo de eso.”

(Oscar, Cañaverl).

Vemos cómo se adjudica el aprendizaje sobre la venganza como anti-valor, primero a la iglesia y luego se reconoce el papel de la escuela en el mismo sentido.

En este testimonio sobrevuela tácitamente la idea de que el cambio en las prácticas wichí, que en la entrevista surgen como “venganza” y que podemos considerar jurídicas, se dio a partir de la llegada de los misioneros anglicanos. En el caso de Armando, que proviene de una familia con tradición de adhesión a la iglesia, esto surgió explícitamente.

Por esta razón, es necesario aclarar que la iglesia de la que hablamos es la iglesia indígena anglicana, y no sería acertado plantear que esta iglesia tiene una relación de exterioridad con la cultura wichí. Esto es así, por un lado, porque están documentadas las fortísimas influencias que la evangelización ha generado en la cultura de las comunidades, como señalo en el capítulo introductorio sobre la cultura del Pueblo Wichí. Y por otro lado, porque los miembros y dirigentes de estas iglesias locales son indígenas hace ya varias generaciones, desde la salida de los últimos misioneros ingleses en 1982, y que desde entonces mantienen contactos poco frecuente con las autoridades criollas que residen en la ciudad de Salta⁷⁸.

A pesar de ello, pueden establecerse distinciones entre uno y otro espacio (iglesia y comunidad), que muchas veces entran en disputa y otras muchas confluyen en las prácticas y los valores que encarnan, tal como intentaremos mostrar en algunos fragmentos de esta tesis.

⁷⁸ En la actualidad, luego de una serie de crisis internas de la Diócesis del Norte Argentino de la Iglesia Anglicana, se ha hecho cargo de la misma como obispo un antiguo misionero inglés, que reside en el pueblo de Ingeniero Juarez, provincia de Formosa. Este pueblo está rodeado por grandes comunidades wichí, y está inserto en la región chaqueña, donde históricamente han vivido los wichí, a diferencia de la ciudad de Salta.

Pero retomando el análisis de la entrevista, “andar bien con la gente”, al final del testimonio anterior, está en el punto de contacto entre dos nudos de sentido. Por un lado, esta en relación con lo que viene hablando sobre hacer esfuerzos para solucionar los conflictos a través de la negociación. Por otro lado, también está muy cerca del significado al que se refiere luego, en término de “respeto” mutuo, aprendido en la escuela.

“¿Entonces antes entre los wichis era como en las películas de acción? ¿O había alguna diferencia?

Yo creo que por ahí hay gente que hacen esas cosas por ahí gente que no hacen eso. No todas hacen eso, algunas nomas.

Y vos pensabas lo mismo hasta que entraste a la iglesia.

No, yo tenía pensamiento diferente que eso. Me aconsejaban de que no había que molestar a la gente. Y bueno gracias a dios, escuche nomás a mis padres. Pero veo de que hay jóvenes de que no hacen caso...”

(Oscar, Cañaverl).

Al relacionar la venganza exhibida en los films con las prácticas jurídicas tradicionales, Oscar ajusta su respuesta, marcando que el aprendizaje del respeto proviene del consejo familiar, no ya de su presente ligado a la iglesia. Aquí no pretendo señalar esta nueva respuesta como una incoherencia del entrevistado, sino, probablemente como la influencia del lugar social en el que se coloca al investigador, tal como señalé en la metodología. La repregunta puede haber generado en el entrevistado la interpelación a afirmarse o identificarse con prácticas precristianas (“venganza”), ante lo que pudo haber sentido la necesidad de “redimir” el pasado indígena estigmatizado por la visión criolla. Esta redención consiste en que el respeto no se aprende solo en la iglesia, sino también en la familia.

El tercer elemento de este fragmento se refiere a la escucha:

“¿Qué más aprendiste en la escuela?

Lo que yo aprendí de la escuela es de que cuando uno habla uno tiene que callarse, escuchar al que está hablando. Eso también aprendí de la escuela.

¿En la casa no es así?

Creo que sí es así, pero por ahí uno no hace caso. Por ahí cuando están hablando así (un) mayor y uno está interrumpiendo así. Los mayores le dicen de que se calle, de que se quede quieto, pero por ahí no le hacen caso y por ahí le pegan. Así son...”

(Oscar, Cañaverl).

Antes de entrar en lo central del fragmento, señalemos, en primer lugar, que el castigo físico que aquí aparece, estuvo presente en otra entrevista de manera muy clara. Es importante señalar este problema aunque aparezca aquí como algo lateral, ya que nos permite tener una visión desidealizada, compleja y crítica. No niega pero matiza y pone en su contexto concreto la flexibilidad aceptada como forma mayoritaria de la educación wichí.

En segundo lugar, el fragmento abre la pregunta sobre porqué Oscar se reconoce en la interpelación de la escuela, es decir, en el aprendizaje de la escucha, y cuando se le pregunta por la casa señala que “uno no hace caso”.

Ahora sí, lo central en este fragmento para nuestro análisis es que aparece la escucha como valor y como práctica. En primer lugar, como aprendido en la escuela, y en segundo lugar, tras la repregunta, como una enseñanza presente en la familia.

La escucha es otro elemento central que aparece vinculado a la ética wichí. En contextos sociales no indígenas -académicos o no-, el énfasis de la comunicación está puesto en los mensajes y sentidos producidos, o en las tecnologías y en las formas en que se distribuyen, más que en la escucha o la recepción de dichos mensajes. Los manuales de comunicación enseñan las técnicas y el dominio de los lenguajes y de los aparatos técnicos para producir sentidos⁷⁹. En el caso de los wichí, John Palmer inserta el intercambio de palabras dentro del marco de otros intercambios que se dan según la reciprocidad y la *buena voluntad* wichí. En este intercambio, se señala la importancia de escuchar (*chahuye*) como un ejercicio social fundamental porque la palabra (*lhämet*⁸⁰), además de ser el sustento de la cultura oral, entraña un significado espiritual. Es la expresión del ser interior (*husek*) que Palmer traduce como (buena) *voluntad*, y por lo tanto no debe ser frustrada su libre comunicación:

79 Solo con el desarrollo de los estudios de comunicación apareció la idea de “sentidos en recepción” desde la semiótica en Francia (Verón), o los estudios etnográficos sobre consumos mediáticos en la Escuela de Birmingham, o los estudios “de recepción” que surgieron al final de los años 80 en América Latina y solo allí fueron centrales (Saintout, 1998; Grimson y Varela, 2002).

80 No utilizamos la grafía desarrollada por John Palmer, sino la del Alfabeto Wichí Unificado, que se acordó en 1998 por los delegados de las distintas regiones y variedades dialectales del pueblo wichí (cfr. Buliubasich, C.; N. Drayson y Silvia M. de Berteá, 2004).

“Se dice que tendrán corta vida los niños que no escuchan a sus abuelos, cuando éstos relatan al atardecer las historias de Tío Travieso y los Prototipos ... (La escucha) Constituye el medio principal para la formación de una comunidad de “otros” cognáticos que comparten el espíritu de la buena voluntad” (Palmer, 2005, 200).

Palmer señala el significado moral que 'escuchar' (*chahuye*) tiene para los wichí. Este corresponde al deber más o menos rígido de aceptar lo que se escucha.

Llamativamente, otra expresión wichí, *owoye*, significa tanto hablar como escuchar. Esta es otra marca o cristalización de la filosofía o cosmovisión wichí en su lengua, según la cual el acto o la actitud de escucha está muy cercana a la de aceptar lo que se escucha.

La relación con el par interpelación-reconocimiento puede establecerse. La expresión wichí de escucha implica el compromiso de enfrentarse con una decisión, la de cumplir esa palabra escuchada o no hacerlo. O también podría interpretarse de manera que quien escucha, puede también hablar en consecuencia, pero a través de sus actos. He escuchado utilizar esta expresión para referirse a hijos que siguen o no siguen el consejo de sus mayores, para cristianos que pudieran ajustarse a “la Palabra de Dios” y para dirigentes o referentes frente a la palabra de su comunidad o de otro anciano.

A juzgar por estas dos expresiones en lengua wichí para la escucha, parece ser difícil, en el contexto de las relaciones sociales wichí, separar interpelación de reconocimiento, tal como lo entendemos en este trabajo. Dicho de otro modo, la lengua y la ética wichí prefiguran un esquema de relaciones donde se espera que toda interpelación genere reconocimiento.

Otra cuestión que sería posible pensar es que la escucha parece señalar relaciones de asimetría entre un adulto y un joven o una joven, entre la autoridad religiosa y el creyente, o entre la autoridad comunitaria y su comunidad. Sin embargo, esta asimetría puede tener distintos sentidos. Por un lado, quizás sea que quien deba conformarse a lo escuchado, siguiendo los ejemplos observados, sea el joven frente a la palabra de sus mayores. En sentido contrario, puede darse que deba hacerlo el referente comunitario frente a la palabra de los miembros de su comunidad.

Es importante para este argumento ver lo que el entrevistado expresa sobre su vínculo con las “enseñanzas de los antiguos”:

“«Amaj amej» ¿eso viene de la iglesia, los consejos? ¿O viene de los antiguos?

Yo lo que aprendí es de la iglesia nomás.

¿Y de los antiguos que enseñanzas sabes?

¿De los antiguos? La verdad que no. Casi no tuve la oportunidad de charlar con mis abuelos, casi nunca charle... porque ellos creo que sabían de eso. Y de mis padres, no nunca me comentaron algo de los antiguos. Así que no te sabría responder las preguntas.

Cómo era el monte antes, esas cosas, no te han contado

No.”

(Oscar, Cañaverál).

Los consejos (*n'ofwonyaj*) mencionados en la primera pregunta de este párrafo constituyen un género de la literatura oral wichí que identificamos Cristobal Wallis y yo, y se trata de “advertencias” que escucharon de sus mayores (Perez y Wallis, 2012, 51 y ss.; Wallis, 2010, 157). En estos consejos no aparecen explicitados elementos del cristianismo.

Como en los casos anteriores, Oscar parece registrar la presencia de un valor o un conocimiento comunitario, pero adjudica su aprendizaje a otras instituciones o espacios distintos de la familia o la comunidad. Como mostraré, tampoco aquí se trata de una contradicción del entrevistado.

En los casos anteriores reconoce aprender algo en la iglesia o la escuela, y al profundizar, reconoce que la misma enseñanza también se da en la comunidad. En este caso, esto no se da, no reconoce la presencia de los consejos (*n'ofwonyaj*) en la familia. La constante es que en todos los fragmentos analizados en este tramo de entrevista, el vínculo con la tradición cultural de sus adultos no aparece explicitado. Aparece solo después de profundizar en la conversación, o directamente no aparece. Esta dificultad para darle entidad en un espacio y tiempo determinados en sus experiencias, es lo propio de los aprendizajes incorporados al plano de los supuestos, aquellos más sedimentados, y sobre cuyas bases se establece vínculo con lo cotidiano y con lo nuevo.

Parece confirmarse la idea que atraviesa el tramo de la entrevista: que Oscar se reconoce a sí mismo alternativamente en el discurso de los medios de comunicación, de la iglesia y de la escuela, pero a partir de encontrar en dichos espacios elementos y valores wichí, dados por sentado o, mejor dicho, naturalizados, a pesar de que lo rodean en su contexto y de que participa de ellos.

No es descabellado sostener que lo que Oscar identifica como espacios educativos, o para nosotros, espacios de interpelación y reconocimiento, no son tanto fuentes de saberes, sino lugares de coincidencia de dichos saberes con saberes comunitarios (familiares) o articulaciones entre discursos. A partir de la presencia naturalizada de la tradición oral, por un lado, y el hecho de no

registrar la transmisión oral desde los antepasados hasta su presente, por otro, y en la medida en que Oscar es portador de los discursos comunitarios, puede reconocerse a sí mismo en aquellos otros discursos de los medios de comunicación, la iglesia y la educación formal. Unas interpelaciones que encuentran reconocimiento. Este encuentro, esta trabazón es la articulación en la que se constituye, en la que se ubica la subjetividad. La particular construcción de subjetividad wichí en Oscar -con un proyecto de vida basado en el estudio y el trabajo asalariado, en detrimento de las actividades económicas tradicionales- no se construye, como puede parecer, en contra de la tradición y cierto sentido común wichí, sino en base a estos.

Para concluir este apartado sobre las interpelaciones familiares, describiré un ejemplo de reciprocidad protagonizado por una mujer joven, que fue observado en el trabajo de campo.

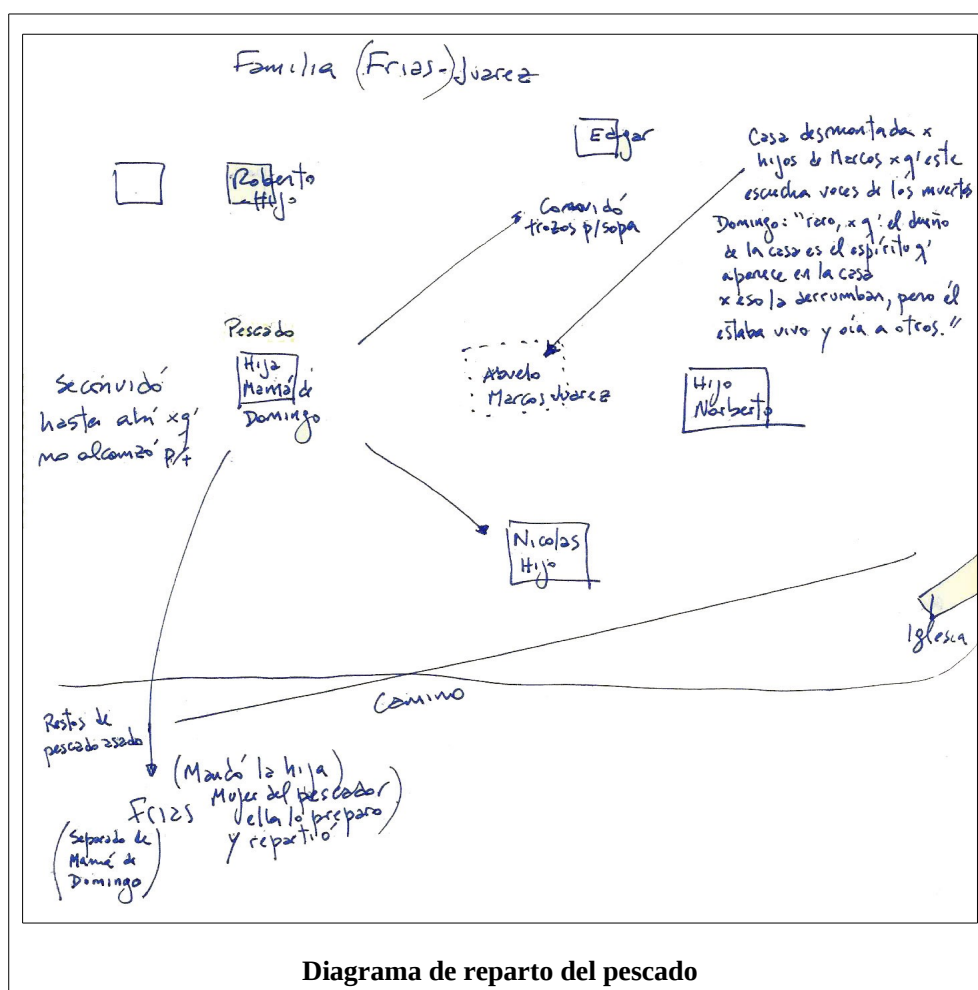
He planteado, en el capítulo sobre *los pares*, la pregunta en torno a la doble naturaleza de la reciprocidad, por momentos interpelación y siempre forma de reconocimiento mutuo. Por ese motivo, describo este hecho en el apartado sobre las interpelaciones familiares. Como dice Huergo, estas interpelaciones pueden tener distintas orientaciones, y en este caso se da con el protagonismo de una mujer joven, en relación del resto de la familia, incluidos los adultos.

He dicho que la reciprocidad se basa en las relaciones de cuidado y de distribución de bienes. Esta es la cuestión en la situación observada.

Durante una entrevista, en la casa de la familia de uno de los entrevistados, llegó un hombre joven, cuñado del entrevistado, con su red tijera⁸¹, su bicicleta y una bolsa con varios pescados. Inmediatamente la esposa del pescador, hermana del entrevistado se puso a trabajar con el pescado. El entrevistado relató cómo se repartiría ese pescado entre la familia extendida. El pescado alcanzó para el consumo de los miembros en la casa central del grupo familiar, y para “convidar” a tres familias nucleares más. La joven mujer decidió compartirlo con uno de sus dos hermanos casados, con uno de sus tres tíos residentes allí, hermanos de su madre, y con su padre, separado ya de su madre y que vive en otra ubicación, cruzando el camino. Según el entrevistado, esta distribución obedece al criterio de la joven, porque su esposo fue quien proveyó el pescado.

81 Red tradicional individual, utilizada por los pueblos de esta zona, construida con dos largas varillas atadas por las puntas. Las varillas se curvan al intentar separarlas quedan unidas por los extremos y forman la boca de la red. Al juntar ambas varillas la red queda cerrada y permite atrapar el pescado.

Si bien, las relaciones de reciprocidad se establecen con parientes locales y de otras residencias, llama la atención la decisión de la joven de enviar pescado a su padre, que tiene otros hijos con otra mujer, y vive con aquellos en otro lugar. Como sugirió el entrevistado, de haber sido otra persona



quien distribuyera los alimentos, otro sería el criterio, y probablemente no incluiría al padre, sino que priorizaría al resto de las familias nucleares que tienen sus viviendas cerca de la mujer más avanzada en edad.

Este caso es particularmente relevante, debido a que se trata de una mujer joven quien está en el centro de la práctica de la reciprocidad, en esta ocasión. Estar en el centro de la reciprocidad, implica estar en el eje de la sociedad wichí, en esa relación se sustenta el parentesco, la resolución de conflictos y se otorga el reconocimiento que merece la persona humana. La joven participa del reconocimiento wichí, lo da y lo recibe. Está en el centro de la institución por excelencia, que, a la vez, interpela y reconoce.

El monte y el río (Las prácticas económicas tradicionales, etc)

Este apartado fue concebido para analizar el monte como espacio de interpelación y eventualmente de reconocimiento. Este trabajo da por sentado que un espacio de interpelación puede tener asiento en un espacio físico pero no es su sinónimo. A pesar de ello, la selección de los fragmentos de entrevistas para este apartado se ocupó de aquellos que describieran prácticas realizadas en el monte o en el río, es decir, prácticas enmarcadas en un espacio físico concreto, debido a que parece un criterio de selección acorde con la necesidad de concreción.

Otro supuesto, al concebir este apartado, fue la idea de que el monte es espacio casi exclusivo de las prácticas económicas tradicionales. Este supuesto fue siendo desmentido por las entrevistas.

Aparecen en las entrevistas distintos usos que se hacen del monte, además de los más conocidos usos económicos, aparecen entre estos jóvenes usos lúdicos, espirituales, de experimentación sensorial, distracción de las preocupaciones, usos sexuales, etc. a veces combinados entre sí. Algunos de estos usos fueron mencionados en el capítulo sobre **los pares**. Hay que señalar que la dimensión espiritual impregna toda la cosmovisión indígena wichí, por lo tanto, la mención de un uso específicamente espiritual no hace desaparecer esta dimensión en los otros usos que se hace del monte, ni del resto de la vida.

Es así que al analizar las prácticas que se realizan en el monte o en el río, por lo menos a primera vista, no parecería presentarse una interpelación clara, sino un espacio donde distintas interpelaciones tratadas en otros apartados aparecen también en el monte. Y efectivamente, el análisis de los fragmentos de entrevistas en cuestión confirma que en ese espacio concreto aparecen para los jóvenes wichí distintas interpelaciones, y no solo la de las prácticas económicas, donde pareciera ser que lo único en común es el espacio. En lo personal, para el caso que nos ocupa, sobre todo en el marco de las interpelaciones generadas desde lo local, resulta difícil concebir las interpelaciones sin identificar sujetos o instituciones interpeladoras. Esta cuestión merece una reflexión que está en el plano de lo que la teoría fundamentada (Andreu Abela *et al.*, 2007) entiende como teoría sustantiva, es decir, las reflexiones o elaboraciones teóricas que se desprenden de una investigación o grupo de ellas.

En el mismo plano de la teoría sustantiva, pero en sentido contrario, la interpelación ya identificada que propone a los wichí la educación formal como un medio para acceder a empleos, no parece

estar asociada a un sujeto interpelador concreto, fácilmente identificable, y debería pensarse más bien en un discurso interpelador, etc.

Sin embargo, fue necesario recuperar la concepción de interpelación (Hall, 2003; Huergo, 2005a) según la cual, son los discursos, prácticas, dispositivos, etc, los que interpelan a los sujetos y no necesariamente actores determinados. Podemos deducir de la definición de Stuart Hall de identidad, y de cómo intervienen en ella las interpelaciones, que éstas consisten en que los discursos y prácticas sociales construyen lugares subjetivos y luego intentan colocarnos en ellos. Por esta razón, decido mirar las prácticas realizadas en el monte y el río, en la medida en que estas prácticas pueden construir un lugar para el joven, en el que intentan colocarlo.

En ese sentido, de las interpelaciones que aparecen en el espacio del monte, las que se refieren a las prácticas de economía doméstica en el monte podrían ser una subcategoría dentro de las interpelaciones familiares por un lado y de los pares por otro.

Las entrevistas y las observaciones realizadas muestran el uso del territorio, es decir, la superficie y los recursos naturales de formas diversas, y las entidades espirituales que allí se presentan. Para algunos jóvenes de *Kanohis* aparecen su uso para la caza como prácticas abandonadas por la mayoría, y la ingesta de animales salvajes (iguana, quirquincho) como algo del pasado. Aunque estos jóvenes cuentan con miembros de su familia que practican la pesca tradicional, hablan con nostalgia de dicha forma de vida.

“¿Sabés pescar?”

No, anzuelear, nomás. Para trajinar red, yo todavía no sé.

¿Te gustaría aprender ... la red?

Sí, me gustaría. Quizás algún día voy a tener la oportunidad para aprender” (Federico, Cañaverl).

Este entrevistado, Federico, se dedicó al trabajo asalariado. Para él la interpelación paterna a utilizar el monte parece haber sido débil, y fuerte para el trabajo asalariado. Quizás haya interpelación desde los pares, pero no hay reconocimiento claro de sí mismo en estas prácticas. Sin embargo, más adelante afirma:

“Si ellos volvieran a las costumbres de antes, buen, yo podría conocer cómo eran antes, porque yo pienso que es lo mejor. Saben decirme que era mejor antes. Que antes ellos tenían espacio para andar” (Federico, Cañaverl).

Es decir, que hay una interpelación y una forma de reconocimiento en estas prácticas que no alcanza a llevarlo a la acción. Ante la discusión de este caso con Francisco Pérez⁸², su visión es que la intimidación que ejercen los pequeños ganaderos criollos de la zona debe estar muy presente en la experiencia de este joven. Al igual que he señalado en otros casos, aquí se da un deseo de acomodarse a una interpelación, contrarrestada por una intimidación y por otras razones sociales de su situación. Este reconocerse en estas prácticas está obstruido. Se trata de un reconocimiento que pugna por emerger, una lucha por el reconocimiento.

También Patricia muestra esta interpelación a través de cierta añoranza de las prácticas tradicionales que no puede realizar, aunque adquirió las destrezas. Su añoranza no es de lo que no conoce y ha oído relatos, sino de lo que echa de menos porque practicaba y disfrutaba con más frecuencia:

“Ahora no es como antes, porque estoy en la escuela a la mañana ... todo la semana ... en la escuela. No tengo tiempo de hacer artesanía, no hago como antes, porque tengo que estudiar, hacer para los chicos, completar las carpetas...

¿Y qué sentís con eso?

Y, eso me siento... (risas) me siento así porque ya no puedo ir a buscar algo en el monte, ya no puedo pasear...”

(Patricia, Cañaverl).

Además aparece aquí la tensión entre interpelaciones diferentes ejercidas para estudiar y para realizar la prácticas tradicionales.

Las recorridas por el monte para prácticas económicas, además del objetivo manifiesto de la subsistencia, aparecen en ocasiones asociadas al placer y al esparcimiento que significa el disfrute sensorial de la naturaleza. Hay que agregar, por otra parte, que la capacidad de percepción de una persona wichí diestra en el monte es mayor que la de un no indígena que vive en una ciudad. De esto se desprende que en esta práctica de la sensorialidad se da un entrenamiento de los sentidos que permiten distinguir rasgos del entorno. Esto no tiene que ver con el conocimiento adicional de los usos de los recursos en general que permiten identificarlos, sino con su mera visualización, en una recorrida, por ejemplo, de felinos propios de la zona.

82 Referente wichí de la comunidad de Kanohis (Cañaverl) y presidente de la Asociación de Comunidades Lhaka Honhat.

El monte aparece así como un espacio opuesto a la comunidad en relación con la tranquilidad. Las comunidades, como complejos de infraestructura, no están preparadas para la contaminación acústica que implica la introducción de equipos de sonido alimentados con red eléctrica, o la proliferación de vehículos a motor, o el crecimiento poblacional y consiguiente hacinamiento. Es así, como novedad de los últimos años, que algunas familias han construido empalizadas y cercos en torno a sus viviendas para lograr algo de tranquilidad en comunidades ribereñas densamente pobladas, pero también debido a los animales de los vecinos. A la inversa, también, algunas personas han dejado de criar chivas porque generan conflictos con los vecinos o son muertas por sus perros.

El monte aparece también como un espacio que ha cambiado por la presencia del criollo, pero también por las características del río Pilcomayo, que puede cambiar su curso a lo ancho de su lecho de mil metros. A la vez que estos cambios son reconocidos, aparece otro cambio pero naturalizado: se borra el carácter disruptivo del ganado caprino para el medioambiente chaqueño. Como señala Armando, “por ejemplo, el tiempo nublado, me gustaba todos los animales, yo estaba en el monte sentado. Habían pájaros que cantan, silencio, solo los animales, chivas (cabras), zorro. Es lindo.”

Las prácticas de aprovechamiento del monte aparecen, en la actualidad, tensionadas por otra serie de prácticas entre los jóvenes:

“Hay algunos, pero no son muchos. Hay veces uno solo. Al río. Trae pescado. Pero otro día ya dedica a otra cosa. Pero antes no era así. Todo el día al río, monte, río, monte. Ahora, cuando uno trae pescado, dice 'bueno, esto es demasiado, mañana voy a jugar partido'. O si no, mirar tele, ya no les gusta” (Armando, Cañaverl).

Para Lina, las prácticas desarrolladas en el monte son explícitamente parte de la cosmovisión wichí, donde los animales y los seres espirituales tienen su lugar y son tratados con respeto, y hasta con afecto si corresponde. La relación que se debe establecer con los espíritus que cuidan el monte, el río y los animales es de reconocimiento: “Hay que pedir, antes de ir hay que pedir al monte, en algunas ocasiones hacer una oración antes de entrar, que salgan bien las cosas, que no se enojen, hay que hablarlo, a los espíritus del monte” (Lina).

Esta forma de experimentar el monte no aparece en los otros entrevistados. Por el contrario, Lina presenta el monte y la experiencia espiritual de éste como connatural al ser wichí y a la naturaleza: “refresca mi alma, como que me siento completa, todo fuera de artificial”.

A diferencia de Lina, Patricia plantea la experiencia del monte más en términos perceptivos y

sensoriales, en la que involucra su propio espíritu, pero los espíritus del monte difícilmente aparecen. Para ello fue necesario construir la confianza por más de un mes, tener una conversación fuera de grabación y que hablara en lengua wichí. Todas esas condiciones muestran cierta reticencia y necesidad de confianza por parte de muchos wichí para hablar de estas cuestiones. La familia de Lina, por el contrario, establece su relación con los visitantes no indígenas a partir de esos rasgos, valiéndose de la visión del mundo indígena como exótico, que en general traen dichos visitantes.

A pesar de no expresarse en los mismos términos, Patricia cuenta que ha escuchado seres espirituales en el monte, pero no los ha visto. “Ahora están muy lejos, muy metidos en el monte. Escuché como un niño chillar pero sabía que no era un niño, sino *p'alha*. También encontré sus cositas (utensillos, calabaza, yica pequeños, etc.)⁸³” (Diario de campo I, 22). Es interesante ver cómo estos seres espirituales aparecen retirándose en la actualidad, de la misma forma que los animales de caza que escasean. Es decir que la dimensión espiritual aparece tan dinámica como la del medio natural con el que está entrelazada, y expuesta a las mismas transformaciones. Aparece aquí la cultura vivida y actualizada sin esencialismos.

Sin embargo, Lina también reconoce que la experiencia espiritual del monte no es la más generalizada entre los jóvenes wichí, y que esto se debe a que no hay suficiente interpelación por parte de los padres. Francisco Pérez se expresó en el mismo sentido, la crisis cultural que atraviesan los jóvenes se debe a que los padres no se ocupan de marcar más firmemente el camino. Esta afirmación, muy escuchada en las comunidades, parece paradójica en el contexto wichí, donde hemos señalado la flexibilidad de la educación de los hijos y de la organización social, y se constata la negación de imponer voluntades de forma coercitiva.

A juzgar por los relatos de los jóvenes y por las observaciones realizadas, podríamos hacer una sencilla categorización de las salidas al monte de las que se habla. Estas están atravesadas por dimensiones como la temporalidad (el tiempo de los antiguos/hasta 5 años atrás/ahora), la duración del recorrido (corta/larga), la distancia recorrida (cerca/lejos), el actor que la realiza (niños/adultos), el objetivo (juego/madera/caza). Quizás hay más dimensiones que categorías, y no aparecen todas las dimensiones en todas las categorías. Las categorías serían, *en primer lugar*, salidas cercanas, en los alrededores de la comunidad, con el objetivo del juego, realizadas por niños/jóvenes. *En segundo lugar*, salidas cercanas e intermedias para buscar madera (leña-artesanía), pueden realizarlas jóvenes o adultos. *En tercer lugar*, salidas cortas y lejanas para cazar. Estas se refieren al “tiempo de los antiguos” de abundancia en el monte. Podían ser desde la madrugada hasta pasado el mediodía. Las realizaban personas diestras para “campear”. *En cuarto lugar*, salidas largas y lejanas. Puede tratarse de más de un día. Con el mismo objetivo que las anteriores, en tiempo del

83 Traducción propia.

monte empobrecido, hasta 5 años atrás. *Por último*, salidas cortas a cazar, lejanas o cercanas. Esta última categoría es una actualización del tercer tipo de salidas, y reproduce condiciones de tiempos mejores pero entraña una trágica razón. Se da una paradoja por la que vuelve a encontrarse mayor cantidad de animales de caza en un monte empobrecido, y esto se debe a que los animales vienen huyendo de los desmontes de los bosques nativos cada vez más cercanos al territorio de estas comunidades.

Estas salidas al monte se ven, a su vez, muy limitadas en el caso de los niños y jóvenes que asisten a la escuela, dejándoles espacio solo para hacer salidas cortas a jugar o buscar leña. El fin de semana parece una posibilidad muy acotada para las incursiones más extendidas ya que debe coincidir además con distintas condiciones que observar para decidir una salida, como el calor, la lluvia o la presencia estacional de los distintos recursos del monte.

El aumento en la disponibilidad de recursos en los últimos años apareció más claramente en la comunidad de monte de Pozo La China, pero también lo reconoce algún cazador de la zona ribereña. Sin embargo, no aparece en los relatos de los jóvenes entrevistados, que no acostumbran cazar y que mantienen el discurso anterior sobre la escasez de animales (“son ariscos”, se ubican en zonas de difícil acceso para los cazadores). Esta escasez fortalece la interpelación que convoca a estudiar y trabajar y debilita la interpelación a un estilo de vida basado en la caza y la recolección:

“... se terminaron todos los animalitos del monte, nosotros tenemos que dedicarnos al estudio. Porque si ahora no hay pescado, tenemos que estudiar. Porque si no estudiamos, el día de mañana no vamos a tener trabajo, y si no hay animalitos del monte, ¿de qué vamos a vivir?” (Lina, Cañaverál).

En el caso de Patricia, sus actividades de tutora intercultural en la escuela y de estudiante no le permiten realizar artesanías así como tampoco ir al monte con la frecuencia que desearía. Este es uno de los casos donde claramente, las prácticas económicas son acompañadas por el esparcimiento. Pero además, el monte constituye el espacio de actualización de lo cultural, con una visión de la cultura que se contrapone con elementos tecnológicos como los celulares:

“Bueno, los otros jóvenes, están cambiando muchas cosas. Por ejemplo, antes no había celulares. Ahora los chicos tienen ... y pueden disfrutar de esas cosas, todo el día están ahí. Y hay algunos chicos que parece que ya no les interesa lo que es la cultura. Cambian su cultura por (la de) los criollos, o sea, quieren vivir como ellos, ya no quieren ir al monte, quieren hacer lo que otros hacen” (Patricia, Cañaverál).

El uso del monte como espacio de esparcimiento es presentado por Patricia como una experiencia perceptiva y sensorial placentera.

“¿Cuándo no había celulares ni televisión, qué hacían los chicos?”

Antes, nosotros íbamos por ejemplo, al río, en San Luis, y si queríamos escuchar algo, íbamos al monte a escuchar los sonidos que hay en el monte” (Patricia, Cañaverl).

Aparece nuevamente una oposición o tensión entre interpelaciones. En este caso, entre las que operan las prácticas de uso del monte, por un lado, y las que operan las tecnologías de comunicación. Con los teléfonos móviles, los jóvenes acostumbran mandar mensajes a sus amigos pero también escuchar música y sacar fotografías. Es notable también que esta tensión está dada entre dos tipos de experiencias en el plano sensorial.

Por el contrario, para Lina “las cosas que se compran” son superficiales, para entretenimiento de los chicos, pero no pueden competir con la espiritualidad profunda que entraña el monte (Diario de Campo I, 22).

Otra cuestión importante en torno al uso del monte nos muestra un rasgo que marca a la juventud y en especial a las mujeres jóvenes. Jorge Huergo señala que existe la práctica denominada “monteada” entre jóvenes wichí de El Potrillo, en la vecina provincia de Formosa. Esta práctica aparece señalada en el siguiente testimonio. La monteada consiste en incursiones en el monte como una forma en que aquellos jóvenes escapaban de las regulaciones de los adultos (Huergo, conversación personal).

En las entrevistas realizadas, aparecen incursiones al monte como espacio que los jóvenes comparten entre sí, tal como se muestra en el apartado sobre *los pares*. Sin embargo, el objetivo explícito de huir del alcance de los adultos aparece solo en este testimonio:

“El monte es un lugar donde pueden estar los jóvenes solos, sin que los adultos...

... te molesten. [se ríe]

¿Molestan mucho los adultos a los jóvenes?

Y... o sea, los jóvenes... quieren estar solos! Digamos. Quieren libertad de hacer cosas buenas. Pero cuando están los padres, ya te dicen: hacé esto, hacé esto y esto. Uno no más tiene ganas de estar... por eso prefieren ir al monte, o pasear por ahí al río. Porque no quieren hacer nada, digamos.”

(Patricia, Cañaverl).

Evitar momentáneamente las exigencias de los adultos apareció solo en la entrevista de una joven mujer. Esto puede deberse a la división sexual del trabajo, según la cual, son los hombres los que tienen la tarea de salir al monte o al río a cazar, pescar y recolectar, mientras que las niñas, los jóvenes y las mujeres se dedican a trabajar mayormente en el lugar de residencia (*lew'et*),

procesando lo que los hombres traen, hilando y tejiendo chaguar, y realizando el resto de las tareas domésticas, además de la recolección estacional de frutos. Los jóvenes varones pueden distenderse del ruido de la comunidad y de los problemas en el espacio culturalmente prescrito para el género, mientras que las jóvenes deben dejar sus tareas prescritas para poder distenderse.

Como se ve, las prácticas ancestrales de aprovechamiento del monte interpelan tanto a jóvenes varones y mujeres, aunque no de la misma forma.

En la interpelación que ejercen estas prácticas de la economía doméstica aparece un valor wichí que atraviesa distintos espacios de la vida. Se trata del valor de la resistencia (*telaitayaj*).

“Los chicos que no van a la escuela se van con su papá y están todo el día en el río. Así que tienen más tiempo para aprovechar a aprender a pescar. Porque no solo se aprende a pescar, si no a aguantar, el hambre, o si hace frío. Tiene que ir acostumbrándose a esas cosas.

Eso también se aprende.

El aguante. “Aguanta!”, “Telaitayaj”, dice. Por eso hay esa expresión wichí: *telaitayaj*. Y hay algunos que trabajan con el cerco también, entonces el chico va al cerco para ayudarlo. Para aprender más que... no es fácil sembrar. Hacer un cerco. También hay *n’otelaitayaj*. También hay que aguantar. Trabajar con hambre, muchas veces. Con muchas ganas porque uno sabe que está haciendo lo que le va a venir bien, le va a ayudar para alimento. Todo eso. Pasa lo mismo con el pescado, con buscar los animalitos del monte” (Daniel, Santa María).

La resistencia aparece como un valor central entre los wichí, y que configura toda una ética (Wallis, 2010, 157). Este rasgo establece una diferencia y una continuidad con la sociedad no indígena. El valor de la resistencia a las duras condiciones de vida, a mi modo de ver, juega un rol estructurante como lo juega el valor de lo productivo en la sociedad no indígena. Es decir, un valor propio de las prácticas económicas que se desborda hacia otros ámbitos de la vida. La prescripción de ser personas productivas y laboriosas, propia de la era de la modernidad, no logra interpelar fuertemente a los y las jóvenes wichí (Bustamante, 2006, n xii). Es cierto que en la última década puede apreciarse una demanda cada vez mayor por empleo y por ingresos monetarios, paralelamente a reclamos como el de tierras. Sin embargo, la búsqueda de un ingreso no necesariamente es sinónimo de una inquietud productiva como la que describe Weber en *La ética protestante*. Hay que decir que no queda claro si esta resistencia es un valor tradicional, ya que no he encontrado referencias bibliográficas al respecto, y porque también aparece reforzado por agentes eclesiales activos en la zona. Queda pendiente saber en qué medida se trata de un valor de articulación, sobre el que se ha construido una negociación entre las enseñanzas de los misioneros y la tradición wichí.

En ese sentido, la resistencia, como valor wichí y como parte importante de las prácticas del monte, muestra las características de estas prácticas pero también el proceso de aprendizaje de las prácticas y del valor, es decir, muestra un proceso de interpelación y reconocimiento, en el que los jóvenes pueden involucrarse más, menos o nada.

En los casos de los entrevistados Oscar y Daniel, el uso del monte viene dado como parte de la identidad wichí, como parte de la socialización wichí (“las prácticas propias... porque soy wichí”). Es interesante ver que estos dos jóvenes tienen los más altos niveles académicos accesibles en la zona (escuela secundaria completa y educación terciaria en curso respectivamente), y por otro lado, ambos reconocen no tener suficientemente desarrolladas las destrezas tradicionales.

“Por ahí si alguien me invita yo voy. No, yo sé que no está bien que por ahí... pero me siento capaz de ir por ahí, porque esa es la costumbre de nosotros los wichí.

Pero vos me contabas que tu papa no te llevaba al monte.

No, no me llevaba.

¿Vos no aprendiste?

No, no aprendí lo suficiente que digamos ¿no?”

(Oscar, Cañaverl).

Aquí se percibe cómo estas prácticas tradicionales de aprovechamiento de los recursos del monte son prácticas interpeladoras, para las que no necesariamente debe haber un actor interpelador concreto. Se trata de prácticas interpeladoras en el sentido que definía Stuart Hall, es decir, construyendo un lugar subjetivo y simbólico que el wichí debería ocupar o transitar para ser tal. En este testimonio se ve que la persona wichí se ubica en el lugar de una relación con el monte que trasciende las prácticas efectivas y su conocimiento. El hecho de ser wichí prefigura el sentirse “capaz” de realizar esas prácticas, aunque no haya aprendido lo suficiente.

En relación con el reconocimiento que estas interpelaciones generan, aparece una fuerte distinción entre los jóvenes de la comunidad de monte y los jóvenes de la comunidad de río. En esta última, se da el caso de Oscar, como vimos recién, que no se reconoce en las prácticas del monte, o por lo menos lo hace complejamente.

“Yo probé varios trabajos y otros no me gustaban. Me gustaría estar en oficina o secretario. Un trabajo liviano.(...) No, porque algunos me decían que por ai [sic] a mi no me queda de que yo ande por ai [sic] trabajando, siendo que yo terminé la secundaria, me esté matando en el medio del sol, me esté desvelando. Por ahí pienso que tengo que conseguir un trabajo digno para mí.

(...)

Mi papá es el principal que siempre me aconseja. (...) Mi papá siempre me dice que tengo que estudiar, tengo que ser alguien.

(...)

¿A ellos, ir a buscar al monte, no les parece digno?

No, o sea, ellos lo que piensan es que yo tengo que involucrarme en las costumbres de los castellanos. Pero nunca me han dicho que yo tengo que ir por ahí, al monte, porque ellos hacen mucho que no van por ahí. Y yo creo que todo wichí son así, tienen ese pensamiento. Yo veo que antes, muchos iban al monte, buscaban alimento, pero ahora hay poco” (Oscar, Cañaverl).

Este es un caso que se repite en las comunidades periurbanas. Aquí, la interpelación de las prácticas del monte disputa con la interpelación de la que muchos padres se hacen eco: en contexto de depredación del medio natural del que se vive, se hace presente la expectativa de conseguir empleo a través de la educación formal.

En términos de reconocimiento, es decir, de adhesión a discursos y prácticas que proponen lugares subjetivos para estos jóvenes, en el caso de Oscar, hay tres elementos que señalar. *El primero*, y muy potente, es su expectativa de construir una estrategia de vida en torno a la educación formal y a un trabajo asalariado, en el que la interpelación familiar parece imponerse a la interpelación comunitaria. En este caso no se da reconocimiento alguno ante la forma de vida indígena tradicional. *En segundo lugar*, el buen conocimiento de Oscar sobre la problemática de tierras en lo que tiene que ver con la subsistencia de las comunidades gracias a los recursos del monte. En este caso se trata de un plano de interpelación del reclamo territorial o de las prácticas del monte que es efectivo, es decir, genera reconocimiento en la medida en que Oscar adhiere al reclamo. *En tercer lugar*, su asociación entre ser “capaz de ir al monte” y la identidad wichí, referida en este capítulo. Estos tres elementos dan a entender que las prácticas económicas tradicionales y el discurso del territorio interpelan a Oscar en tanto miembro del colectivo *pueblo Wichí*, pero no en tanto joven, ni como individuo.

Cierre

Las prácticas del monte y el río construyen un lugar para el joven wichí en el que es habitual recorrer el territorio, reconocerlo, experimentarlo sensorial pero también estoicamente, aprovecharlo económicamente de forma tradicional, apropiarse de dicho espacio vital y hacerlo en una relación mucho más amplia que la utilitaria. Para decirlo a la inversa, la relación de

aprovechamiento económico es un elemento más dentro de una relación con la naturaleza y los agentes espirituales protectores de ésta. Esta interpelación propone el lugar de joven que denominaré joven wichí-trabajador-tranquilo. La connotación asociada de *trabajador* remite a la capacidad de realizar tareas económicas tradicionales, la connotación de *tranquilo* se refiere a la actitud contemplativa que le permite entrenar los sentidos y experimentar percetiva y espiritualmente del monte.

En relación con las formas de reconocimiento que estas interpelaciones generan, mencionaré primero las relacionadas con la espiritualidad. La experiencia del monte en términos espirituales genera dos tipos de reconocimiento, a juzgar por los casos encontrados. En un caso, se habla abiertamente de los espíritus del monte, planteando una relación con el criollo que pregunta, a partir de la identificación de una diferencia cultural, muchas veces asociada con una visión exótica de lo indígena. Sin embargo, no deja de constituir una confianza y un orgullo plantear tan abiertamente esas prácticas culturales. Esta postura es excepcional en esta zona rural. Sin embargo, puede encontrarse en indígenas de los alrededores de Tartagal, con cierta educación formal.

Otro caso es el de un relato de la espiritualidad indígena mucho más reservada, por cierto mucho más difundida en esta zona. Algunos wichí de la zona dicen sentir miedo de hablar de estas cuestiones. Las iglesias indígenas de la zona se oponen al cultivo de esa espiritualidad, siguiendo las enseñanzas de los misioneros ingleses. Esto no niega la realidad que constituye para los wichí, y que encuentran cada vez que se internan en el monte. Tampoco debería descartarse la relación de subordinación que se establece frente al criollo en el relato reservado. Ante un criollo un rasgo cultural propio puede ser desvalorizado, y excusa para la discriminación.

En síntesis, la espiritualidad del monte, como práctica interpeladora, genera, en los casos señalados aquí, un reconocimiento orgulloso y un reconocimiento reservado.

Finalmente, en relación con las interpelaciones generadas por prácticas económicas en el monte, podemos mencionar que aparece una lucha por el reconocimiento, un deseo de identificarse con esas prácticas que representan lo wichí, pero que se ve obstaculizada por la intimidación que ejerce la ocupación criolla, así como la falta de incentivos y enseñanzas de los mayores en ese sentido. En otro caso, el de Patricia, el reconocimiento en estas prácticas es pleno, pero encuentra obstáculos para cultivarlas en otras interpelaciones familiares -responsabilidades domésticas- y sociales -educación formal.

Un tercer caso señala que las interpelaciones que generan estas prácticas, se instalan en planos más complejos que el individual, de manera que pueden producir un reconocimiento en tanto miembro del Pueblo Wichí, pero no producirlo en términos individuales.

8. Los medios de comunicación como espacio de I-R

Este capítulo del trabajo pretende rastrear si el consumo de medios de comunicación constituye un espacio de interpelación y de reconocimiento, es decir, por un lado, en qué medida y de qué forma los medios de comunicación ejercen interpelaciones sobre los jóvenes indígenas de estas comunidades, y por otro lado, si se producen reconocimientos y de qué manera se dan. Las entrevistas y las observaciones muestran que el consumo de medios es parte de la vida de los jóvenes wichí, sobre todo de las comunidades ribereñas. En las comunidades internadas en el monte, sin embargo, esto no se da de forma habitual, sino esporádicamente en ciertos lugares que no son su hogar, debido a la falta de suministro eléctrico. Es decir que en la mayoría de los casos de nuestros entrevistados, las interpelaciones de los medios de comunicación están presentes. Estas han sido largamente tratadas por los estudios de comunicación.

Es importante señalar que las interpelaciones que ejercen los medios de comunicación son solo un dispositivo en una compleja dinámica social y cultural de desintitucionalización de la tarde modernidad (Reguillo, 2009). Esto mismo también se verá en el análisis de los datos, donde interpelación y reconocimiento no coinciden plenamente. Sin embargo, enunciaremos algunas de las interpelaciones que los estudios de comunicación han señalado, para tener referencias a la hora de interpretar las entrevistas.

Germán Rey sostiene que el teleteatro fue el dispositivo prioritario de la televisión para la integración de grandes masas latinoamericanas a los productos culturales de la modernidad (Rey, 1998, 140). Esta interpelación se realizaba desde una cultura popular prefabricada y desprovista de sus conflictividades latentes (Marín-Barbero, 1988). En la misma línea, Renato Ortiz señaló a los medios, en su surgimiento durante los años 30 en EEUU., como agentes de modernización a través del consumo. El descubrimiento de la publicidad se planteó el objetivo de la integración de consumidores en el mercado nacional, comunicando las partes estancas de la sociedad tradicional. Interpelan para homogeneizar la sensibilidad de la población. Interpelaba a “lo nacional”, en AL

más que en EEUU y Europa, debido a debilidad de estados y políticas educativas, así como mayor heterogeneidad cultural y modernidad incompleta. La producción en masa requería la educación de las “masas” (Ortíz, 1996).

García Canclini, señaló que en aquellas épocas los medios de comunicación interpelaban desde una matriz nacional hasta la década de 1980, para comprar electrodomésticos y difundir conocimientos nacionales. Con la globalización neoliberal, la matriz nacional se complejizó e hibridizó. Se interpelaba a una cultura multicultural de “coproducción” donde se daban asimetrías entre quienes participaban en la producción de dichas identidades. La política se mediatizó y fuimos interpelados como consumidores (García Canclini, 1995).

Rossana Reguillo sostiene que existe, en la actualidad, un vínculo central entre los discursos mediáticos y los miedos: insisten hasta el cansancio con la violencia y la inseguridad. Interpelan para favorecer en México el recurso al foro individual/religioso, la militarización privada y la concesión atemorizada y cómplice a políticas de “mano dura” que implican la resignación de derechos (Reguillo, 2009). Sin la masividad de la violencia mexicana, en Argentina, la estructura de los discursos mediáticos es muy similar.

Estos marcos generales de los discursos mediáticos coinciden parcialmente con los consumos culturales de los jóvenes indígenas entrevistados. Desde una perspectiva local, debemos agregar que aparece de forma muy excepcional una interpelación desde televisoras públicas. Se trata de la señal del Ministerio de Educación de la Nación, Canal Encuentro, y la cadena nacional (espacio previsto por ley en todos los medios del país donde se suelen emitir discursos de los Presidentes). También son las únicas en las que intentan explícitamente interpelar a las audiencias como ciudadanos. En el caso particular de Canal Encuentro, aparece también la interpelación como indígenas.

Más allá de los contenidos específicos de los mensajes, estas interpelaciones pueden despertar reconocimiento por parte de los jóvenes indígenas. Estos jóvenes pueden reconocerse en dichos medios, a pesar de que lo que allí se muestre no se parezca en nada a los paisajes, la vida y las personas de la zona que nos ocupa. Sin embargo, a pesar de que se de reconocimiento con productos en los cuales las propias prácticas y escenarios no aparecen, a mi modo de ver, esta distancia entre lo vivido y lo televisado no es inocua, y opera desvalorizando lo propio en favor de modelos dominantes de estilos de vida, de belleza, etc.

Es necesario aclarar que no encontrarán en este apartado un estudio de recepción de medios o de consumos mediáticos en sentido estricto, que pueda abordar exhaustivamente a conclusiones sobre formas de leer los medios de comunicación que un grupo de jóvenes wichí consumen. Dentro de las condiciones en que fue realizada esta investigación, y en función de sus objetivos, lo que aquí se presenta es un trabajo acotado y exploratorio que podría servir de orientación para un ulterior trabajo a la vez más específico y más exhaustivo. Lo que aquí se analiza es el resultado de tres preguntas básicas y abiertas, a partir de las que se conversó: ¿Qué medios se consumen? ¿Qué parecidos hay entre los contenidos de los medios y la vida y el contexto propio? Y ¿es posible aprender algo de los medios de comunicación?

Los medios de comunicación en Santa Victoria Este

A continuación, realizaremos una mirada exploratoria de la oferta y el acceso a medios de comunicación en la zona.

En todos los casos, el único medio presente generalizadamente en las comunidades ha sido la radio, que además cuenta con una presencia extendida en el tiempo. En SVE emiten tres estaciones de radio de frecuencia modulada. Una de ellas, Radio Victoria, es propiedad de las Hermanas Franciscanas. Las otras dos, FM Pilcomayo y FM Chaco, son propiedad de dos políticos criollos que provienen de la zona. Además, en algunas zonas hacia el sur, puede sintonizarse Radio Nacional Tartagal, emisora en AM, parte de la red de radios públicas, propiedad del Estado argentino. Todas las estaciones transmiten 24 horas al día y en lengua castellana. En Radio Nacional Tartagal, intermitentemente se puede escuchar algún programa con espacios en lenguas indígenas. En la zona del Pilcomayo, el único programa en lengua indígena que tiene continuidad, en este caso, ya de varios años, es realizado por el historiador wichí Laureano Segovia. Se trata de un programa semanal y ha oscilado entre FM Chaco y FM Pilcomayo.

El acceso a medios gráficos es inexistente en la zona, ya que no existe distribución ni siquiera para los pobladores criollos o en el pueblo. Hay dos obstáculos: las malas vías de tránsito⁸⁴ y el analfabetismo masivo en la zona⁸⁵. El periódico de la capital de provincia (Salta) puede conseguirlo quien viaje a Tartagal. Los periódicos nacionales llegan a Tartagal por la tarde-noche, cuando no a la mañana siguiente.

La televisión ha tenido una difusión explosiva entre las comunidades ribereñas a partir de 2008, con

⁸⁴ Se necesitan cinco horas en autobus desde la ruta asfaltada o 6 horas desde Tartagal, la última ciudad. El tránsito puede extenderse, durante la época de lluvias, a 24 horas o ser intransitable.

⁸⁵ Según el Censo 2010, 14,5 % para población total de SVE. 23,4 % para todo el pueblo Wichí en las provincias de Salta, Chaco y Formosa (ECPI 2004-2005).

la generalización de los planes de asistencia económica a personas en situación vulnerable (pensiones por discapacidad, jubilaciones , asignación por hijo, etc.). Esto se dio en las comunidades ribereñas y no en las del monte debido al recorrido de los tendidos eléctricos, más que por el acceso a señales de televisión. De hecho, en comunidades del monte como Pozo Mulato y Pozo La China, donde hay escuela con paneles de energía solar, suele haber también un televisor y antena para captar televisión satelital.

Los dispositivos satelitales domésticos son la forma de acceso a señales televisivas en las comunidades del monte y en la mayoría de las comunidades de río, a través de dos empresas comercializadoras (DirecTV e InTV). En Cañaverall, además, por estar junto a Santa Victoria, algunas familias pueden acceder a señales que distribuye un pequeño operador local de televisión por cable. La televisión por cable de SVE provee acceso a cerca de 40 canales, mientras que las de TV satelital a más de 300. En años anteriores, antes de que se generalizara la televisión satelital, una antena de televisión abierta pública local (municipal) transmitía eventualmente alguna película o documental y algún partido de fútbol.

Una forma adicional de acceso a películas y música es la comercialización informal de copias en discos compactos. Estos pueden comprarse en pequeños pueblos fronterizos de Bolivia, y ahora también durante la feria del “cobro”⁸⁶ en SVE mismo una vez al mes. Esta forma de circulación era la más difundida antes de 2008. En aquella época, cuando no había aparatos de televisión en las comunidades, los lugares eran algún comercio en los pueblos criollos o en la escuela. Esto último sigue siendo así en las comunidades de monte donde no llega el tendido eléctrico como Pozo La China. Un poblador criollo podía cobrar 50 cc para permitir ingresar a cada persona que quisiera ver televisión. Un entrevistado relató que hace 10 o 12 años, cuando era niño, también en la escuela cobraban 25 cc para ver televisión.

⁸⁶ Esta feria dura los dos o tres días al mes en los que se efectúan todos los pagos de las pensiones y asignaciones sociales del municipio. Durante esos días, se trasladan a SVE todos los beneficiarios de las comunidades de la zona.



Venta de CD (películas y música), feria del “cobro”.

La radio

Como señalamos anteriormente, la radio es el medio masivo de comunicación más presente desde hace ya muchos años en zonas rurales como las comunidades wichí del Pilcomayo salteño. A esto ayudan el accesible costo económico de los receptores de radio, sus pequeñas dimensiones y la posibilidad de usarlo sin red de energía eléctrica. Los contenidos predominantes de las radios locales son música, mensajes rurales y algunas informaciones. Con la excepción de un solo programa los días sábados, los contenidos son en lengua castellana. Son también comunes las muestras de desconfianza por parte de los miembros de las radios locales cuando se llevan mensajes en lengua wichí. En general, no se permiten este tipo de mensajes.

Son pocos los entrevistados que hablaron sobre la radio. Uno de ellos se limitó a decir que en ella escucha “música romántica”. Otra entrevistada expresó que los contenidos de las radios eran los

mismos que los de la televisión cuando destacaba aspectos negativos sobre la televisión. Solo Patricia, en una ocasión, se detuvo a analizar programaciones, y a comparar la experiencia radial con la televisión. Según ella, esta última le agrega el sentido de la vista, que es muy importante para saber si creer o no a quien habla. Ella señala las debilidades de las programaciones informativas de las radios locales, en comparación con las producciones informativas televisivas. De las tres emisoras locales, destaca a Radio Victoria por contar con una programación ordenada que distingue géneros radiales. Del total de la programación local, rescata la calidad de dos programas. Uno informativo y de opinión, realizado por un profesor de la escuela secundaria, en el que se retoman problemáticas locales, se entrevista a los protagonistas y se discuten los temas. Este programa destaca frente al resto de la programación informativa local. El otro programa de radio destacado es un programa musical de género romántico, muy acostumbrado en radios fuera de las áreas metropolitanas de Argentina.

Se puede observar en las comunidades que la gente realiza sus tareas en torno a la vivienda con el reproductor de radio encendido. La radio ofrece acompañamiento mientras las mujeres cocinan o hilan chaguar, o mientras los varones reparan la red de pesca, realizan artesanías en madera o, más retirado de la vivienda, cortando bloques de adobe para la construcción.

Representaciones sobre la televisión

La televisión es el medio de comunicación del que más se ha hablado en las entrevistas con los jóvenes de la zona ribereña. Las razones pueden ser varias: la potencia de las imágenes, la importancia de la ficción -esta cuestión se desarrollará-, pero también el reciente acceso que los wichí están teniendo a su compra, a partir de la presencia de subsidios del Estado argentino a las poblaciones en condiciones sociales vulnerables.

La razón para detenernos en los sentidos que para estos jóvenes wichí tiene la televisión obedece a que uno de estos sentidos emerge en las entrevistas transversalmente a distintos temas tratados. Otra razón es la importancia que tiene conocer estos sentidos para determinar qué reconocimientos se operan en torno a ella.

Antes de atender a los testimonios, un breve comentario sobre las prácticas observadas en torno a la televisión en las comunidades. Los lugares donde los jóvenes entrevistados miran televisión son la casa de los padres en la actualidad y la escuela en el pasado. Distintos autores señalan que históricamente, los wichí realizaron la inmensa mayoría de su vida al aire libre, y que hasta la actualidad las viviendas solo se utilizan para dormir. En los últimos años, en la zona del Pilcomayo salteño, se agregan a esta actividad, el mirar televisión y el uso de ordenadores, aquellos que los tienen. Solo en la Misión Pablo Secretario (periferia de Tartagal) observé que la gente wichí tuviera el televisor fuera. Esto sucedió alrededor del año 2006, cuando en el Pilcomayo la televisión no estaba difundida como en la actualidad (Diario de campo I, 90).

La mención que de la televisión hacen los entrevistados es recurrente cuando se trata de ciertos temas. En 28 ocasiones la televisión es mencionada directamente en las entrevistas. En la mayoría de los casos (9), estos comentarios están vinculados con los contenidos televisivos. El segundo gran grupo de menciones (8) se refiere a la práctica de mirar televisión, y al sentido que le otorgan los entrevistados. En tercer lugar podemos ubicar dos grupos de menciones de la televisión. Por un lado, comentarios sobre las transformaciones que está produciendo en las comunidades el consumo televisivo (5), y por otro, la televisión como bien material y como símbolo (5). Por último, aparece una mención de la televisión como elemento tecnológico.

En primer lugar, las menciones mayoritarias tratan sobre el contenido televisivo, que fue directa y sistemáticamente preguntado a los jóvenes, y en buena parte son analizadas a lo largo de este capítulo.

El segundo gran grupo de menciones, emerge transversalmente a muchos temas tratados en las entrevistas, y se refiere a la práctica de mirar televisión en sí, más allá de los contenidos. Esta cuestión apareció de forma no prevista, y encarna uno de los sentidos predominantes que los entrevistados dan a la televisión. Aparecen dos sentidos de esta practica. Por un lado, como entretenimiento para los niños o para los adultos que necesitan dispersión debido al trabajo o las preocupaciones. Por otro lado, y de forma predominante, la práctica de mirar televisión aparece como negación de los jóvenes a hacer otras tareas. Las tareas que descartarían son aquellas entendidas como productivas, es decir, relacionadas con un proyecto de vida o con asumir responsabilidades (trabajar, estudiar, realizar prácticas económicas en el monte, etc.). Como se ve en el siguiente testimonio:

“Hay veces uno solo. Al río. Trae pescado. Pero otro día ya dedica a otra cosa. Pero antes no era así. Todo el día al río, monte, río, monte. Ahora, cuando uno trae pescado, dice 'bueno, esto es demasiado, mañana voy a jugar partido'. O si no, mirar tele” (Armando, Cañaverl).

“... alguno no quiere hacer las cosas. Por eso hay jóvenes que no hacen nada, echados, mirando tele y qué se yo. Ni siquiera un poco debe ser que no piensan nada, qué es lo que hay que hacer o lo que él va a hacer” (Federico, Cañaverl).

En mi opinión, esta expresión “pensar qué es lo que él va a hacer” es la traducción literal de una expresión wichí que podría señalar la presencia de un proyecto de vida. En ese sentido, el testimonio anterior tendría el sentido de que el mirar televisión se asocia con no tener un proyecto de vida. Pero la práctica de mirar televisión aparece también como negación a actualizar prácticas culturales wichí no necesariamente por su dimensión económica (disfrutar del monte, hacer artesanía, etc.)

“Para mí hay algo raro, porque a ellos no les interesa hablar el idioma. Eso es lo más triste, para mí, no hablar el idioma, olvidar quienes son. Siempre digo así a mis amigas y me dicen, “tenés razón, nosotros⁸⁷ dejamos nuestra cultura y eso no puede ser”. No sé hacer chaguar, no sé hacer nada, todo el día tengo que estar en la casa mirando tele, escuchando radio, cantando, practicando chacarera⁸⁸”. Los changos no pescan...” (Patricia, Cañaverl)

“... están viendo tele y no hacen nada. Ya no piensan de ir al monte, de ver cosas [del monte]” (Patricia, Cañaverl).

“¿Los jóvenes van al monte?”

No, ahora la juventud ya no. Se dedican al televisor, algo de deporte... Ni siquiera para pasear. Hay algunos, pero no son muchos” (Armando, Cañaverl).

87 Aquí se refiere a jóvenes indígenas del pueblo chorote, pero muestra la valoración que hace la joven wichí de la situación de jóvenes indígenas en general. El pueblo chorote convive con los wichí, comparte prácticas tradicionales y relaciones de parentesco. Pertenecen a la misma familia clasificatoria denominada Matauayo.

88 Género musical folklórico, propio de las poblaciones criollas de Argentina y sur de Bolivia.

En algunas otras expresiones, aparece también el uso del celular en este mismo sentido, como elemento tecnológico que entretiene y se opone a las prácticas culturales que serían propias de los wichí.

En el tercer lugar se encuentran menciones sobre las transformaciones en torno a la televisión, no a partir de la práctica del consumo televisivo, como en el caso anterior, sino aquellas transformaciones a partir de los contenidos emitidos por la televisión. Aquí, la televisión aparece en relación con la adopción de prácticas como la sexualidad prematura y ocasional de los jóvenes, formas de relacionamiento, cuestionado por los entrevistados, que se observa en las telenovelas o la adopción de términos y juegos por los niños. En todos estos casos, se trata de una visión negativa de la televisión a partir de la influencia que se le adjudica sobre las comunidades.

Con el mismo peso que las menciones anteriores aparece la televisión como objeto de consumo y de deseo. Las expresiones se refieren al televisor blanco y negro que les resultaba accesible antes de contar con los subsidios, se refieren a quién era la persona que tenía televisor en la comunidad, se refieren a la televisión como uno de los objetos que compra un joven que cuenta con salario, o como una de las posesiones que componen -junto con la motocicleta- la vida de abundancia imaginada por el joven o la joven.

Por último, una única expresión habla de la televisión -junto con los teléfonos móviles- como símbolo de modernidad y desarrollo tecnológico:

“¿Y qué piensan los jóvenes del principio de (los) wichí?”

Piensen cómo sería si siguiera así, si no llegaran los criollos. Hoy sería igual, distinto, sabríamos ir al monte, cómo pescar. Pero ahora no, han avanzado muchas cosas, han cambiado, hoy conozco la tele, tengo celular” (Patricia, Cañaverl).

Aunque se trate de una única expresión, la metodología de este trabajo y su intención es la de comprender lo observado, y no dar cuenta de datos representativos de la totalidad de una realidad. Esta expresión tiene el valor de mostrar que esta joven wichí siente que vive en un contexto de desarrollo tecnológico y de modernización.

Para concluir las visiones sobre la televisión, debo mencionar dos de los entrevistados que no hacen mención directa de ella, a diferencia de casi todos los demás, y sostienen que la televisión es algo inocuo en las comunidades. En el primer caso, la televisión sería un elemento con el que se convive, pero que solo es para entretenimiento sin mayor trascendencia que la imitación por los niños de algunas palabras y gestos, y de los peinados y la forma de vestir por los adolescentes. Otra

entrevistada, aunque ya había señalado elementos negativos de la televisión, también se refiere en el mismo sentido a los objetos de consumo recientemente accesibles en general, incluida la televisión, como elementos que tienen importancia superficial, como la distracción de los niños, pero que no se insertan en el plano de las experiencias trascendentes para la vida comunitaria.

Estos sentidos que los jóvenes otorgan a la televisión son relevantes para apreciar las articulaciones que se operan entre interpelaciones y reconocimientos, en la medida en que aportan elementos sobre el papel de la televisión en la vida cotidiana de estos jóvenes. Es decir, muestran valoraciones, adhesiones y prácticas en las que se observa el reconocimiento ante las interpelaciones de la televisión.

Los contenidos televisivos

Los consumos televisivos mencionados por los entrevistados son noticias, películas, dibujos animados, telenovelas, magazines sobre estrellas del espectáculo, programas de sermones cristianos y documentales. Los dibujos animados son mencionados como consumo de los niños de la familia

de los entrevistados, pero también como consumo de alguno de los entrevistados, como el caso de *Los Simpson*. Las películas aparecen en sus géneros infantil, de acción y comedia romántica o drama. En este caso es claro que el consumo de películas de acción corresponde a los varones. Las mujeres entrevistadas, por su parte, dicen consumir telenovelas ellas mismas y otras mujeres de su familia. Sin embargo, no es tan claro que los varones no las consuman. Como veremos, alguno puede hablar del contenido de ellas. Las novelas parecen ser un consumo un tanto vergonzante. Como decíamos, uno de los entrevistados dedicó la mayor parte de su charla sobre contenidos de los medios a las telenovelas, aunque dice que no le gustan. Otra entrevistada dijo que no podía verla por falta de tiempo, pero pudo detenerse a reflexionar sobre su contenido. Otros entrevistados se reían mientras decían mirar telenovelas.

De las nueve entrevistas analizadas, solo cuatro mencionan su interés por las noticias. Una de ellas expresa concretamente qué es lo que muestra la televisión. Cuando dice economía, se trata de la inflación. Cuando dice “el clima”, se trata de Buenos Aires y un pronóstico general del resto del país. Luego resalta “los problemas que hay en las ciudades” y se refiere a la violencia, los asesinatos, que percibe como extraños e incomprensibles. Esa percepción se aplica por contigüidad a la vida en las ciudades en general. Luego, mucho más cercano a su realidad, identifica un canal de la ciudad de Salta que se dedica al Chaco salteño, su zona: los conciertos de Chaqueño Palavechino y Jorge Rojas⁸⁹, las elecciones de la reina de la primavera⁹⁰, las cenas de las promociones y los partidos de fútbol locales. Es decir, contenidos que hacen referencia casi exclusiva a la identidad de la población criolla. En el fútbol, la mayoría de los equipos son exclusivamente indígenas, ya que en todas las comunidades los varones jóvenes juegan al fútbol y cada comunidad tiene su equipo. Si bien en las elecciones de estudiantes y en cenas de las promociones pueden participar, y de hecho participan, jóvenes indígenas, estos son solo la minoría que accede a concluir la escuela secundaria, y no puede decirse que estas participaciones retomen elementos de la vida de las comunidades.

El consumo de noticias en este caso parece responder a una intención de sentirse insertado en espacios más amplios que el Chaco salteño:

“Tenemos muchos programas para ver. Lo que más me interesa es las noticias, para ver lo que sucede en

89 Se trata de artistas folclóricos originales de la zona, que lograron gran difusión en todo el país, y hacen todos los años, cada uno su festival en Santa Victoria Este. En el caso de Palavechino, ha tomado partido por los criollos de la zona en materia del conflicto por las tierras con los indígenas.

90 Las elecciones de reinas de los estudiantes (o de la primavera) son una práctica muy común fuera del área metropolitana argentina. Ficosco señala que, en Jujuy, centro argentino de elecciones de reina de los estudiantes, estas fiestas tienen la función de reafirmar, en el resto de la población, a la elite jujeña y sus rasgos distintivos (Ficosco, 2010).

el mundo. Creo que es importante” (Patricia, Cañaverl).

Otro de los entrevistados, Oscar, señala que las noticias que consume son de la Ciudad de Buenos Aires, sobre “deportes”, “policiales”, “internacionales”, “el clima” y “sociedad”. A excepción de este último tipo de noticias, las anteriores parecen corresponder a columnas de noticias televisivas. Sociedad, por el contrario, más bien parece una sección de la prensa gráfica.

“¿Para qué te sirve?

Para el clima, para andar sabiendo, para eso nada más. Porque después otras cosas, eso suceden en la capital (Bs. As.) nomás” (Oscar, Cañaverl).

A juzgar por las entrevistas realizadas, el género de cine de acción parece un consumo netamente masculino. Pero tanto Oscar como Armando señalan tajantemente que no se detienen o no entienden los argumentos de las películas que miran, sino solamente en la acción, en las peleas y en las batallas. También Enrique, la comunidad Pozo La China, señala que le llama mucho la atención ver a los actores pelear. Sin embargo, en el caso de Oscar, percibe una estructura básica común a las distintas películas, y lo resume así:

“No me interesa eso, qué es lo que tratan, a mi no me interesa, lo que me interesa es los que hacen mal las cosas le hacen daño después. Primero hace lo que quiere, hace, después ellos... que sufra. Eso nomas miro, pero después como usted dice, qué hablan, casi no me llama la atención.

Los que primero hacen algo mal, ¿qué hacen?

Por ahí secuestran una niña o asesinas a familiares, eso.

Después viene algo.

Sí, la venganza. Sí. De eso nomás” (Oscar, Cañaverl).

De esta estructura narrativa se desprende una ética social en la que nos detenemos en el apartado *La familia*, debido a que este fragmento es parte de un tramo mayor de la entrevista cuyas conclusiones desde el punto de vista de la interpelación y el reconocimiento corresponden más ampliamente a aquella categoría. Pero digamos, sin repetir todo aquello, que más allá de la interpelación ejercida por los medios, se da un reconocimiento en estos discursos que encuentra un antecedente en el imaginario -que está activo- sobre el pasado wichí: el tema de la “venganza”. Aunque plantearlo en esos términos constituye una estigmatización de prácticas jurídicas tradicionales, Oscar señala que la venganza era la forma en que los wichí resolvían los conflictos en el pasado. Las matizaciones de esa afirmación se plantean en el apartado ya mencionado sobre *la familia*. Pero lo que aquí importa

es que Oscar señala que, anteriormente, él pensaba que la venganza violenta era la forma de tratar a los agresores “como en las películas”, hasta que comenzó a asistir a la iglesia:

“La venganza... Bueno creo que estaría bien de eso de que por ahí cuando uno hace mal las cosas, de lo peor ¿no? Viene uno que hace justicia, pero después hace poco nomas de que yo vi de que no sirve matar una persona, solo hablar nomas” (Oscar, Cañaverl).

Paralelamente, el entrevistado señala que el pueblo wichí acostumbraba a aplicar la venganza como método de balance social, en una época pasada que no precisa.

De esta manera, se ve una articulación entre un contenido en los medios de comunicación, resaltado por el joven, que a su vez lo explicita como propio, en términos individuales y en términos colectivos del pueblo wichí. Desde el principio fue claro que se establece un reconocimiento en lo que estos films narran. Ahora, se ve que este reconocimiento se establece a partir de una articulación con rasgos culturales particulares.

Como en muchos de los casos de reconocimiento presentados en esta investigación, también aquí, el elemento cultural en cuestión se encuentran en nuestras sociedades no indígenas -en este caso la venganza como tema interpelador. De hecho, la pulsión de venganza, como tema explotado por discursos sociales, puede encontrarse, no solo en el cine industrial norteamericano, sino también en discursos políticos en torno a los sistemas judiciales y problemáticas de vulnerabilidad social. Esta

es una continuidad a lo largo de la relación interétnica, pero la forma en que este tema se articula con la cultura wichí es particular, y establece una diferencia cultural.

Federico señala que acostumbraba a ver películas en la escuela, pagando 25 cc la entrada. La película de la que eligió hablar fue “El señor de los anillos”.

Señala que sus intereses son ver películas, escuchar música y trabajar. De lo que deducimos que los medios de comunicación ocupan un lugar central en sus gustos.

Una vez más, lo que más llama la atención es “la pelea”, pero en este caso sale a relucir la realidad política wichí como clave de lectura:

“... De ahí que salva a la tierra de ellos. Si no lo iban a destruir, le iban a quitar sus tierras, los iban a matar. Cuando le destruyen, ya se desaparecen todos los que quieren quitarle la tierra.

¿Se parece en algo a la vida de los wichí?

Sí. Por ejemplo, no sé si sabías, acá nos quieren quitar la tierra, y hay otros que tenemos que pelear por la tierra. Por eso que todavía no pueden quitar la tierra, porque hay otro⁹¹ que están peleando por la tierra. Pero si no hubiera alguien, hace muchos años atrás, capaz que no íbamos a estar acá nosotros” (Federico, Cañaverl).

91 La palabra “otro” parece ser traducción literal del wichí *o'elh*, que designa cercanía en relación con el parentesco, y por lo tanto de la propia etnia.

En el caso de Armando, también establece relaciones entre el contenido de la televisión y la vida en las comunidades wichí, pero no se da con las películas de acción que mayormente dice consumir, sino con los melodramas o telenovelas, aunque no las señala como de su gusto. En ellas, Armando identifica lo que Jesús Martín Barbero denomina drama de reconocimiento. Es decir, los conflictos de identidad y conflictos a partir de identidades ocultas entre madre, padres e hijos e hijas. El pasaje del desconocimiento al reconocimiento, en un dispositivo cultural central de la modernidad latinoamericana (Martín Barbero, 1992; Barbero y Rey, 1999).

“¿De qué tratan las novelas?

Debe ser que tratan para conocerlas, para ver cómo es nuestra costumbre, a veces, parecido de nuestro. Puede ser, a veces llega la mentira, ahí figura en la novela. A veces, llega la verdad, a veces hay uno que le dicen 'este no es mi hijo'...

¿Eso pasa aquí también?

Pasa a la gente, también los criollos. Hay veces, tiene hijo con otra madre, todas son cosas parecidas. Pero las novelas te muestran que no debemos copiarse. Para que sepamos que no sirve para nosotros, llevar la mentira. Pero hay algunos que copian lo que está en el televisor, las novelas. Pero no es para que lo copien, sino para que aprendemos que no son así. Es peor para nuestra costumbre” (Armando, Cañaverl).

Aquí la interpretación de las telenovelas también se delinea un pedagogía sobre la vida, como Oscar extrae de los films de acción, y como Patricia extrae de los films de comedia y también de las telenovelas.

La forma en que Armando describe el argumento de los melodramas, en términos de verdad y mentira presente en las relaciones sociales, es muy similar a la forma en que él mismo presenta su tarea y el objetivo de su práctica de consejero comunitario. En el marco comunitario, su lectura de las telenovelas es la visión de un experto⁹². Y es pertinente porque nos permite vincular la interpretación de las telenovelas con la regulación de las situaciones de vida comunitaria.

Armando habla desde la institución encargada de la resolución de conflictos (los consejeros comunitarios), que encarna un valor importante para los wichí, una capacidad que un referente comunitario debe tener. Por esa razón, los jóvenes deben aprender al “escuchar a sus padres”.

El discurso de Armando, el saber construido comunitariamente para resolver conflictos, no puede dejar de encarnar una concepción particular de los roles sociales prescritos, y por lo tanto tiene que constituir una interpelación a que los sujetos se ubiquen en ciertos lugares sociales determinados.

Ya que el marco de referencia de los consejeros comunitarios es la iglesia local, podemos suponer que mucho de la interpelación actuante se compone con discurso religioso en alguna particular versión en que se lo han apropiado los wichí.

92 Los consejeros comunitarios cumplen una función muy importante en la resolución de conflictos, que es reconocida por los agentes de policía locales como instancia necesaria previa a la intervención policial. La tarea es descrita por Armando: “ellos (los consejeros) buscan cuál será la razón porque ellos (los implicados en un conflicto) pelean”. Consiste en buscar las versiones de los implicados y contrastarlas, dar una opinión sobre la veracidad de las acusaciones y proponer una salida al conflicto. Si bien el nombramiento de los consejeros se da en el marco de las iglesias locales, son reconocidos como una referencia para toda la comunidad, y con una responsabilidad mayor que la religiosa.

Sin embargo, como señalé en el apartado introductorio sobre el pueblo wichí, las regulaciones sociales wichí se orientan al cuidado de la convivencia pacífica, al respeto de las jerarquías que no son fuertemente marcadas pero existen, a la vigilancia de que esas jerarquías se dirijan al cuidado, a la reciprocidad, etc. (Palmer, 2005; Barúa *et al.*, 2008; Buliubasich, 2009).

Pero el rasgo de las regulaciones sociales wichí que más resalta en la entrevista es el lugar que tiene la transgresión social en los relatos que circulan entre los wichí.

Al igual que en el fragmento de entrevista anterior, para los wichí, parece ser que el mal -o ciertas infracciones- no debe ser escondido y la narración del mal o del sufrimiento no parece ser algo de lo que haya que preservar a las personas en formación, sino que su simple exposición señalaría lo que es recomendable evitar.

Armando, pero también Lina, suponen que los elementos cuestionables para los wichí que aparecen en las telenovelas son interpretados pedagógicamente.

El sentido que parecen tener las telenovelas para estos dos jóvenes encuentran similitud con el sentido que emerge de los relatos e historias aludidas en los nombres wichí del territorio. Los nombres que los wichí del Chaco salteño han dado históricamente a distintos lugares de ese territorio que ocupan ancestralmente, además de constituir evidencia de su preexistencia, relatan la observación que han hecho del territorio y los hechos que a este pueblo han ocurrido a lo largo de la historia de su relación con dicho territorio. John Palmer (2005) analizó el contenido de estos nombres -toponimia- e intentó recomponer una visión que los wichí han construido a través de las generaciones y que aparece allí como sedimentación de sentidos y de momentos históricos acumulados.

En buena parte, la toponimia wichí es reseña de catástrofes. Sin embargo, no se trata del relato de un sufrimiento, sino de una exposición trágica pero pedagógica, que ayuda a los wichí a enfrentar dicho sufrimiento. El dolor, en buena medida, es ocasionado por la muerte que proviene de conflictos entre los grupos humanos presentes en el territorio. Conflictos que involucran a grupos wichí, a otros Pueblos Indígenas o a criollos, incluso cuando los wichí no participan de ellos. Las grandes causas de esta violencia tienen que ver con las fiestas de aloja⁹³, las relaciones conyugales y los derechos de propiedad (Idem, 54 y 59). Se trata de un relato donde el cosmos está en crisis y expuesto a calamidades y degradación, y en el que implícitamente se distingue su centro, el lugar de viviendas humanas, donde es posible conjurar el sufrimiento y alcanzar el ideal de la vida en paz, gracias a la socialización, a la *buena voluntad*⁹⁴ colectiva encarnada por la cultura wichí que provee bienestar, serenidad y cohesión. Según Palmer, estas son las virtudes que para los wichí tiene la vida

⁹³ La aloja es una bebida alcohólica a base de algarroba fermentada. Las fiestas de aloja se celebraban con las primeras recolecciones del fruto silvestre.

⁹⁴ Buena voluntad es la forma en que Palmer traduce la expresión wichí *n'ohunsek*, que es traducido también, según distintas acepciones, como alma, espíritu, bondad, pero también interés o pensamiento.

en comunidad (Idem, 77).

El mal presente en los relatos, ya sea expuesto en los nombres del territorio, así como en los melodramas televisivos, no parece ser objeto de ocultamiento, sino que parece tener para los wichí una función pedagógica intrínseca.

También la narrativa oral en torno al personaje de Thokfwuaj expone las infracciones a la ética wichí con objetivos pedagógicos, aunque aquí se lo logra a través de la sátira (Pérez y Wallis, 2012, 51).

La coincidencia en esta forma de leer los relatos sobre las experiencias humanas nos habla de una matriz cultural presente y viva, que se vincula con lo ancestral, y que se constituye como herramienta interpretativa al enfrentarse a las nuevas experiencias que se van presentando.

La lectura de los relatos mediáticos de ficción en clave de pedagogía para la vida no es exclusivo de los wichí, sin embargo aquí, entronca con una tradición cultural reconocible. Las interpelaciones encuentran en este caso reconocimiento a partir de la posibilidad de aplicarles también a los nuevos relatos una clave de lectura tradicional. A pesar de ello, veremos que no es la única forma en que los jóvenes leen los medios, y que el reconocimiento que se da también se basa en la presencia entre estos jóvenes de la disputa entre valores como el interés económico y el sentimiento amoroso.

En el capítulo sobre *los pares*, he intentado mostrar cómo conviven en el relato de Patricia dos formas de entender el amor, uno propio del discurso de las telenovelas y las comedias románticas, y otra según la tradición wichí. Aquí vemos el primero de ellos.

“¿Hay algo bueno de las películas que (los jóvenes) imiten?”

Sí, hay algunas películas. Por ejemplo ser bueno con los demás, digamos. Hay algunas películas que son buenas. (...) Por ejemplo. La película *Titanic*, que es muy linda, la verdad, esa película. Los jóvenes se conocen. Esas son películas lindas, ¿ves?

¿Qué es lo más lindo de esa película?

Que la chica es rica, no digamos que es rica. No le interesa si el muchacho es pobre, sino que ella lo quiere, digamos. No quiere casarse con el otro que tiene mucho dinero. No le importa.

Por ejemplo. Si yo amo a un hombre que no tiene nada, no me interesa. Y es muy importante eso. Pero hay otras que son ambiciosas, que quieren tener todo y se enamora de un chico pobre, pero prefiere quedarse con el otro que tiene plata. Así, porque quiere vivir mejor. Pero hay otras que no son así. Se queda con el que ama y no el que tiene plata. Porque yo he tenido amigas que son así, (...) O sea, a veces, le ofrecen todo. El que tiene plata le ofrece, digamos, una vida mejor. Pero no lo aceptan, directamente no lo aceptan, quieren vivir con el hombre que aman. Pero ahí muestran su amor. Quiere al otro, pero prefiere quedarse con el otro que no tiene plata” (Patricia, Cañaverl).

Antes de continuar, es interesante señalar que no surgen de las entrevistas lecturas condenatorias de las prácticas sexuales femeninas que presentan las producciones mediáticas, en los fragmentos en que se habla del romanticismo. Se condena más bien las prácticas sexuales tempranas de los jóvenes y se adjudica la responsabilidad a la televisión.

No insistiré aquí en el contraste entre la forma tradicional de entender el amor, y esta otra, también compartida por algunos jóvenes wichí aunque llega por otros carriles. Sin embargo, en el contraste, en el quiebre evidente del relato fue cuando emergió la diferencia y la convivencia de estructuras (ver *Los Pares*). Como señala García Canclini, el patrimonio intercultural de los Pueblos Indígenas es que pueden navegar en un mar con dos o más corrientes, donde confluyen registros culturales entre los que es posible optar en algunas circunstancias o incluso combinarlas (García Canclini, 2004, 55). Este es un tema central de esta tesis.

En este apartado nos centraremos en el par interpelación-reconocimiento que atraviesa estos discursos mediáticos, y que emerge en este fragmento de entrevista.

Aquí se ve que para Patricia, las películas románticas son positivas en términos de los valores que contienen. Patricia tiene una visión negativa de otros contenidos televisivos, entre ellos los valores que transmitirían las películas de acción y que serían imitados por los más jóvenes. Hablo de valores porque ella los utiliza como criterios para evaluar conductas. Interpreto que es una muestra del reconocimiento. Patricia se reconoce a sí misma en esos valores que las películas “románticas” expresan para ella, y que ella comparte. Hay allí una articulación entre interpelación y reconocimiento, y la película expresa algo que ella siente propio. Pero además, en este caso vemos,

como señala Huergo, que el reconocimiento tiene un correlato en la adhesión a los modelos propuestos por las interpelaciones, en la medida en que la entrevistada los presenta como criterio ético para tomar decisiones vitales en torno a la pareja. El modelo de identificación presentado en el discurso romántico del cine industrial constituye una interpelación a constituir la subjetividad.

Por un lado se trata de una interpelación a ocupar un lugar subjetivo al que corresponde una cadena de connotaciones (Hall, 1998). Es la interpelación que ejercen los medios de comunicación -en particular este tipo de películas-, que propone ubicarse como sujeto al que corresponde la connotación de “romántico”, es decir, para el que el amor es la base sobre la que la relación de pareja se construye y se sostiene.

Por otro lado, en la entrevista, el amor, es entendido por Patricia como sentimiento profundo que guía decisiones vitales. Es necesario traer a colación a Honneth (2006), y la forma de relacionamiento que para él constituyen las relaciones afectivas.

Honneth, como ya he desarrollado en torno al amor como esfera de reconocimiento, plantea que en las sociedades modernas, los sujetos se ven a sí mismos como necesitados de afecto y atención, y exigen el cuidado y el afecto. Esta nueva forma de relacionamiento se transformó en parámetro institucionalizado para evaluar la satisfacción en estas relaciones, es decir, parámetros para juzgar la medida en que los sujetos se sienten reconocidos como tales en las relaciones afectivas. Honneth entiende que esta forma de reconocimiento hace a la individualización de la persona, en la medida en que se trata de construir su subjetividad en base a una faceta de su personalidad.

En la entrevista el amor aparece como un nudo de sentido muy importante, pero no aparecen sus características de la relación amorosa -ni la necesidad de afecto y cuidado, ni ninguna otra. Solamente se señala si existe o no el amor, su centralidad como criterio para conformar una pareja en el caso de existir amor, y su vínculo -de oposición- con el dinero. El dinero, si bien no parece que excluya al amor, sí impediría demostrarlo.

A pesar de no relatar las características de la relación amorosa y lo que se espera de ella, podríamos decir que la elección del amor, como criterio de selección de pareja, habla de la tendencia a regirse

por sentimientos individuales, en lugar de criterios familiares. Sin embargo, es deseable que ese amor sea demostrado al elegir la pareja amada en desmedro de la que ofrece bienestar económico, es decir que es importante que el amor sea visible para otros.

Es verdad que no puedo afirmar, con los elementos que tengo aquí, que Patricia se vea a sí misma como necesitada de afecto y cuidado, y que reclame la satisfacción de esas necesidades como una forma de reconocimiento. Sin embargo, parece cierto que la elección de la pareja en base a un sentimiento individual, que además deba ser demostrado, constituya una afirmación de sí delante de la comunidad. Esta complementariedad entre la conformación de la subjetividad individual y la pertenencia al colectivo es señalada por Honneth como lo propio del proceso de constitución de la subjetividad a través del reconocimiento, tal como hemos tratado en el apartado teórico (Abril, 2012).

La negación del interés económico en favor de sentimientos valorados como genuinos es un rasgo característico de la experiencia del amor que surge con el capitalismo y hasta la actualidad. Durante los siglos XIX y XX, la concepción del amor tuvo en occidente tres características. Se regía por una “ideología de la espontaneidad”, implicaba la atracción sexual y oponía los sentimientos a cualquier acción instrumental o interés económico (Illouz, 2007, 191).

Lo que a nosotros nos interesa es que la contraposición entre la esfera del amor y la del dinero por parte de Patricia puede constituir el enfrentamiento de dos esferas del reconocimiento planteadas por Honneth, que disputan entre sí: la del amor y la del logro -o estima social.

En relación con la esfera del logro en estas comunidades wichí⁹⁵, es dificultoso encontrar en las entrevistas elementos de distinción a partir de bienes materiales. Son los adolescentes los que parecen adoptar incipientemente valoraciones sociales a partir de los objetos de consumo ahora mucho más accesibles.

Pero veamos un fragmento en el que se profundiza la intimidad que alcanza los discursos mediáticos sobre el amor y la experiencia de estos jóvenes wichí:

95 Es necesario aclarar que se trata de un contexto parcialmente monetarizado, donde la circulación masiva de dinero tiene solo unos cinco años, a raíz de políticas masivas de atención a poblaciones vulnerables; y donde el papel de la economía de mercado en la subsistencia de las familias fue desde principios del siglo XX complementaria de la economía doméstica -la caza, la pesca y la recolección. Sobre esto último, Hector Trincheró señala que durante todo el siglo XX, desde los inicios de las explotaciones agrícolas en la región chaqueña, y hasta la actualidad, la explotación de mano de obra -casi exclusivamente indígena- podía sostener su rigurosidad gracias a que se complementa con la economía doméstica para alcanzar las condiciones básicas de reproducción de la vida biológica (Trincheró, 1995).

“Las canciones de Arjona son para pensar, digamos. Hablan de la vida real. Así es la música de él, que hablan de cómo es, por qué la separación, por qué esto, por qué el otro. Y uno cuando no se anima a decir al frente de una persona que lo quiere, o no se anima a saludar le puede dedicar esa canción para que el otro escuche. Piense si tiene razón o no tiene razón” (Patricia, Cañaverl).

En este caso, la referencia a la música romántica, tampoco señala aspectos detallados de la relación amorosa y de las expectativas en relación a ella, pero las presupone. “Pensar” en las razones de “la separación” implica pensar en lo que una relación romántica debe ser y no ha sido.

El discurso en torno al romanticismo presente en las canciones aquí mencionadas ejerce una interpelación a experimentar las relaciones amorosas de una manera determinada. Esta interpelación encuentra reconocimiento cuando se experimenta que “hablan de la vida real”, porque se siente que coinciden plenamente con la propia visión. Pero también cuando estas canciones son utilizadas como palabra propia para expresar sentimientos. Sería difícil encontrar un ejemplo más claro de reconocimiento. Sin embargo esto no implica una adhesión transparente a un sentido *a priori* de las canciones en cuestión. Más bien, es de esperar una lectura situada, en íntima relación con las condiciones simbólicas en las que se desenvuelven las y los jóvenes indígenas de estas comunidades. De todas maneras, este fragmento de entrevista suma elementos a los que había aportado el fragmento anterior para entrever la función del amor como una esfera de reconocimiento presente y activa entre los y las jóvenes wichí de estas comunidades.

Pero luego otro fragmento podría contradecirnos:

“Por eso yo digo que hoy en día el amor ya no existe en las personas. Porque por ejemplo si una persona ama a otro y dejó de estudiar, se enamoran, todo bien, y cuando la chica encuentra a otro que tiene estudios y trabajo prefieren a él (que tiene estudio y trabajo) que a otro. Por eso acá siempre los muchachos tratan de terminar el secundario para poder estar con alguien que lo quiera” (Patricia, Cañaverl).

Ciertamente se trata de un comentario amargo, cercano a la denuncia, desde el punto de vista de los valores de Patricia. Ya se había pronunciado en contra de lo que aquí menciona, aunque también vemos en el apartado sobre *Los Pares* que esta matriz moderna convive con la tradicional en su relato. En este caso, parece ser que Patricia lo está interpretando desde una experiencia individualizante del amor. De ser así, Patricia podría estar evaluando desde una visión moderna del amor unas prácticas tradicionales de conformación de la pareja, que ponen el sentimiento individual

a dialogar con otros elementos tradicionales, como la opinión de los padres y las cualidades para obtener sustento del compañero o compañera.

La interpelación que ejercen estos discursos a través de ciertos productos de comunicación masiva propone, como señala Hall (1998), que los sujetos deben ocupar un lugar, en este caso, ser sujetos “románticos”. En la medida en que la prerrogativa de obtener cuidado y afecto para sentirse reconocido como sujeto autorrealizado en la esfera del amor, sea una profundización de la individualidad; y en la medida en que la experiencia del mundo wichí va en sentido de comprenderse a sí mismo como parte de una unidad con el resto del mundo social, natural y espiritual, hay que considerar la posibilidad de que esta interpelación sea también una interpelación a dejar de ser indígena como condición de participar de la sociedad envolvente. Si esto fuera así, y no hubiera condiciones de que convivan ambas experiencias del mundo, es decir que fuera requisito romper con la propia tradición cultural, estaríamos hablando de una política “extorsiva” de la identidad, es decir, una forma de colonización de la subjetividad.

Si lo que señala una colonización es la desigualdad de un grupo preexistente frente a un poder externo y dominante que se hace presente posteriormente, esta desigualdad es clara en relación con los recursos que poseen los wichí para legitimar su propia tradición frente a la cultura criolla y occidental en general.

En más de una oportunidad, el reconocimiento que se da con los productos mediáticos de ficción obedece a relaciones directas que los entrevistados entre los contenidos y situaciones o realidades que ellos encuentran en su entorno de experiencia. En algunos casos, esta relación es establecida a partir de una pregunta del entrevistador, en otros casos, no.

Federico relaciona la lucha por la tierra en la película *El señor de los Anillos* con el reclamo territorial que las comunidades de la zona llevan adelante.

Patricia establece relaciones entre la película *Titanic* y la vida de amigas suyas, en base a la elección de la pareja a partir del amor y en contra del interés económico. Ella también establece relación entre la telenovela *María del barrio* y la situación de un tío suyo, en base al abandono de los hijos y el conflicto de identidad. También establece relación entre su forma de ver las relaciones afectivas de pareja y las canciones del cantante romántico Ricardo Arjona.

Armando establece relaciones entre la forma de comportarse de los personajes en las novelas y los comportamientos de las personas de su comunidad. Aquí la relación estaba dada por la utilidad

pedagógica que tendrían las telenovelas para la convivencia en la comunidad. En este caso, lo más sobresaliente parecía ser la clave de lectura con que abordaba esos relatos, vinculada con la tradición wichí.

Oscar es el único que establece relaciones entre su entorno y las películas de género acción, y lo hace a partir de la venganza como tema y su supuesta presencia en el pasado wichí precristiano.

Por último, Lina establece relación entre los documentales de ciencias naturales y el entorno natural del Chaco salteño, aunque señala también las diferencias entre uno y otro -los documentales no se refieren al hábitat chaqueño. La relación está dada por la tristeza que le causa la depredación del monte. También establece relación entre las telenovelas y la relación que tienen los wichí con los criollos. La relación se establece en base a la discriminación y las relaciones de subordinación, al orgullo del grupo subordinado.

Solamente Daniel señala que no existe relación entre los mensajes televisivos y la vida comunitaria:

“¿De las historias que se cuentan en la televisión, de las formas en que se relaciona la gente, se parece a la comunidad?”

Eso es diferente. No, nada que ver con, digamos, la comunidad. Nada que ver. Son cosas diferentes. Pero es ... para mirar, por ahí, no? (risa)

¿Para qué es la tele?

Para mirar, para pasar un tiempo, para entretener un poquito. Nada más que eso”

(Daniel, Santa María).

En el caso de los productos mediáticos informativos, en las entrevista se da cuenta de una coincidencia muy limitada y sesgada o directamente ninguna coincidencia entre esos contenidos y las experiencias cercanas. En este caso y en el de las emisiones por cadena nacional⁹⁶, el reconocimiento pareciera darse en base al deseo de participar en un ámbito del que los wichí están excluidos.

Los productos narrativos les permiten reconocerse estableciendo vínculos con los protagonistas de esas historias, sus conflictos y sus trayectorias. A pesar de la gran distancia con los contextos en que se presentan los productos mediáticos, y que representan a las personas que viven en las ciudades, aquí se da un reconocimiento en base a lo que allí ven de lo propio, a diferencia de los contenidos informativos, en los que el reconocimiento se establece a partir de elementos ajenos y desconocidos.

⁹⁶ Emisiones de mensajes presidenciales a través de la radio y la televisión públicas que los medios de comunicación privados están obligados a transmitir.

Y el lenguaje audiovisual narrativo apela a lo concreto de historias particulares.

Los productos informativos hablan casi exclusivamente de los grandes centros urbanos. Y el lenguaje periodístico es predominantemente abstracto (Kaplan, 2003), a pesar de basarse en imágenes de las informaciones concretas.

No quiero dejar de rescatar un fragmento de entrevista en el que se expresa la vinculación personal de una de las entrevistadas con una narración cinematográfica, a pesar de lo excepcional de las circunstancias. Se trata del primer film de ficción que relata la vida de personas wichí -una joven-, protagonizada por gente wichí y con fragmentos en lengua wichí:

“¿Qué aprendiste haciendo la película?”

Muchas cosas, como por ejemplo, que en la vida hay que poner ganas, hay que luchar. Si una persona te dice, por ejemplo, que tenés que cortar tu pelo, no tenés que dejarte. Luchar, no hay que dejarse ganar. Cuando tenés algopreciado, tenés que no dejarlo a nadie. Hay que guardarlo como un tesoro, como *lewit'äle*” (Lina, Cañaverl).

Como ya señalamos en otra parte de este trabajo, *lewit'äle* es la palabra legada por un familiar durante la agonía al que los wichí adjudican un fuerte poder mágico (Palmer, 2005, 211). La entrevistada participó como protagonista de esta película. El film trata de una joven wichí cuyo *lewit'äle* (no cortarse el cabello) fue profanado por la familia criolla en cuya casa trabajaba. Para Lina, la historia invita a la lucha por el reconocimiento, entendida como defensa ante las agresiones que desde el exterior se pueden infligir a las propias prácticas culturales.

Está claro que este film constituye la excepción a la producción audiovisual existente, y que para la entrevistada no constituye un caso de consumo mediático, sino de participación en un proceso de producción. Pero el contraste con las producciones mediáticas, tanto en la relación establecida con ellas (consumo-producción) como en los contenidos (contexto, personajes e historia), tiene correlato con la distancia entre unas interpelaciones y otra. Como señala Jorge Huergo, pero como también se desprende de lo planteado por Stuart Hall, las interpelaciones pueden ejercerse desde distintos horizontes político-culturales (Huergo, 2005b; Hall, 1998, 217), es decir que no poseen necesariamente un única orientación posible, sino que pueden constituir instancias emancipadoras.

Con estas alternativas de interpelaciones se corresponden los reconocimientos que se producen en diversos sentidos. En todos los casos los reconocimientos tienen que ver con elementos propios o cercanos de los jóvenes wichí. Sin embargo, en el caso de las interpelaciones de las producciones masivas encontramos reconocimiento, por ejemplo, en dirección a profundizar la individualización de la subjetividad, es decir, a adoptar una subjetividad más cercana a la modernidad, diversa respecto de la tradición indígena, y que podríamos caracterizar como una colonización de la subjetividad. Pero también encontrar reconocimiento valorando el reclamo territorial de las comunidades o las prácticas comunitarias de resolución de conflicto.

Por el contrario, en el caso de esta producción fílmica pionera y de excepción en el campo cinematográfico, el reconocimiento se orienta de forma emancipadora, hacia la lucha por el reconocimiento cultural y de una subjetividad, también diversa de la tradición indígena, en la medida que la lucha supone énfasis diferentes en la identidad a partir de trabar relación transcultural una subjetividad en tensión y con, pero más orientada a lo colectivo que a lo individual.

Tecnologías de comunicación

Federico es el único de los jóvenes entrevistados que relató experiencias propias en relación con videojuegos. Los temas de los juegos elegidos fueron fútbol y guerra.

“Después ya he dejado de jugar, porque hay veces se enojan, o sea, se pelean, jugando videojuego. A veces uno pierde y compra otra ficha más y si pierde, y si va gastando plata, ya empieza a enojarse. ... Cuando jugaba, empezaba a ver un joven que quiere jugar conmigo, también le ganaba tres fichas nomás. Lo miraba que se ponía cara de enojado, entonces va a comprar otra ficha y digo, mejor este me voy a hacer perder, y lo hago ganar. Porque si lo sigo ganando, capaz que me iba a agarrar a trompadas. ... Eso cuando tenía 12 años” (Federico, Cañaverl).

Esta experiencia se daba en la ciudad de Tartagal, durante los períodos en que el entrevistado residía en esa zona, debido a los empleos rurales en los que se conchababa desde pequeño. Aquí podemos observar cómo los videojuegos, en el espacio de un local comercial, funcionaba como mediación de relación con otros jóvenes, en la que emerge una estrategia para evitar el conflicto, ya relatada por

Federico refiriéndose a conflictos con otros jóvenes wichí en el juego de voley, pero también señalada por Fernando Aguilar (conversación personal) como forma de proceder de los wichí de la provincia vecina de Formosa, ante el conflicto interétnico.

Las nuevas tecnologías de comunicación tienen cierta presencia en las comunidades del Pilcomayo. Pero el equipo que tiene difusión no es el ordenador, casi inexistente, sino los teléfonos móviles o celulares. A pesar de ello tres de los entrevistados tienen ordenadores en sus casas, ninguno con conexión a internet.

No ha surgido mucho en las entrevistas sobre esta cuestión, sin embargo merece dedicarle un párrafo. A mi modo de ver, el uso que los jóvenes wichí hacen de estas tecnologías tiene un perfil productivo, a diferencia de los productos masivos audiovisuales, que perfilan un uso más cercano al consumo -aunque en este apartado se ve que ese consumo no es pasivo, en la medida en que se producen sentidos propios a partir de dichos productos masivos. Lo productivo de este uso radica en la utilización para generar mensajes propios. Señalaré aquí esos usos productivos, por esta razón, incluyo también la participación de una joven en una película, que mencioné anteriormente.

Los casos que emergen en las entrevistas son cuatro. *En primer lugar*, la de una joven que actuó en un film de ficción en el papel de joven wichí, y que para ella tiene el sentido de una lucha por el reconocimiento. *En segundo lugar*, otra joven entrevistada que registra con fotografías lugares determinados del monte. Para ella son significativas las transformaciones permanentes del monte ya sea por las diferentes ciclos estacionales o por la deforestación. *En tercer lugar*, un joven también fotografía paisajes del monte con su teléfono. En este caso el sentido parece ser una forma de valorar paisajes que disfruta apreciando. *En cuarto y último lugar*, se trata de un joven que no fue entrevistado, pero del que tengo información. Este joven aprendió a utilizar una cámara de video, y editar en el ordenador. En este caso ha encontrado una fuente de ingresos registrando eventos comunitarios o de las iglesias y vendiendo copias en discos compactos.

Con la presencia incipiente de nuevas tecnologías en las comunidades, los jóvenes indígenas efectúan una apropiación creativa de estas, que permite ampliar la variedad de estrategias vitales. Con las prácticas juveniles se evidencian distintas dimensiones de la experiencia comunitaria y juvenil, así como la necesidad de expresión en la medida en que encuentran soportes a su alcance.

Aparece la lucha por el reconocimiento cultural, la preocupación por el territorio -entendido como complejo ambiental-, aparece el disfrute y el aspecto lúdico ligado al monte, y las estrategias de subsistencia.

Sería necesario establecer una relación entre este contexto local y las actuales políticas en torno a los servicios de comunicación audiovisual que ha abierto posibilidades para este tipo de poblaciones a nivel formal, y en alguna medida también económica. Estas políticas que se vinculan con la nueva Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual puede constituir una interpelación con un horizonte político diferente de aquel de los medios de comunicación privados aunque todavía no encuentra reconocimiento en los actores indígenas de esta zona y sus aliados.

9. El reclamo territorial como espacio de I-R

Porque si pedimos tal parcela o parcela allá, allá, es lo mismo que los chaqueños (pobladores criollos). Así que mejor pedir un solo título, para poder volver como antes. Armando, Cañaveral.

El título que lleva este capítulo sufrió varias modificaciones que quisiera señalar, ya que dichas mutaciones muestran algunas complejidades que encontramos frente a la cuestión de la organización indígena, en la que se sustentan interpelaciones y reconocimientos. Esta cuestión necesita algunas explicitaciones en la medida en que mi foco de atención tiene como marco un proceso de movilización social por el derecho a la identidad indígena, y se centra en uno de sus rasgo centrales: el territorio.

El primer nombre pensado para este capítulo fue “la organización social”. Esta expresión hubiera resultado sumamente ambigua tratándose de Pueblos Indígenas, sobre todo en el caso de los pueblos chaqueños, en los que la organización política y económica está tejida por las relaciones de parentesco. Por esa razón, las personas indígenas se sienten miembros de una organización que los antecede históricamente, en el caso de quienes lo viven en las comunidades, o para muchas personas indígenas que viven en las ciudades, como memoria histórica de una experiencia relatada. Por ese motivo, el siguiente nombre para este capítulo fue “la organización reivindicativa”, y luego “La Asociación de comunidades”. En ambos casos, expresiones como esas tienen la virtud de dar a entender que, aunque hablamos de una organización indígena, la organización a que nos referimos encuentra más similitudes con una organización social no indígena, con sus objetivos, tareas y recursos, sus espacios y autoridades, formalizados.

Llegado cierto momento, con un análisis preliminar de este apartado apareció más claramente que no es la Asociación o su discurso lo que interpela a los jóvenes wichí de estas comunidades, sino más bien que es la experiencia del territorio como indígenas y la presencia en él de los pobladores criollos, lo que hace que los jóvenes indígenas se reconozcan en el discurso reivindicativo del territorio indígena, del título único. Quizás lo que habría que concluir, no es que el discurso de la Asociación interpela a los jóvenes, sino que el discurso político que esgrime la Asociación no le pertenece, sino que expresa la particular experiencia (la subjetividad) de las comunidades en relación con su territorio: la territorialidad. Así es que el título del capítulo llegó a ser el actual.

Como ya he anticipado, este capítulo se fundamenta en que existe en las comunidades, lo que me gustaría llamar un gran dispositivo interpelador, que es la estructura y la experiencia colectiva del territorio, una trama de relaciones materiales, sociales y espirituales entre el Pueblo Wichí, su medio natural y los agentes del mundo espiritual, en el marco de una temporalidad también propia. Me refiero a la territorialidad wichí de esta zona. Como veremos, se trata de un dispositivo interpelador y subjetivador, ya que genera gran reconocimiento. Esto es diferente en el resto de los capítulos de este análisis, en los que los medios de comunicación o los pares ejercen interpelaciones múltiples y en distintos sentidos.

Este *dispositivo* interpelador cuenta con una base ancestral en el plano de las representaciones,

recogido en el estudio de la toponimia del territorio wichí, como parte del proceso de movilización y reclamo territorial (VVAA, 1995). Como señala Gilberto Giménez (2009), el territorio cumple la misma función para la memoria colectiva que el cerebro cumple para la memoria individual.

Sobre esa base ancestral aparecen los distintos lugares donde se encuentran los diferentes recursos naturales que las comunidades aprovechan.

El estudio de la toponimia sumado a la determinación de los lugares de aprovechamiento establecen el territorio como una construcción colectiva y unificada, donde sin embargo, cada grupo de personas wichí conoce una parte.

A lo largo del proceso político del reclamo, del que la construcción de mapas fue el primer paso, el territorio fue adquiriendo entidad entre las comunidades a partir de una serie de vivencias: en primer lugar, sentir amenazada su forma de vida, y en segundo lugar, deber explicar en qué consiste el territorio ante otros actores (Carrasco, 2009, 238). Pero también el territorio se les apareció como ese entramado de relaciones que se tejen entre las distintas comunidades y los “lugares de aprovechamiento” comunes, que da a los indígenas la consciencia de estar relacionados. El territorio es también esa red conformada por los vínculos entre una comunidad y los diferentes lugares de aprovechamiento, y entre esos lugares de aprovechamiento y otras comunidades.

Es así que este *dispositivo* se compone de un complejo de prácticas y discursos en torno a las formas tradicionales de obtener los medios de vida, el derecho no excluyente de acceso a estos recursos y la recuperación de las antiguas condiciones de libertad para el disfrute y aprovechamiento de los mismos. El reclamo territorial es la expresión de la vivencia del territorio amenazado.

De esta manera, el territorio amenazado, o el reclamo territorial, como espacio de interpelación y reconocimiento, interpela a los jóvenes de estas comunidades para la adhesión al reclamo indígena. Sin embargo, esta interpelación no parece provenir de la organización reivindicativa, sino de un proceso de restricción de las libertades de circulación debido a la ocupación territorial criolla. Esta libertad es también la libertad para sostenerse materialmente de forma tradicional, es decir, es restricción de la autonomía relativa frente a la economía mercantilizada.

Antes de comenzar con el análisis pormenorizado de algunas representaciones implícitas en los

relatos de los entrevistados, quisiera dejar asentado, a través del testimonio de uno de los ellos, que el problema del territorio entraña no solo una cuestión de reconocimiento jurídico, sino principalmente de lucha por el reconocimiento cultural que implica recursos materiales. Es necesario aclarar que el territorio en conflicto está conformado por lotes fiscales -Nº 55 y 14-, es decir que es actualmente propiedad del Estado de la Provincia de Salta.

“Lo que pide la gente es toda esta parte. Eso es lo que quieren, pero allá los criollos no quieren que sea así.

¿Por qué?

No, es que dicen que no nos merecemos. Que solo ellos se merecen esta tierra.

¿Por qué dicen eso?

La verdad que no sé. Dicen eso porque ellos tienen animales y sus animales andan sueltos comiendo por ahí. En cambio nosotros no tenemos nada. Así dicen ellos.

¿Y vos qué pensás? ¿las comunidades necesitan?

Si yo creo que sí porque por ahí uno va al campo, está un día, por ahí ve un criollo, por ahí se enoja y

dice 'usted no es de acá' o sea, 'está tierra no te pertenece, me pertenece' no la dejan que uno saque lo que uno busca. Se adueñan de la tierra, la gente que vive afuera de Santa Victoria. Por eso (a) la gente (wichí) no le gusta” (Oscar, Cañaveral).

Como señala Honneth (2006), la lucha por el reconocimiento es vivida y desatada a raíz de una humillación. Este fragmento señala la ocupación del territorio ancestral por los criollos, con un criterio de posesión y aprovechamiento privado y exclusivo. También la forma de aprovechamiento, donde la ganadería está en tensión con la recolección y la caza.

Una mención aparte es requerida por el término “merecemos”, que implica una comprensión de la cuestión de derechos en términos de mérito, difundida entre pobladores criollos, agentes políticos provinciales y actores económicos. El mérito o el “logro” es el criterio que, según Honneth, rige el otorgamiento de reconocimiento en la esfera de la estima social de los “ciudadanos productivos” en las sociedades capitalistas.

Esto plantea dos cuestiones, por un lado, se está aplicando un criterio para otorgar reconocimiento que corresponde a otro medio y a otro régimen social. Y por otro lado, el planteo indígena disloca el uso de ese criterio, y por lo tanto pone también en discusión qué es lo productivo, cuáles son las actividades consideradas productivas y cuales no, y si es lo productivo en términos de rentabilidad económica lo que otorga derechos.

Honneth señala que, en esta esfera de la estima social, ya se ha introducido una modificación. Al criterio de *logros económicos* también se ha sumado el criterio de *igualdad*, propio de la esfera del reconocimiento jurídico. Es el caso de las prestaciones sociales en el Estado de Bienestar, donde se relaciona parte de los recursos económicos socialmente disponibles, no con el logro capitalista, sino con el derecho a la igualdad.

Ahora bien, esta modificación no es suficiente, ya que no estamos ante un caso de vulneración del reconocimiento de la igualdad, sino del derecho a la diferencia, según el cual, según Honneth, se debe otorgar reconocimiento por pertenecer a un grupo social diferenciado. Es decir, un criterio totalmente diferente del *mérito*.

Ahora sí analizaremos algunas representaciones básicas que hacen al reconocimiento de los jóvenes en el discurso del reclamo territorial y que surgen de las entrevistas. En relación con la organización y la lucha por la tierra, aparece planteada allí una disputa entre dos concepciones encontradas del territorio: la que proponen -o imponen- los criollos, y la indígena tradicional.

Aparecen, entonces, una serie de ideas en relación con estos dos modelos: El territorio continuo, sin divisiones de propiedad comunitaria, por un lado, y la tierra “partida”, o titularizada por parcelas individuales, por otro.

El **territorio continuo** aparece como una referencia en la memoria histórica, en los relatos orales, que todavía se experimenta en el presente, aunque se encuentre amenazado. Este modelo de tenencia y aprovechamiento está vinculado en las entrevistas a las siguientes ideas:

Todos los entrevistados coincidieron en que el territorio continuo, sin obstáculos en la circulación es fundamental para la satisfacción de necesidades, expresadas como alimentación para las personas y

los animales del monte. Además, se señala la posibilidad la circulación por este territorio concreto, que se entiende como la libertad de movimiento. El espacio disponible se plantea como una necesidad y como un beneficio, aunque se cuente con él cada vez menos. Adicionalmente al aprovechamiento de recursos, aparece el territorio vinculado a necesidades de bienestar emocional. Se plantea que las prácticas de “campesinaje” están también relacionadas con la distracción, el disfrute y el placer.

Mucho del sentido que adquiere el territorio continuo para los jóvenes se expresa más claramente cuando se contrasta con las amenazas y obstáculos que se presentan actualmente para su aprovechamiento y disfrute. Estas cuestiones serán planteadas luego de analizar el régimen de

parcelas.

Por otra parte, la tierra fragmentada, bajo el régimen de **parcelas (propiedad privada)**, se percibe que está haciéndose tangible informalmente en el presente, y aparece vinculada a las siguientes ideas:

En primer lugar, varios entrevistados perciben el acorralamiento como una realidad. Los criollos continúan avanzando con sus alambrados por parcelas, cada vez más cerca de las comunidades. Esto es percibido por todos los entrevistados como la invasión creciente del espacio vital, que obstaculiza el desenvolvimiento económico y cultural, y como señala Lina, si los criollos ocupan

toda la tierra “entonces no habrá más respeto y tendríamos que irnos”. Para otro entrevistado, este avance de los alambrados constituye “una injusticia” que motiva a participar en el reclamo territorial.

De manera similar, la presencia de los criollos es percibida por Federico como un desplazamiento progresivo que genera miedo, y se asocia, como visión extrema, con la posibilidad futura de ser expulsados a Bolivia y de la prohibición de ingresar a SVE.

El acorralamiento mencionado más arriba parece estar integrado en el modelo de propiedad de la tierra por parcelas. Es decir que, aunque los indígenas no sean expulsados, si se les otorgara tierras según este modelo, estarían acorralados.

“Querían... cada puesto (vivienda criolla) tiene que cerrar. Entonces ya me quitan los pasos que siempre ando, a buscar miel, a buscar madera que tengo que ... Entonces ya no hay pasada, porque los alambrados, ya esta cerrado todas partes” (Armando, Cañaverl).

“Porque cada uno tiene que estar en su parcela, no afuera. Son jodidos [sic] las parcelas. Pero en cambio si pedís un solo título, sos libre, ya. Todas partes son tuyas, aquella también” (Armando, Cañaverl).

Otras dos cuestiones que los jóvenes perciben asociada con una forma de uso y propiedad por

parcelas tiene que ver con el impedimento para circular que los indígenas sufren de parte de los criollos de la zona. Esto ya se observa en el primero de los dos fragmentos anteriores, pero además, se señala la forma de maltrato y amenazas con que se expresa este impedimento.

“Porque cuando ellos (wichí) salen a buscar algo que ellos necesitan, y cuando una vez, si el criollo lo ve, lo corren. No solo por correr, sino que lo amenaza. Y por eso, mejor para que lo entreguen a los wichí” (Federico, Cañaverl).

“Porque tienen que dejar de que algún aborigen va por ahí a buscar alimento (...) Porque por ahí lo

amenazan porque dicen (los puesteros criollos) de que si lo ve por ahí lo van a matar” (Oscar, Cañaverl).

“Una vuelta he ido por ai [sic], iba a cortar madera para la casa. Y he visto criollo que venía seguir (siguiéndome). 'Esta es mi tierra' me dice. Después no he seguido más por ahí. Dice que es de él, la tierra. Así dicen ellos” (Elías, Pozo la China).

El régimen de parcelas está asociado con la forma de vida de los puesteros criollos, es decir, de uso exclusivo por el propietario, y parece estar integrado en la distinción interétnica. Un régimen así, extendido a los wichí, es percibido como el origen de la posible mezquindad futura entre los wichí.

“¿No puede ser varios títulos diferentes? ¿Por qué uno solo?”

Para mí, si piden muchos títulos sería un gran problema. Quizás la gente (wichí) tiene su tierrita, va el otro, corta madera, y después el dueño de la tierra se enoja. Y para evitar todo ... eso, pedir un título único. Eso es lo mejor para todos” (Lina, Cañaverál).

“...los aborígenes pedimos un solo título. Porque si pedimos tal parcela o parcela allá, allá, es lo mismo que los chaqueños. Así que mejor pedir un solo título, para poder volver como antes” (Armando, Cañaverál).

Es decir, parece ser que para los entrevistados, la forma de la propiedad definiría la cultura y el comportamiento. En realidad, la forma de propiedad es la cultura, tal como muestran las experiencias de otros Pueblos Indígenas (Bartolomé, 1997; Giménez, 2009; Martínez de Bringas, 2009b). Incluso la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha reconocido que la forma especial del vínculo con el territorio que sostienen los Pueblos Indígenas es intrínseco a su identidad cultural, y ésta está atada, a su vez, al derecho a la vida (Martínez de Bringas, 2009b).

En términos de interpelación y reconocimiento, el régimen por parcelas representa para estos jóvenes wichí la amenaza y la ofensa materializada, que da origen a la lucha por el reconocimiento

del territorio.

Hasta aquí he descrito los modelos de uso territorial con que los jóvenes conciben la problemática de tierras. A continuación haré una mención a la dimensión temporal en la que se inserta el reclamo territorial, y completa un esquema de coordenadas espacio-temporales con que los jóvenes operan en el territorio.

El reclamo de tierras para los y las jóvenes

En los párrafos siguientes, haré mención de lo que para los y las jóvenes implican las categorías temporales de pasado, presente y futuro, en relación con el reclamo territorial. Seguidamente desarrollaré lo que entraña dicho reclamo desde la visión de los entrevistados.

En relación con el tiempo **pasado**, los jóvenes lo asocian con las prácticas económicas tradicionales -sobre todo cuando entienden que éstas están desapareciendo-; con la tranquilidad⁹⁷ (equilibrio cultural), la satisfacción de necesidades y la unanimidad de los dirigentes en el reclamo territorial.

En relación con el tiempo **presente**, se experimentan amenazas, violencia, humillación (falta de reconocimiento) cierre de las sendas ancestrales⁹⁸, ocupación criolla creciente. Además, un joven ha mencionado la realidad de otras zonas donde se expulsa a los indígenas de sus territorios. El presente es un período de crisis, de lucha entre un pasado añorado y un presente amenazador, pero también un momento de divergencia entre dirigentes indígenas jóvenes y adultos en lo referente al reclamo. Un entrevistado señala que en el presente podría no haber enfrentamiento entre criollos y aborígenes si los criollos no hubieran comenzado con los maltratos.

Por último, en relación con las dimensiones temporales, el tiempo **futuro**, titulación del territorio mediante, es mencionado como la posibilidad de “volver a como era antes”, en relación con las formas de uso del monte, y con la experiencia de libertad. Encarna también la posibilidad de obtener reconocimiento de parte de los criollos y de los respectivos Estados nacional y provincial.

La temporalidad resulta de importancia en la concepción del territorio, tal como señalan Barrera y Stratta (2009). Esto se debe a que el territorio, como entramado de relaciones sociales que dan forma a las subjetividades, posee sus lógicas temporales propias. La temporalidad es una cuestión central en el reconocimiento de la diferencia, y en especial de la diferencia indígena. Como señala De Sousa Santos, vivimos bajo el imperio de la *monocultura del tiempo lineal* ante lo que hay que construir una *ecología de las temporalidades* para poder operar reconocimientos de la diferencia (De Sousa Santos, 2005, 164; 2010).

Es relevante señalar quién aparece como **protagonista del reclamo territorial** en la visión de los jóvenes entrevistados. En un fragmento de entrevista ya citado, había aparecido la referencia “otro”

⁹⁷ He señalado la “tranquilidad” como un valor cultural wichí en el apartado sobre cultura wichí.

⁹⁸ Las *sendas* son angostos caminos que se recorrieron ancestralmente, de pleno uso actual y que llevan a distintos lugares donde se encuentran recursos de caza y recolección. Constituyen una de las evidencias para determinar la existencia de un territorio indígena en los peritajes antropológicos con validez judicial.

para designar a dicho agente del reclamo. Vale la pena volver a leer el breve fragmento.

“Por ejemplo, no sé si sabías, acá nos quieren quitar la tierra, y hay otros que tenemos que pelear por la tierra. Por eso que todavía no pueden quitar la tierra, porque hay otro que están peleando por la tierra” (Federico, Cañaverl).

En aquella oportunidad, señalé que la traducción literal wichí de *otro* marca cercanía étnica y podría expresarse como “uno de nosotros”. Se trata de una expresión algo ambigua de protagonismo, o por lo menos donde el joven se reconoce como representado por el protagonista efectivo.

También en un fragmento que recogeré completo más adelante se señala: “La Asociación, según los que saben un poco, hay veces, me cuenta mi tío Francisco que los aborígenes pedimos un solo título”. Nuevamente, el entrevistado se reconoce parte del gran colectivo “los aborígenes” que,

según su visión, reclama activamente, pero también queda claro que el liderazgo lo lleva otro.

Es decir que, en la visión de algunos jóvenes, la acción del reclamo se adjudica alternativamente a la Asociación de Comunidades y a su presidente: por momentos el protagonista es colectivo y por momentos individual.

Otro entrevistado sugiere también que existen otros protagonistas en la conducción del reclamo. Se trata de los ancianos, probablemente los integrantes del Consejo de Caciques de la Asociación. Otra vez, la dimensión temporal es importante. Aparecen los mayores que en el pasado tenían “palabras lindas”, que señalaban el rumbo que debía llevar el reclamo. Esto es contrapuesto con las divergencias o la “desunión” que introducirían los caciques jóvenes⁹⁹.

Es interesante detenerse en algunas breves menciones de una entrevistada que proviene de un grupo familiar enfrentado con el titular de la Asociación. En este caso, el titular de la Asociación es reconocido como autoridad, y aparece como distante, lejano o solitario, “no se sabe mucho lo que

⁹⁹ Los jóvenes caciques aquí mencionados no tienen las características de los entrevistados y entrevistadas. Me referí a ello al inicio del análisis de datos, cuando señalé distintas concepciones de juventud, y lo referiré nuevamente cuando trate la participación de los jóvenes en el reclamo.

hace”, pero también como abandonado por el resto en el que se incluye.

Es importante señalar que los jóvenes no se ven a sí mismos como los protagonistas del reclamo territorial, tal como surge de lo anterior. No lo hacen en términos individuales, ni en términos del colectivo que ejerce el liderazgo (la Asociación). Sí se reconocen protagonistas en términos colectivos, pero como miembros de las comunidades.

Este posicionamiento propio fuera del protagonismo del reclamo, como vemos, no excluye la adhesión al mismo. Estas son cuestiones que tendremos en cuenta a la hora de reflexionar sobre el reconocimiento que produce el reclamo territorial.

Como señalé anteriormente, la concepción del territorio continuo emerge con más riqueza a partir de la visión que los jóvenes tienen del reclamo por el título único, y lo que este título, eventualmente, traerá aparejado.

He reseñado la visión de los jóvenes sobre los modelos en disputa -criollo e indígena- de concepción del territorio. Luego, cuáles son las coordenadas temporales y quiénes son los

protagonistas del reclamo. Veamos ahora algunas concepciones sobre la lucha por el territorio que han aparecido fragmentariamente, y que he intentado ordenar.

Para los jóvenes entrevistados, el reclamo territorial es una oposición entre criollos e indígenas. Las acciones concretas del reclamo se presentan, primero como una reacción ante “la actitud de los criollos”, ante la “injusticia” que constituye el avance de los alambrados en territorio indígena, y ante el concreto maltrato que los criollos ejercen con quienes buscan recursos en el monte. Estas situaciones justifican la lucha por el territorio, la naturalizan como la reacción de autodefensa ante una amenaza. El reclamo de tierras también se justifica porque las comunidades “no dejan de moverse”, y por lo tanto necesitan espacio. Aquí el entrevistado se refería al dinamismo de los grupos que suelen salir de las comunidades y reubicarse.

Uno de los entrevistado dejó entrever una serie de conceptos sobre lo que podríamos denominar la dimensión política o institucional del reclamo. Éste aparece allí como un pedido, también como una insistencia -“insisten que le den” (el título a las comunidades)-. Es decir que para algunos jóvenes, la solución tiene que ser otorgada por otros. Esos otros están fuera del contexto que a los jóvenes

resulta familiar. Se dirime “con la Presidenta o con el Gobernador”, en ese contexto exterior. Por último, se plantea que el reclamo consiste en una cuestión “de papeles”, a la vez que se reconoce que hay una negativa o una resistencia a titular la tierra (“Es difícil que le den” el título a las comunidades). Sobre esta cuestión de los “papeles”, he señalado cómo se vinculan entre sí el castellano, la escritura y la gestión de trámites en algunas ocasiones. Al hablar de “papeles”, los wichí no parecen referirse solamente a lo que para nosotros significa un trámite, sino que, a mi entender se sitúa en el plano político de la relación con el Estado. Los papeles parecen representar el lenguaje del Estado, y por esa razón hablé de la palabra burocrática, como una forma cultural reconocible para los wichí, y que atraviesa su vida en la actualidad. Por otra parte, la asociación que muchas veces hacen los wichí entre entender castellano y saber “hacer notas” o saber de papeles, habla de la identificación entre las estructuras del Estado y la cultura criolla, de la misma forma que se ha señalado para otros contextos de América Latina (Walsh, 2008).

Finalmente, hay que señalar dos preocupaciones mencionadas por los entrevistados en torno al reclamo. *En primer lugar*, que la merma en la participación en las reuniones es generalizada, a

pesar de que los alambrados criollos están cada vez más cerca. *En segundo lugar*, la “desunión” entre diferentes caciques, asociado con los caciques “nuevos”, cuando el reclamo requiere la “unión de todos”, jóvenes y adultos de todos los grupos wichí.

La lucha por el territorio encuentra **dos formas de comunicación y discusión**. *En primer lugar*, el principal de ellos en las comunidades son las visitas entre parientes y afines. Varios entrevistados confirman lo que sostiene Carrasco en relación con las visitas en el funcionamiento de la Asociación de comunidades.

“(…) de allí que (el cacique) no considere necesario hacer reuniones con las familias de su aldea para comunicar las decisiones adoptadas por el Consejo General de Caciques, es decir, por el conjunto de aldeas que son parte de este consejo, porque las novedades no son comunicadas verticalmente sino horizontalmente, en el contexto de las visitas frecuentes entre parientes y vecinos de una y otra aldea” (Carrasco, 2009, 201).

Al preguntar a los jóvenes cómo han aprendido sobre el reclamo de tierras, señalan que escuchan las conversaciones de los mayores cuando hay visitas en la casa de los padres. La efectividad de esta forma de comunicación es notable, ya que jóvenes que no participan -ellos o sus familiares- en las reuniones de la Asociación conocen la problemática en detalle. Las visitas, como he sostenido, son un elemento muy importante en el ejercicio de la reciprocidad, es decir, en el reconocimiento mutuo al interior de las comunidades.

La segunda forma de comunicación y discusión, son las reuniones de la Asociación. Para quien ha participado de ellas, son estas reuniones las que constituyen un espacio de aprendizaje sobre el territorio, de vínculo con los mayores, de disfrute de las “palabras lindas” o “pensamientos lindos” de los ancianos. Los jóvenes señalan que estas palabras o pensamientos consisten en relatos sobre la importancia del monte y las técnicas de recolección y caza, sin embargo podemos intuir que estas palabras y pensamientos tienen que ver también con la capacidad de oratoria y narración, muy desarrollada y muy valorada entre los wichí. Esta forma de comunicación sobre el reclamo parece ser minoritaria entre las comunidades, aunque no entre los entrevistados, que se distribuyen en

proporción similar los que participan y los que no. Además esta forma de comunicación basada en el ejercicio de la oratoria requiere capacidades más propias de las autoridades wichí. Quizás aquí radique una de las razones de la poca participación de los jóvenes en estas reuniones.

Veamos ahora **algunas cuestiones más** generales que surgen de los relatos, pero centrales para el reconocimiento. En este escenario de tensión mencionado más arriba se insinúan dos modelos de propiedad y uso. Por un lado, el que se insinúa en la actualidad, y, por otro, lo que fue en el pasado y podría volver a ser en el futuro. Esto se ve en el siguiente fragmento:

“Los criollos se avanzaron primero, querían cerrar ... tantas partes que ya no puedo campear. Entonces tenemos que luchar nosotros también. ¿Cómo puede ser? si dejamos que ellos sigan haciendo esas obras, más adelante no vamos a poder pasar. Hasta los desmontes se acercan. Las fincas, los desmontes¹⁰⁰ ya están en El Reloj. Así que nosotros los aborígenes tenemos que luchar también.

¿Y entonces qué pide la Asociación, sobre la tierra?

La Asociación, según los que saben un poco, hay veces, me cuenta mi tío Francisco que los aborígenes

100 El término *desmonte* remite a la eliminación de grandes áreas de bosques nativos, con la consiguiente eliminación de la gran biodiversidad que albergan, para instalar explotaciones agrícolas. Los masivos desmontes de estos ecosistemas, en las últimas décadas, están produciendo catástrofes ambientales y sociales en la zona. En el caso de las comunidades indígenas, se llega al extremo de alambrar y vender grandes predios que tienen alojadas comunidades en su interior, y luego fumigar sobre las personas.

pedimos un solo título. Porque si pedimos tal parcela o parcela allá, allá, es lo mismo que los chaqueños (pobladores criollos). Así que mejor pedir un solo título, para poder volver como antes. Ya pueda andar en todas partes, camppear, ya no pueden... los criollos, decir nada, porque la tierra ya es nuestra” (Armando, Cañaverl).

Este fragmento señala, además de la ya mencionada naturalización del reclamo y de la apelación al pasado y al futuro deseado, distintos elementos de la compleja problemática de tierras, retomados en distintos momentos de este capítulo. Se trata del acorralamiento que sienten estos jóvenes, que entienden el régimen de parcelas como propio de la cultura y forma de vida criollas. También se trata de la vinculación entre reconocimiento y titulación del territorio indígena.

A partir del reclamo territorial, el territorio continuo, que todavía se experimenta, y que es parte y soporte de la memoria histórica, aparece como un ideal futuro que se haría efectivo con la entrega de un título único de propiedad para todas las comunidades.

“Los que ya no están les decían a su hijo, esta tierra nos pertenece. Yo he escuchado de mi papá, por ahí mi mamá me decía que el abuelo de ellos decían eso. Por ahí escuchaba a un amigo que decía eso” (Oscar, Cañaverl).

Oscar manifestó, en otro tramo de la entrevista, cierta distancia con la transmisión oral de ciertos valores, y más bien adjudicó dichos aprendizajes a la escuela y la iglesia¹⁰¹. Pero en relación con la tierra, es quizás el entrevistado que más claramente hace referencia a la memoria histórica.

Tanto Federico como Armando explicitaron lo que otros entrevistados dan a entender. El título único encarna la esperanza de “poder volver como (era) antes”. Federico puntualiza las características de ese tiempo pasado, cuando se gozaba de la libre apropiación del sustento y la independencia del dinero:

“Antes era mejor, porque, como ahora uno tiene que trabajar, los criollos, para conseguir plata, para comprar algo para cocinar, todo eso, pero antes no era así. Uno salía a campiar [sic] (cazar y recolectar), y uno no necesitaba plata (dinero) para conseguir lo que uno quiere. El podía conseguir lo que él quería, sin pagar. Y buen, yo creo que ese es mejor, igual que antes” (Federico, Cañaverl).

Esta visión de los jóvenes es muy importante para observar el reconocimiento, en la medida en que coincide con la visión del territorio que tuvieron los mayores que participaban de la lucha. Carrasco (2009) señala que en la primera etapa de construcción del concepto de territorio, a lo largo del

101 Análisis esa cuestión en el apartado sobre la familia como espacio de I-R.

reclamo, los referentes comunitarios wichí lo asociaban, *en primer lugar*, con la subsistencia amenazada, *en segundo lugar*, con la posibilidad de recuperación de mejores condiciones y, *en tercer lugar*, con la recuperación de la libertad que significa el disfrute del territorio. En esta construcción de la idea de territorio, fue fundamental la dimensión temporal, por la que comparaban la situación de necesidad actual con las prácticas en el monte de “los antiguos”. La dimensión temporal se muestra como un rasgo distintivo también de cada territorio (Barrera y Stratta, 2009), y la temporalidad indígena constituye otro de los rasgos que deben ser considerados en la diferencia indígena.

La interpelación que ejerce el reclamo territorial genera un reconocimiento pleno en los jóvenes, en términos de comprensión de la problemática. Es decir, como señala Honneth, se trata de una “adopción de perspectiva” que tiene la forma de preocupación existencial, y que se basa en una interacción previa (Honneth, 2007, 61). En nuestro caso, esta interacción consiste en la experiencia comunitaria del territorio, en la participación de la territorialidad indígena de estas comunidades.

Como se ve, surge en varios entrevistados de distinta manera la **vinculación entre la posesión del título único y el reconocimiento**. Se trata del reconocimiento que estos jóvenes sienten vulnerado por parte de los pobladores criollos y de los gobiernos provincial y nacional.

En el primer testimonio citado en este capítulo aparece la referencia a “merecer” la tierra. Allí señalé que el mérito constituye una dimensión nodal de la lucha por el reconocimiento en occidente,

en tanto criterio para definir a quién se otorga estima social. También señalé que es sintomático el uso de este criterio, por parte del Estado provincial y de los pobladores criollos. Este criterio valora el carácter “productivo” de los miembros de la sociedad capitalista, sin embargo, se pretende aplicar a un reconocimiento cultural. Sobre esta cuestión, dos testimonios nos muestran -se trata de dos entrevistados sin vinculación entre sí- lo que también algunos autores han registrado: el argumento para negar el derecho al territorio indígena es que los indígenas no crían animales, es decir, no realizan actividades “productivas” con ganado.

Otro dato en ese sentido, pero en relación al Estado provincial, es que en 1987, la legislatura de Salta aprobó una norma de “Regularización Jurídica de los Asentamientos Poblacionales del Lote Fiscal N° 55”, y el criterio de identificación de beneficiarios fue la “unidad de explotación” que dejaba fuera a las comunidades indígenas.¹⁰²

La aplicación de este criterio reviste la negación a reconocer la diferencia, y constituye una política homogeneizadora, que cierra los caminos a cualquier proceso de interculturalidad. La utilización de ese criterio de reconocimiento no indígena es la otra cara de una interpelación históricamente conocida, que exige a los indígenas dejar de ser tales para ser reconocidos (Carrasco, 2009; Karasik, 2010, 271)¹⁰³.

Veamos otros testimonios que vinculan el reclamo del título único con el reconocimiento.

“Yo digo, bueno, son jodidos los chaqueños (pobladores criollos). Cómo serían si ellos trataran bien a los

102 Podemos observar cómo los Estados local, provincial y nacional asumen posturas de uno de los grupos étnicos en este contexto. En lo que tiene que ver con los wichí, el Estado no es un tercero que podría intermediar sino que queda posicionado del otro lado de la distinción étnica en muchísimas situaciones en que interviene.

103 Carrasco señala que, en 1993, la etapa de intervención de la Comisión Asesora Honoraria del Gobierno de Salta en el conflicto territorial, funcionarios estatales y pobladores criollos compartían la percepción sobre los indígenas como extranjeros debido a que hablan otra lengua, tienen otra religión (anglicana frente a católica) y no iban a la escuela. Además, en esa visión, el territorio está únicamente asociado a la soberanía del Estado. Claramente la interpelación consiste en dejar de ser indígenas para poder ser argentinos.

aborígenes. Estos tiempos no serían como ahora, peleando entre criollos y aborígenes. Pero siempre los criollos empiezan primero. Que encierran, que buscan alambrado, que cierran esta parte. Primero los criollos empezaron a pedir tierra, parcelas. Nosotros no éramos así. Entonces Francisco, ya... ahí empezó la Asociación... por mala actitud de los chaqueños” (Armando, Cañaverl).

“Así que mejor pedir un solo título (...) ya no pueden... los criollos, decir nada, porque la tierra ya es nuestra” (Armando, Cañaverl).

Este joven entrevistado coloca el origen del conflicto en una agresión por parte de los pobladores criollos hacia la forma de vida y las personas wichí. Requeriría una discusión especial determinar el orden cronológico en que se dieron los acontecimientos históricos para el origen del conflicto. Más allá de eso, nos interesa la construcción que hace Armando de los acontecimientos. Paul Ricoeur (2005) señala que el problema del reconocimiento se plantea como lucha en las esferas jurídica y de la estima social -también en el amor- debido a que se origina en la percepción de una vulneración primigenia.

Por otro lado, en el segundo de los fragmentos recién citado, el título único aparece como el reaseguro de las prácticas tradicionales sin los impedimentos que anteponen los criollos: “ya no pueden... los criollos, decir nada”. Estos impedimentos obstruyen el *poder-hacer* como capacidad del Pueblos Wichí, tal como prevé Ricoeur para el reconocimiento debido. Son una falta al reconocimiento del Pueblos Wichí por parte de los pobladores criollos.

La relación entre los wichí y los pobladores criollos, según el registro de relatos de los ancianos, comenzó cuando los primeros colonos criollos llegaron a la zona de los wichí y les pidieron permiso para asentarse (Segovia, 1996). En aquella oportunidad, los wichí accedieron al pedido. Pero desde entonces han ocurrido muchas cosas, y en la actualidad, ante la misma situación, la respuesta wichí es la contraria, como muestra este relato:

“Y los criollos quieren entrar en esta parte de la tierra. Pero mi papá no los deja. Viene el criollo y dice 'te doy dos vacas', después viene y dice 'te doy una camioneta por la tierra, yo quiero vivir ahí'. Pero mi papá dijo que no, por qué, porque si viene uno, un criollo a vivir, después van a vivir muchos criollos en la tierra y se van a juntar en todos lados. Van hacer las casas en todas partes, y entonces no va a haber respeto, y después nosotros tendríamos que irnos.

¿Entonces el título único de tierra es también para el respeto?

Sí, es también para el respeto”

(Lina, Cañaverl).

“Creo que no vamos a tener tierras, después, ¿no? Porque los criollos parece que tienen más fuerza, mas estudiado. El gobierno quiere entregar a los criollos nomás. A nosotros no nos hacen valer” (Elías, Pozo la China).

En estos dos fragmentos se observa la relación entre titulación de la tierra y reconocimiento, en el primero de forma positiva y en el segundo de forma negativa. La expresión “no nos hacen valer” del segundo testimonio es claramente una muestra de la humillación que implica la negación a regularizar un territorio indígena, y que está en el origen de la lucha por el reconocimiento, tal como señalan Honneth (2006) y Ricoeur (2005).

Hasta aquí he dado elementos para determinar la precisa comprensión que tienen los jóvenes del conflicto territorial y para afirmar que la experiencia del territorio es una interpelación que los posiciona como miembros del pueblo Wichí de esta zona¹⁰⁴, aunque no tanto como jóvenes wichí. El reconocimiento que esta interpelación genera está dado por la “adhesión”, en términos de Huergo (2005a), que estos jóvenes manifiestan al reclamo territorial. La lucha por el reconocimiento en la esfera legal que constituye la titulación de la tierra está regida, tal como lo señalan los autores (Honneth, 2006; 2007; Ricoeur, 2005) por el criterio de igualdad. Pero en el caso concreto del reclamo de un título único para un territorio indígena, según prevé el derecho internacional, se trata del reconocimiento de un derecho a la diferencia. Esto da lugar a una discusión entre derechos universales y derecho a la diferencia que hace crujir el aparato conceptual de la modernidad, tal como he desarrollado en el apartado teórico a través de los aportes de Fraser (2006) y de Ricoeur (2005).

Esta lucha por el reconocimiento legal tiene una contracara, mayormente en los contextos local,

104 Es necesario resaltar que este preciso conocimiento del problema de tierras que tienen estos jóvenes wichí no viene dado de la tradición wichí prehispánica, sino que es resultado de los complejos procesos históricos y político-culturales, de colonización, discusión y organización, que intento describir, y que no se han dado de la misma manera en otras regiones.

provincial y nacional, donde se debate una lucha por la estima social¹⁰⁵.

La humillación que muestra Armando como origen del conflicto, y que interpreto como origen de la lucha por el reconocimiento, es la otra cara del orgullo que muestra Patricia en los fragmentos siguientes, y que justifica dicha lucha por el reconocimiento.

Para Patricia, el reclamo territorial es una cuestión de identidad, de orgullo, de no perder las referencias culturales, un deber ser y una opción de subsistencia:

“Sé algunas cosas del reclamo, que es para el bien de todos, es para el futuro de los jóvenes, porque los que han hecho el reclamo es para mantener el monte, la cultura. Para que los jóvenes que vienen puede ser útil para ellos. Un sólo título, nomás” (Patricia, Cañaverl).

“Cuando escuché por primera vez, yo no entendía qué significa reclamar tierras. Y yo pensaba para qué sirve. Hoy en día ya no pienso lo mismo. Tal vez los años que vienen cambian muchas cosas. Tal vez nos afectan a nosotros los cambios que vienen. Seguir la cultura que tenemos hoy en día, es importante. Es importante el monte.

(...)

Sí, hay muchos cambios, tal vez no le toca nada y no hay para todos. Pero hay jóvenes... piensan que se reciben y ya van a tener trabajo y los otros también” (Patricia, Cañaverl).

Ante la esperanza que circula en las comunidades de que quien complete los estudios escolares conseguirá empleo, Patricia resalta que lo más probable es que “tal vez no le toca y no hay para todos”. Y que, por lo tanto, el monte es la única opción que puede abarcar a todos los indígenas de la zona.

Ahora bien, el reconocimiento que este reclamo genera en los y las jóvenes se manifiesta en la posición que toman frente a los acontecimientos. Pero no necesariamente implica que se comprometan con la organización reivindicativa que es la Asociación de Comunidades Lhaka Honhat y con sus actividades. Me referiré a la participación de los jóvenes en el próximo apartado.

105 He señalado esta cuestión con un testimonio que se refería a “merecer” la tierra.

Reconocimiento de los jóvenes en el reclamo territorial

Entre los jóvenes entrevistados, dirigentes y asesores consultados, está establecido que la participación de los jóvenes en el reclamo territorial es escasa. Hay tres matices que hacer a esta afirmación. *En primer lugar*, la participación de los jóvenes parece verse más en las acciones directas (medidas de fuerza). Según el dirigente Francisco Pérez, había gran cantidad de jóvenes en la toma pacífica del puente internacional de Misión La Paz, en 1996. También en la actualidad, según la información de un asesor de la Asociación de comunidades, los jóvenes se sumaron en las pocas acciones directas que se realizaron en el último tiempo. *En segundo lugar*, desde la perspectiva de uno de los entrevistados, existe una caída de participación generalizada, no solo en los jóvenes, si se lo compara con el punto más alto, la toma del puente internacional de Misión La Paz en 1996. *En tercer lugar*, la participación en las reuniones de la Asociación es exclusiva de los hombres, sin embargo, no se oyen reclamos en ese sentido hacia las mujeres.

También hay que agregar un elemento que aportó el marco histórico de las entrevistas, realizado en el capítulo sobre el contexto histórico, económico y político de estas comunidades. Allí, planteé relaciones entre el tiempo histórico colectivo y el tiempo biográfico de los entrevistados, que prefiguran un “equipamiento intelectual” para los mismos (Bertaux, 2005). Y señalé, entre otras cosas, que prácticamente todos los entrevistados nacieron luego de que se iniciaran distintos reclamos para el reconocimiento y titulación del territorio indígena de Santa Victoria Este. **Es decir que la situación de incertidumbre y precariedad en relación con el territorio aparece ante los entrevistados como lo natural, lo que siempre ha sido así.** Ésta me parece una cuestión importante a la hora de evaluar la participación de los jóvenes en el reclamo territorial.

En el caso de esta investigación, aunque no se buscó una muestra representativa, todos los jóvenes entrevistados manifestaron apoyo al reclamo territorial y comprensión del problema, y casi la mitad de ellos participan o participaban de reuniones de la Asociación de comunidades. Es cierto, sin embargo, que se observó en reuniones de la Asociación que la participación de jóvenes es escasa.

Morita Carrasco (2009) observó las reuniones de la asamblea anual de la Asociación, y de su relato

surgen algunas cuestiones que vienen a colación. La autora señala que hay tensión intergeneracional. Por lo tanto hay participación de jóvenes. También señala que estos jóvenes son los que acceden a empleos estatales (agente sanitario, maestro bilingüe) y manifiestan que la forma de vida de los “cazadores-recolectores” y los tipos de liderazgos deben cambiar, reclaman más espacio y hablan de “progreso”. También surge del relato que la acusación de falta de participación es de los adultos, quienes también requieren que los conocimientos aprendidos en la escuela sean volcados al reclamo territorial. La tensión y la subordinación de los jóvenes dentro de la Asociación se sostiene en base a dos grupos de concepciones enfrentadas de poder. Una vinculada a agentes estatales y políticos, y otra tradicional, vinculada a caciques comunitarios (Idem, 204).

Algunas de estas cuestiones surgieron en las entrevistas y nos detendremos en ellas. Pero es necesario hacer una primera prevención. Las características de los jóvenes mencionados por Carrasco no son las de los entrevistados en este trabajo. Como también señala la autora, en el contexto de la asamblea anual de la Asociación Lhaka Honhat, “jóvenes” se refiere a hombre menores de 45 años. Por otro lado, los empleos estatales, además de ser contados con los dedos de una mano en cada comunidad, otorgan a quien los detente un peso importante localmente, y un rol que no es el del resto de los jóvenes.

En términos de las relaciones locales, se observa que en muchas ocasiones la comunidad, como referencia de estas personas, entra en tensión con los intereses estatales a partir de que ocupan empleos públicos, tal como lo reclamó un dirigente sobre los auxiliares docentes bilingües (indígenas), en los Encuentros de Educación del Pilcomayo:

“Hay (auxiliares) bilingües porque hubo representantes indígenas que lucharon para ponerlo en la Constitución de la Nación Argentina. Entonces los bilingües tienen que aprender a escucharnos...”
(Francisco Pérez, Presidente de la Asociación de Comunidades Lhaka Honhat¹⁰⁶, citado en Pérez y Wallis, 2012).

Ahora sí, veamos lo que surge de las entrevistas sobre la participación juvenil en el reclamo. En primer lugar, hay que tomar nota de la posición sumamente cautelosa en que se ubicaron los jóvenes antes de hablar del tema, típica de esa forma de expresión wichí tradicional (*pa*) que se utiliza para

señalar que no cuentan con información directa. Digo *tradicional* porque no tomaron esas reservas para mencionar informaciones indirectas en otros temas, en virtud de lo que expliqué en el apartado introductorio sobre cultura wichí. Esto también podría dar a entender que personalmente no se sienten autorizados para hablar sobre el reclamo:

“(Mis amigos) por ahí hablan, por ahí no hablan nada (de tierras)” (Oscar, Cañaverl).

“... yo no sé, lo que he escuchado ...” (Oscar, Cañaverl).

“La Asociación, según los que saben un poco, hay veces, me cuenta mi tío Francisco que los aborígenes pedimos un solo título (Armando, Cañaverl).

“No sé qué es, por qué no funciona parcela. Voy por lo que él dice” (Armando, Cañaverl).

“Sé algunas cosas” (Patricia, Cañaverl).

Patricia es la que, aún con cautela, se atreve a señalar que algunas cosas sabe. Ella es una de las que participa de algunas reuniones, y su padre es uno de los dirigentes protagonistas.

Ya he señalado que estos jóvenes no se sienten protagonistas del reclamo territorial. Además, según se trasluce en los relatos, no parecen sentirlo como espacio de su edad, o tener la autoridad/autorización para participar, o no les interesa. Se entiende como ajeno a los intereses propios o que tensiona el tiempo para estos intereses, que consisten en el juego, los amigos y las amigas, los familiares con quienes se divierten, el estudio, ir al monte, las responsabilidades cotidianas, etc.

Para los jóvenes, el reclamo de tierras parece ser una cuestión de adultos, donde los jóvenes no participan. En el mejor de los casos, la participación consiste en ir a alguna reunión, escuchar y disfrutar las palabras de los ancianos. Ya que como sostiene Armando, el reclamo era y es bien llevado por las palabras de los ancianos, y los jóvenes dirigentes que se han sumado agregan “división”:

“Eran buenos los abuelos de antes. Estaban unidos. En cada misión¹⁰⁷ había un cacique. Eran bueno, pero en cambio ahora los chicos, los que se echan de cacique..., se dividen.

107 En ocasiones, se utiliza en la zona el término *misión* para designar comunidades asentadas aunque en ocasiones no haya misionero ni iglesia en la misma comunidad. Como señalé en otra parte, a partir de principios del siglo XX, las comunidades se comenzaron a asentar en torno a la protección de un misionero anglicano, de ahí el uso que se extiende hasta la actualidad.

(...)

¿Cómo eran las palabras lindas de los viejos?

Lindas, cuando dicen 'bueno, queremos estas cosas, que los hijos viven en la tierra que estamos pidiendo'. Esas cosas me gustan. Entonces viene el otro y habla lo mismo que él. Y ahora, ellos hablan 'buen, yo quiero un solo título', 'bueno, yo quiero parcela'. Hay más división. Antes había más unión” (Armando, Cañaverál).

Aquí aparece otro elemento señalado por Carrasco, dirigentes jóvenes con una visión diferente de los ancianos. No quiero dejar pasar la mención “en cada misión había un cacique”, porque también tiene relación con algunos caciques jóvenes. La intervención de agentes políticos provinciales en el territorio y la necesidad de gestionar recursos ante estos, imponen a las comunidades formas organizativas y legales ajenas a su estructura social¹⁰⁸. Además, este fenómeno ha generado la proliferación de caciques al interior de cada comunidad, denominados “caciques políticos”, que aunque no cuentan con el reconocimiento comunitario, pueden realizar algunas gestiones ante oficinas públicas. En ocasiones, la expresión *caciques jóvenes* o *caciques nuevos* remite a estas figuras.

Los entrevistados comentaron algunas cuestiones sobre lo que, a su modo de ver, es la falta de participación de los jóvenes en el reclamo territorial, y también algunas posibles razones de ello. Entre los entrevistados, encontramos uno que dejó de participar a la edad de contraer más responsabilidades familiares. Lo que hace pensar, en qué medida, la participación mayoritaria de hombres adultos no consiste en una delegación de quienes se ocupan de lo más cotidiano. La falta de participación de los jóvenes es señalada por los entrevistados como una diferencia de intereses:

“¿Participan los jóvenes en el reclamo?

No, no he visto jóvenes. Es como que a ellos no les interesa, no es lo importante para ellos. Cobran (ingresos monetarios) y piensan que le ayuda mucho, y ya no tienen necesidad de ir al monte a buscar alimento, buscar pescado. Algunos chicos piensan así, y no participan en esa lucha” (Patricia, Cañaverál).

“Y los chicos hacen lo que a ellos le interesa, andan estudiando, otros trabajando, los reclamos es para los adultos, así piensan” (Patricia, Cañaverál).

“Porque se dedica más a la joda, algunos están estudiando, algunos buscan para comer, porque si no buscan para comer, la familia siente hambre. Cada uno tiene su necesidad” (Lina, Cañaverál).

108 Esto constituye una violencia a los derechos indígenas reconocidos en el derecho internacional.

El caso de esta última entrevistada es llamativo, porque los interrogantes que nos plantea. Sostiene la necesidad de que los jóvenes apoyen a los líderes mayores y al reclamo, mientras explicita su falta de motivación para participar.

“Pero yo pienso que nosotros los jóvenes tenemos que luchar, luchar al lado de la gente mayor, porque si los dejamos solos, ... porque será para nosotros, nuestros hijos, nietos, las futuras generaciones. (...) para que se unan más jóvenes que luchen por la tierra, hay que hacer una concientización, hay que pasar por la radio, hacer reuniones, para animarles más, buscar ideas... (...) Tendríamos que unirnos con Francisco Pérez, en estos últimos tiempos le dejamos solo (...) Yo vi las reuniones que hace Francisco Pérez que van todos ancianos, y para mí está mal, porque lo que tiene que estar son los jóvenes, ellos tienen que pensar un poco, tienen que ver y pensar” (Lina, Cañaverl).

“Ella cuenta (sobre el reclamo de tierras). Pero como yo soy joven y no me interesa, no la escucho tanto.

¿Por qué no te interesa?

Y, bueno, porque soy joven, quiero..., estoy en una etapa bien desesperada... (risas) pienso en la escuela, los amigos, todo. *Me quedo pensando en lo que sea, quiero jugar, pienso en mis okayefwas (familiares), en los chistes, ando por ahí, busco algarrobas*¹⁰⁹” (Lina, Cañaverl).

“Yo estoy pensando en participar en reuniones, pero después” (Lina, Cañaverl).

Llama particularmente la atención el fragmento “como yo soy joven y no me interesa...”. Parece reforzar el argumento de que ser joven, a menos que medie interés, supone estar ajeno a la participación política.

Además de la tensión entre el deber general de los jóvenes y la motivación propia, este testimonio retoma varias cuestiones señaladas por Carrasco en su observación de las asambleas de la Asociación que reseñé anteriormente. La entrevistada plantea el reclamo de los jóvenes de tener más participación. A la vez, reconoce la falta de participación de los jóvenes reclamada por los adultos, es decir que los jóvenes casi no asisten a los encuentros. También acuerda con los adultos en que los jóvenes deberían aportar al reclamo desde la formación escolar que adquirieron:

“... los jóvenes deberían participar, ayudar, traducir, luchar al lado de la gente mayor” (Lina, Cañaverl).

“Estaría bueno que los jóvenes participan (de reuniones de caciques), para ayudar a la gente mayor... decir una palabra criolla, para que sigan, sigan los caciques” (Lina, Cañaverl).

La participación oral de algunos jóvenes en las reuniones de la Asociación es comentada por otra entrevistada. Allí surge que los intentos de participación no están exentos de tensiones. Para ella

109 El resaltado se debe a que ese fragmento fue hablado en lengua wichí. La traducción es propia.

“los adultos es como que controlan” lo que dicen los jóvenes. Y por otro lado, los jóvenes, si participan, “opinan mal”.

“¿Y los escuchan los adultos?”

Sí, escuchan (a) los jóvenes, pero es como que controlan a los chicos, porque hay chicos que hablan mal, directamente opinan mal.(...) Y a veces se enojan los jóvenes, empiezan la discusión. Yo pienso que por eso es que a veces a los adultos no les gusta que participen los jóvenes, porque hay algunos que hablan mal.

¿Qué sería hablar mal?

Por ejemplo, decir que no es importante la tierra para ellos o los demás. Y siempre el adulto se siente mal al escuchar eso. Porque ellos luchan por los jóvenes” (Patricia, Cañaverl).

“... no piensan en los adultos, piensan en otras cosas ...” (Patricia, Cañaverl).

“... no están de acuerdo porque son amigos de los criollos y no quieren que se vayan” (Patricia, Cañaverl).

“Hay jóvenes que sí tienen lindos pensamientos, que están de acuerdo con lo que están haciendo los padres” (Patricia, Cañaverl).

Las visitas, la conversación y la reunión, son instituciones sociales claves que hacen al ejercicio del poder, según las pautas wichí de dicho ejercicio, que lo concentran y lo distribuyen (Carrasco, 2009, 202 y 216). Sin embargo, está claro que los espacios de la visita y la reunión -de la Asociación o no- se ven como dos espacios con características que los distinguen. El espacio de las visitas es el de la mayor horizontalidad posible, el de la expresión de la reciprocidad indígenas, un espacio muy importante de comunicación del reclamo territorial, que se conforma en las propias viviendas. El espacio de la reunión está regido por la capacidad de oratoria, que es uno de los atributos que tradicionalmente los wichí esperan de sus líderes (Idem, 120; Asociación Lhaka Honhat, 1996). Además, es necesario desplazarse, y son las autoridades los que tienen legitimidad para convocar reuniones, aunque las autoridades wichí no tengan poder coercitivo.

Es posible que el espacio de las visitas resulte más accesible para los y las jóvenes como espacio de comunicación del reclamo territorial debido a que se inserta en la dinámica cotidiana y familiar, en la que pueden participar como meros oyentes, y desde el rol de hijos. Por el contrario, es posible que en las reuniones, la formalidad y la oratoria resalten los rasgos de la autoridad y exigen de los jóvenes y las jóvenes que asuman posiciones y actitudes de adultos a las que se resisten.

De esta manera, cada uno de estos espacios de comunicación permite una forma diferenciada de reconocimiento frente al reclamo territorial.

Así como el territorio indígena sintetiza la expectativa de libertad, de autonomía para la subsistencia y para la autodeterminación como pueblo Wichí, según una de las entrevistadas, la falta de participación de los jóvenes en el reclamo territorial, consiste en una ruptura de la reciprocidad entre generaciones.

“¿Qué aprendiste de las reuniones de Lhaka Honhat?”

Aprendí muchas cosas. He escuchado a los adultos hablar y me han hecho pensar mucho. Lo que es importante para nosotros, las tierras. Si tenés un lugarcito podés cosechar, por eso es muy importante tener tierras. Lo que piensan los padres, tienen un pensamiento muy lindo, porque siempre le interesaron el bien de los jóvenes. Y yo digo, porqué los jóvenes no piensan en los adultos, siempre piensan en otras cosas, ya no les interesa lo que piensan los mayores. Ellos quieren hacer cosas para ellos mismos, no le importa si el padre esté de acuerdo. Ellos hacen por sí mismos. Ayudar a los demás...(no)” (Patricia, Cañaverl).

El territorio es el sustento de dicha reciprocidad comunitaria e intergeneracional. El desinterés por el territorio es asociado con el individualismo y la ruptura de la solidaridad interna como comunidad. En ese sentido, para esta joven, la lucha por el territorio consiste en una expresión del reconocimiento mutuo entre wichí, y, como consecuencia, la falta de interés en una desintegración de la reciprocidad.

Sintetizando las razones para la falta de participación de algunos jóvenes en el reclamo territorial, estas parecen ser variadas y complejas:

- Parecen no sentirse autorizados para hablar del tema
- Parece no ser competencia de los jóvenes a menos que medie interés
- Aparecen intereses y responsabilidades que tensionan con la participación
- Es probable que se delegue dicha participación en los hombres adultos, que tienen menos responsabilidades domésticas
- Es posible que, debido a que nacieron cuando ya existía el reclamo, den por sentado que la situación ha sido siempre así, y que por lo tanto es improbable que el compromiso personal opere alguna transformación o aporte a la solución del conflicto
- Es posible que el espacio de asamblea, al contrario que las visitas familiares, sea percibido como un espacio de autoridades, que exige a los jóvenes habilidades como la oratoria, así como responsabilidades y toma de posturas propias de los adultos, a la vez que plantea tensiones en las relaciones

Estas cuestiones no deben oscurecer que sí se registra participación de jóvenes en las actividades de la Asociación, y que casi la mitad de los entrevistados ha participado o participa de reuniones.

Cierre

A modo de cierre de este capítulo, reseñaré las cuestiones más importantes aquí surgidas en relación con la interpelación y el reconocimiento.

Como señala Honneth (2006), la lucha por el reconocimiento es vivida y desatada a raíz de una humillación. Quedó expresada la visión sobre la ocupación del territorio ancestral por los criollos, con un criterio de posesión y aprovechamiento privado y exclusivo. El término “merecemos” expresa una comprensión de la cuestión de derechos en términos de mérito, difundida entre pobladores criollos, agentes políticos provinciales y actores económicos. Está también en discusión qué es lo productivo, cuáles son las actividades consideradas productivas y cuales no, y si es lo productivo en términos de rentabilidad económica lo que otorga derechos.

La amenaza que implican las parcelas es doble, es una amenaza a ser desalojados, pero también lo es que sean entregadas las tierras a los indígenas con el modelo de la propiedad privada parcelada. En este último caso, se trata de una interpelación a que los jóvenes, en tanto indígenas, resignen su derecho a ser diferentes en su forma de concebir el territorio y su aprovechamiento. Como he señalado, en virtud de la *especial relación* que los indígenas tienen con sus territorios, esa resignación es contraria al derecho a la vida. Como casi siempre en situaciones de opresión, el discurso dominante se opone al derecho a la vida. Los entrevistados/as se reconocen claramente enfrentados con la interpelación de ese discurso.

Es necesario distinguir el reconocimiento de los jóvenes como indígenas **en** las prácticas de uso tradicional, y **frente** a los pobladores criollos y sus prácticas, por un lado, y la falta de reconocimiento como jóvenes en la Asociación, a través de la participación, por otro. En el primer caso, se reconocen como indígenas, no necesariamente como jóvenes, doblemente: **en** una experiencia del territorio y **frente** a un otro criollo. En el segundo caso, la mayoría de ellos no parece reconocerse como jóvenes en la Asociación y en la participación en ella.

El reconocimiento como protagonistas del reclamo territorial no se da en estos jóvenes en tanto

tales, sino como miembros del pueblo Wichí. Los entrevistados entienden que el pueblo Wichí protagoniza el reclamo, y ellos se sienten parte de esa manera. Pero entienden que al interior de las comunidades wichí, los que lideran y los autorizados para hablar del tema son otros (La Asociación, los ancianos, etc.).

El reclamo territorial, condensado en el pedido de un título único de propiedad para todas las comunidades implicadas es, en sí mismo, el reclamo de efectivización de un derecho otorgado jurídicamente. Sin embargo, dicha falta de efectividad del derecho tiene que ver con una negación de las autoridades y los pobladores criollos a dar valor a la especificidad indígena. Por ese motivo, se trata de una lucha por el reconocimiento en la esfera de la estima social. Los jóvenes entienden que obtener el título único es obtener el reconocimiento negado. Conseguir el título haría que los criollos “respeten” a los indígenas. Aunque Honneth señala que, desde la sociedad burguesa, la esfera de la estima social ha tenido como modelo de reconocimiento al ciudadano autónomo productivo, también señala que se ha introducido el criterio de igualdad en parte de dicha esfera del reconocimiento. Los agentes políticos provinciales y actores criollos locales continúan valorando el conflicto territorial en el Pilcomayo con el primer esquema de *estima social*, es decir, donde lo que se valora como criterios para el reconocimiento son el *mérito* y la *productividad capitalista*. Esto constituye todo lo contrario a un proceso de reconocimiento mutuo y de construcción de interculturalidad.

A mi modo de ver, así como se introdujo el criterio de igualdad para algunos aspectos en la *estima social*, debe operarse también la introducción del criterio de derecho a la diferencia para otorgar reconocimiento en la esfera de la estima social. Es decir, como podría sostener De Sousa Santos, *en primer lugar*, se debe revisar los parámetros de productividad y de aprovechamiento de recursos valorados por la sociedad, y construir una *ecología de las productividades*. *En segundo lugar*, confrontar el tiempo lineal occidental como una entre muchas experiencias del tiempo existentes, y construir una *ecología de las temporalidades*. Del mismo modo son necesarias ecologías de los saberes y las experiencias. Estas ecologías hacen en buena parte a la *ecología de los reconocimientos*, es decir el reconocimiento de los actores cuyas prácticas, saberes, productividades y temporalidades son negadas por la racionalidad instrumental (De Sousa Santos, 2010).

Es importante señalar que el territorio indígena o el reclamo territorial constituye el único espacio de interpelación y reconocimiento que actúa de la misma manera en todos los jóvenes entrevistados. Es decir que genera reconocimiento en el mismo sentido en todos ellos, en lo referente a la comprensión del problema de tierras y su adhesión al reclamo. No así en relación con la participación en las reuniones de la Asociación de Comunidades Lhaka Honhat. Para mayor

claridad, todos los jóvenes están expuestos a espacios de I-R como el de los pares, el de los medios de comunicación o la familia, sin embargo, esas interpelaciones van en diferentes sentidos. Por ejemplo, todos los jóvenes están expuestos a las interpelaciones de sus pares, pero no a todos los interpelan para ubicarse como joven wichí-andariego/a de la misma manera, o como joven wichí-tranquilo, etc. Y por supuesto, los reconocimientos que se generan van en diferentes sentidos. Lo mismo ocurre con las interpelaciones familiares. En esta investigación se ha encontrado un caso en que los padres interpelan a sus hijos para que no continúen con las prácticas tradicionales de subsistencia. En cambio, en relación con el territorio indígena, todos los jóvenes entienden la problemática y adhieren al reclamo sin excepción, aunque esto no siempre se traduce en participación en la organización reivindicativa.

Hasta aquí he señalado que los jóvenes y las jóvenes wichí entrevistados se reconocen en la experiencia del territorio de sus mayores, como complejo de relaciones materiales, que configuran cultura. Sin embargo, no he dicho cómo es ese proceso de reconocimiento. Según Honneth (2007), se trata de un proceso de toma de postura o “adquisición de perspectiva” a partir de interacciones comunitarias previas. Es decir que el reconocimiento es ubicarse en un lugar subjetivo desde donde observar lo real de forma comprometida, como una experiencia holística del mundo (p. 52).

Para terminar, este capítulo nos permite hacer una referencia a las capacidades, pero no en términos individuales, como he señalado hasta aquí. Sino a las capacidades colectivas, que hacen al reconocimiento que el pueblo Wichí puede obtener como tal.

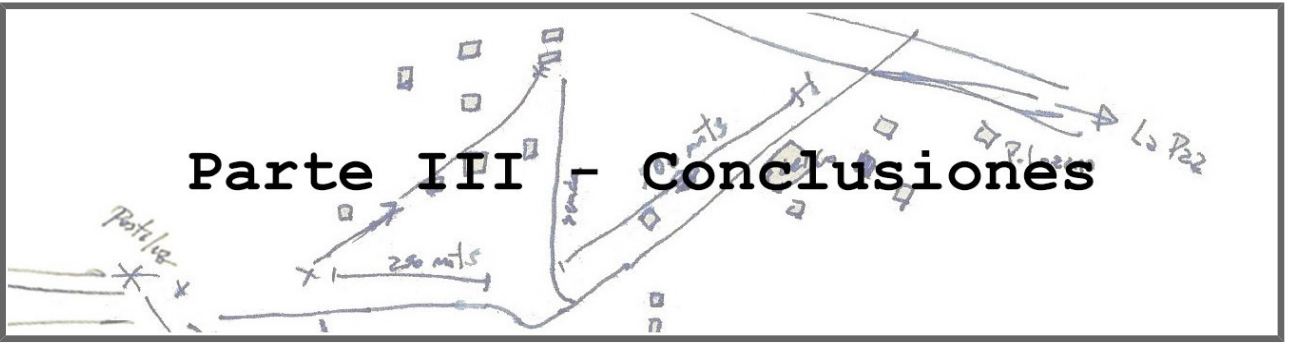
El reconocimiento colectivo de las comunidades wichí puede darse como previó Amartya Sen, en base a capacidades colectivas (Ricoeur, 2005, 143 y 156). En este caso, emerge en este capítulo la capacidad de uso del territorio. Esto constituye una distinción frente a la sociedad occidental. Los indígenas podrán ser parte de la sociedad global en la medida en que construyan la capacidad de *poder-narrar* su diferencia a través de un discurso público audible y legitimado, y esta narración se debe basar en la capacidad de *poder-obrar* aquellas prácticas que los distinguen, las prácticas de aprovechamiento y uso del territorio. Esa construcción de legitimidad es un proceso comunicacional.

Si no logran que su territorio vuelva a ser hospitalario con aquellas prácticas, carecerán del *poder-hacer* y del *poder-narrar* esas actividades. El reconocimiento mutuo pensado por Ricoeur a partir de conceptos de Amartya Sen, necesita de la ampliación de derechos y del enriquecimiento de capacidades, y se trata del derecho a contar con capacidades colectivas necesarias para intervenir en el curso que toman los procesos sociales en el espacio público (Idem).

Es decir que la única forma de que exista reconocimiento mutuo entre indígenas y el resto de la

sociedad, es que los indígenas cuenten con la autonomía para gestionar su territorio. Parece ser que el *poder-hacer* del reconocimiento es poder organizarse como pueblo, en un territorio propio, según normas e instituciones propias, para desde allí participar en espacios sociales más amplios, como los espacios provinciales, nacional y regionales.

Parte III - Conclusiones



10. Síntesis, cierres provisionales y cuestiones emergentes

Intentaré sintetizar aquí lo principal que ha surgido del análisis en relación con la pregunta central que orientó esta investigación: ¿qué procesos de comunicación/educación están formando las subjetividades de los jóvenes indígenas de estas comunidades? Y más específicamente ¿qué configuraciones particulares de interpelación y de construcción de reconocimiento se dan allí?

Antes que nada, es necesario señalar que han surgido tres cuestiones sobre el concepto de juventud entre estas comunidades.

En primer lugar, surgieron diversas definiciones de juventud en este contexto wichí, que en algunos casos otorgan a este período vital mayor extensión cronológica que la que poseería la juventud occidental. *En segundo lugar*, al mismo tiempo, hay elementos que dificultan pensar la categoría de joven separadamente de la del adulto wichí. *En tercer lugar*, esta cercanía “tradicional” entre generaciones parece un tanto cuestionada por la forma en que el lugar de los jóvenes empieza a definirse.

En relación con las interpelaciones y reconocimientos que se hacen presentes, en el capítulo *Los Pares*, las interpelaciones entre jóvenes que he podido reconstruir configuran la cadena de connotaciones *joven wichí – andariego/a – trabajador/a – tranquilo/a – consumidor/ra – amistoso/a – respet(u)oso/a – corajudo*. Cada una de estas connotaciones encuentra diversos niveles de reconocimiento. Esto señala que los pares tienen importancia en la formación de subjetividad de las y los jóvenes, en múltiples áreas de la vida.

Es interesante contraponer esas interpelaciones, aunque solo sea a título informativo, con las que recibieron y reciben los indígenas en general de parte de las autoridades, de los pobladores criollos y del Estado argentino a lo largo de la historia del país. En distintas épocas, éstas fueron las de *indio-salvaje-indómito*, *indio-inmoral-fuera de la ley*, *indígena-pobre entre los pobres*, *indígena-extranjero*, *indígena-atrasado* (Carrasco, 2009; Gordillo, 2006; Gordillo y Hirsch, 2010).

Por el contrario, en las interpelaciones entre pares, la construcción de reconocimiento toma otros rumbos. Allí sobresalen el reconocimiento mutuo a partir del uso de la palabra, como característica tradicional en íntima relación con la ética wichí, y en base al cuidado, presente en las relaciones de reciprocidad. El uso de la palabra y el énfasis en el cuidado muestran una forma cultural particular

de la relación entre comunicación y reconocimiento. Es necesario notar el papel facilitador de esta dinámica que juega la lengua indígena para la realización de dicha reciprocidad a través de las capacidades en torno al uso de la palabra. Esta es la única forma de construcción de reconocimiento a través de capacidades individuales que este análisis ha encontrado, y no se han dado otras en tanto destreza comparativa en alguna actividad.

También en torno a la cuestión del cuidado convergen la forma tradicional con la incidencia del amor romántico, propuesto desde los medios de comunicación. El cuidado constituye una forma de construir reconocimiento del otro, que está presente en todas las relaciones de reciprocidad. También constituye el elemento en común con el amor romántico. Esta forma de amor parecería configurar una nueva forma de construir reconocimiento entre jóvenes wichí.

Otras formas importantes de construir reconocimiento de los jóvenes tienen que ver con las prácticas del monte, donde las actividades de caza y recolección son más importantes en la comunidad de monte (Pozo la China) que en la de río (Cañaveral), pero en esta última persisten las actividades vinculadas con la percepción, el esparcimiento y la espiritualidad. La relación de aprovechamiento económico es un elemento más dentro de una relación con la naturaleza y los agentes espirituales protectores de ésta. Esta interpelación propone la categoría de joven que denominé joven wichí-trabajador-tranquilo.

Asociado a lo anterior, aparece el disfrute del paisaje urbano, que genera, en algún caso, un reconocimiento ambiguo, ya que hay una adhesión a una representación del paisaje, pero se expresa también como un deseo insatisfecho de otro paisaje propio, es decir, como lucha por el reconocimiento.

En las prácticas de conformación de la pareja aparecen casos de la lucha por el reconocimiento en el amor, es decir, la identificación de necesidades individuales y afectivas adicionales a las “tradicionales” de cuidado y respeto, con las que parecen convivir. Probablemente se trate de una novedad, que tiene que ver con la mediatización de las relaciones afectivas, es decir, con la propuesta de esquemas culturales a partir de nuevos consumos mediáticos. Pareciera que los géneros musicales y audiovisuales “románticos” están cumpliendo aquí una función modernizadora que tradicionalmente ha cumplido el melodrama en América Latina (Ortíz, 1996; Rey, 1998; Martín Barbero, 1988).

En el caso de las prácticas de la sexualidad y de *la joda*, éstas constituyen una interpelación que parece estar tomando el rol de inaugurar la etapa juvenil, e instando a dejar la niñez a corta edad. Esta edad (alrededor de los 10 años) es apenas menor que aquella en la que se inscriben marcas de la primera juventud wichí tradicional: en el caso de las mujeres, las primeras menstruaciones, y, en

el caso de los varones, el aprendizaje de las actividades del monte.

Entre los resultados de este trabajo, es notable encontrar, también, que en algunas formas de reconocimiento se dan articulaciones entre esquemas culturales. *Por un lado*, a través de la puesta en juego de esquemas culturales “tradicionales” bajo otras prácticas supuestamente modernas. Este es el caso de las prácticas en torno al boliche bailable y *la joda*, o como posiblemente ocurrió con la transición entre el antiguo jokey y el fútbol actual. *Por otro lado*, se da la inserción de un nuevo esquema en una estructura de relaciones “tradicionales” como la posible aparición del amor “romántico” (la lucha por el reconocimiento en el amor) y su articulación con la forma “tradicional” de formar parejas. En este caso, se ha observado la convivencia de ambas narrativas sobre el amor.

En relación con las interpelaciones producidas por los medios de comunicación, éstas generan reconocimientos en sentidos diversos. En todos los casos los reconocimientos tienen que ver con elementos propios o cercanos de los jóvenes wichí. Sin embargo, en el caso de las interpelaciones de las producciones masivas encontramos reconocimiento, por ejemplo, en dirección a profundizar la individualización de la subjetividad. Pero también se encuentra reconocimiento con las prácticas comunitarias de resolución de conflicto, así como reconocimiento que establece relaciones entre los medios de comunicación y el reclamo territorial de las comunidades.

Por el contrario, en un caso de participación en la creación de un film, el reconocimiento se orientó de forma emancipadora, hacia la lucha por el reconocimiento cultural y de una subjetividad novedosa para la tradición indígena, en la medida en que la lucha supone énfasis diferentes en la identidad y una subjetividad en tensión.

Con la presencia incipiente de nuevas tecnologías en las comunidades, los jóvenes indígenas efectúan una apropiación creativa de estas, que permite ampliar la variedad de estrategias vitales. En estas prácticas, se evidencian distintas dimensiones de la experiencia comunitaria y juvenil, así como la necesidad de expresión, en la medida en que encuentran herramientas a su alcance. En el uso de estas tecnologías de comunicación, aparecen la lucha por el reconocimiento cultural, la preocupación por el territorio, el disfrute y el aspecto lúdico ligado al monte, así como estrategias de autoempleo.

En relación con el reclamo territorial, se establece un vínculo entre construcción de reconocimiento juvenil y comunicación/educación. He señalado que los principales espacios comunicativos y formativos sobre los que se sostiene el reclamo son las reuniones de la Asociación de comunidades y las visitas familiares. Este último espacio está íntimamente vinculado con la reciprocidad indígena

y con las muestras de reconocimiento. Además, constituye el espacio accesible para los jóvenes, donde ellos dicen aprender sobre la cuestión.

Aquí es importante señalar que algunos jóvenes construyen reconocimiento frente a sus pares a partir del ejercicio de la palabra, sin embargo, no cuentan con el reconocimiento para ejercer dicha capacidad -poder decir/narrar- de la misma forma en el marco del reclamo territorial.

También en relación con el territorio, quedó expresada la humillación que significa, para los jóvenes wichí, la ocupación del mismo con criterios de propiedad privada por los ganaderos criollos. Esta humillación inaugura la lucha por el reconocimiento, en el que la productividad capitalista (rentabilidad económica) no puede ser criterio de reconocimiento cultural y del derecho a la vida de los Pueblos Indígenas.

De la misma manera, la posibilidad de que la entrega de títulos se haga con el modelo de parcelas amenaza el derecho a la vida, en virtud de la *especial relación* que los indígenas tienen con sus territorios. Claramente la subjetividad de los jóvenes entrevistados está constituida en buena parte por la lucha por el reconocimiento que se enfrenta a dicha posibilidad. Los jóvenes entienden que obtener el título único del territorio unificado es obtener el reconocimiento negado. A pesar de ello, el reconocimiento como protagonistas del reclamo territorial no se da en estos jóvenes en tanto tales, sino como miembros del pueblo Wichí.

Se ha señalado que el reclamo territorial constituye el único espacio de interpelación que genera reconocimiento en el mismo sentido en todos los y las jóvenes entrevistadas, en lo referente a la comprensión del problema de tierras y su adhesión al reclamo. No así en relación con la participación en las reuniones de la Asociación de Comunidades Lhaka Honhat.

En relación con procesos de interculturalidad, los indígenas podrán ser parte de la sociedad global en la medida en que construyan la capacidad de *poder-narrar* su diferencia a través de un discurso público audible y legitimado, y esta narración se debe basar en la capacidad de *poder-obrar* aquellas prácticas que los distinguen, las prácticas de aprovechamiento y uso del territorio. Esa construcción de legitimidad es un proceso comunicacional.

Los resultados de este trabajo permiten ver, entre otras cosas, que los jóvenes wichí no son víctimas pasivas de la hegemonía cultural que la sociedad envolvente ejerce sobre ellos, ya que desarrollan diversas estrategias por las que realizan una febril actividad de reinterpretación y adecuación de sentidos. Sin embargo, la asimetría que se da entre el poder de sus estrategias comunitarias y los mecanismo masivos, estatales, corporativos y empresariales los coloca en una situación de vulnerabilidad cultural y de riesgo para la subsistencia como pueblo. Se da construcción de

reconocimiento juvenil a partir de dos tipos de discursos: el de los medios de comunicación masiva y el del reclamo territorial. Sin embargo, en el primer caso, se trata de discursos ajenos, y en el segundo caso, se trata de prácticas de participación y discursos sobre el propio derecho a la vida.

También quisiera colocar en torno a este eje de las asimetrías, una discusión que he señalado en este estudio, y que consiste en la presunción de que la defensa de derechos comunitarios acarrearía fundamentalismos étnicos. En primer lugar, mi opinión es que la libertad de elegir una forma de vida, comunitaria o no, no puede ser tal en la medida en que su forma de vida tradicional y sus territorios están amenazados, así como los mecanismos propios de reproducción social y cultural. Es decir que no hay elección posible entre lo propio y lo alterno, cuando lo propio es desvalorizado y privado de sus dispositivos de subsistencia.

Pero sobre todo, la supuesta opción por los beneficios de las sociedades modernas no son tales para los indígenas, ya que en dichas sociedades se les reserva el papel de mayor subordinación, al igual que a amplias franjas de la población no indígena que componen los sectores populares. El estudio de la construcción de reconocimiento en los jóvenes wichí hace emerger que la lucha por dicho reconocimiento no se trata de fundamentalismo étnico alguno, o de ningún otro tipo de esencialismo, sino del derecho a la diferencia y sus íntimas vinculaciones con profundas desigualdades sociales.

Además, el estudio de la construcción de reconocimiento en los jóvenes wichí, aunque también en el Pueblo Wichí y en los Pueblos Indígenas en general, permite enriquecer las formas de entender la productividad, las formas de relación con la naturaleza, las formas diversas de saberes y racionalidades, así como distintas formas de experimentar el tiempo.

Por último, este estudio muestra los problemas que tienen los jóvenes wichí para acceder a la capacidad de *poder-decir/narrar*, como nudo de construcción de reconocimiento, así como las condiciones y alternativas de la lucha por el reconocimiento en la que se encuentran.

Hasta aquí una rápida reseña de las interpelaciones y reconocimientos que operan en el territorio abordado. A continuación, señalaré algunos aportes que, en mi opinión, hace este análisis para discutir los conceptos teóricos.

Cuestiones teóricas que surgen del análisis

Como elaboración teórica propia de este trabajo, *en primer lugar*, señalaré la operación de delimitar

las interpelaciones y reconocimientos que menciona Huergo (2005a) en espacios concretos, más acotados que los espacios de interlocución mencionados por Caggiano (2004), tal como he desarrollado oportunamente.

En segundo lugar, en la relación entre pares, es decir, relaciones más o menos simétricas, el trabajo ha planteado la siguiente pregunta teórica: ¿En qué medida y en qué situaciones las interpelaciones, para ser tales, deben significar un ejercicio de poder sobre los jóvenes? ¿En qué medida el intercambio de dones o de reconocimiento mutuo no constituye una interpelación? La misma pregunta es pertinente para todo aquel que participe en intercambios de dones, no solamente para los jóvenes, en la medida en que éste implica una obligación de devolverlos.

A su vez, he constatado, como señala Jorge Huergo, pero como también se desprende de lo planteado por Stuart Hall, que las interpelaciones pueden ejercerse desde distintos horizontes político-culturales (Huergo, 2005b; Hall, 1998, 217), es decir que no poseen necesariamente una única orientación posible, sino que pueden constituir instancias emancipadoras.

En tercer lugar, un postulado teórico emergente, asociado al anterior, podría ser que los espacios de I-R se solapan en algunos aspectos y entran en tensión entre sí, disputándose la capacidad de construir reconocimiento en los jóvenes wichí. A la vez, los espacios de I-R fueron previstos como abarcando a todos los jóvenes, sin embargo, fue necesario recortar los diferentes mapas de influencia de cada uno, de manera particular. Este estudio de los espacios de I-R muestra, en el pueblo Wichí, algo de la particular configuración y articulación histórica de instituciones, valores, discursos y espacios.

En cuarto lugar, considero un aporte en el plano teórico una aplicación creativa del concepto de reconocimiento que se realiza en este análisis. He señalado que, en los casos donde está de por medio un deseo de algo ausente, podemos hablar de una lucha por el reconocimiento. Cuando, además, se trata del deseo de una representación o un discurso sobre la propia experiencia, en términos de Ricoeur (2005), estamos hablando del deseo de una capacidad -poder-decir/poder-narrar. Esto mismo, en términos de Honneth (2006), constituye la posibilidad de contar con capacidades. En ese caso, podemos hablar de una lucha por el reconocimiento en la esfera de la estima social. La interpelación a buscar la propia expresión musical, en la propia lengua, al igual que el deseo de un paisaje propio y su presencia en el imaginario social, constituyen un deseo de poseer un discurso que articule la propia experiencia. Allí aparece una lucha por el reconocimiento, donde están ausentes las capacidades previstas por Ricoeur: poder-decir, poder-hacer, poder-narrar.

En quinto lugar, otra contribución en el plano teórico consiste en la precisión en torno a la relación entre lo individual y lo colectivo en el concepto de reconocimiento. Por un lado, esta relación está sugerida al pasar en Ricoeur y no está explicitada en dos de los principales trabajos de Honneth sobre el tema, traducidos al castellano. Se da aquí la forma general del reconocimiento señalada por Honneth, según la cual hay un proceso de diferenciación del sujeto, y ese mismo proceso reafirma la pertenencia al colectivo. Si, según Ricoeur, el reconocimiento individual se da en términos de capacidades, en mi opinión, son esas capacidades las que distinguen al sujeto de su colectivo de pertenencia. Por otro lado, considero que, además de las capacidades, hay diferencias que distinguen al sujeto en el colectivo. Pero tanto estas capacidades como las diferencias no se definen en abstracto, sino que se dan en relación con dicho colectivo particular de pertenencia. Es decir que la diferencia es pertinente para el colectivo en cuestión y no para otro. He ahí la vinculación entre lo individual y lo colectivo, en la relación de diferenciación entre uno y otro.

En sexto lugar, este trabajo señala una línea de reflexión que, en mi opinión, debe ser retomada. Una forma importante de reconocimiento que se hace presente entre los pares es la reciprocidad, que en el caso de la amistad, puede generar vínculos más allá del parentesco e incluso de lo étnico. La reciprocidad es la forma de reconocimiento indígena por excelencia que se basa en el *cuidado*, a diferencia de occidente, donde el *cuidado* toma forma de reconocimiento solo en las relaciones amorosas y filiales. El *cuidado* en el reconocimiento permite vincularlo con las problemáticas del género, en la medida en que en occidente *el cuidado* refiere a ciertas actividades desvalorizadas e invisibilizadas y que recaen en las mujeres.

En séptimo lugar, este análisis también permite extraer conclusiones teóricas, a partir del hecho de no haber detectado capacidades por las que se otorgue reconocimiento en el sentido de Sennett (2003) (hacer algo bien por el solo hecho de hacerlo bien). En el contexto de las comunidades wichí, donde el avasallamiento de sus formas de vida es acuciante, es interesante pensar que las capacidades por las que sus pares reconocen a estos jóvenes wichí tengan que ver con la palabra en sus formas de consejo, resolución dialogada de conflictos y capacidad de oratoria, que constituyen capacidades tradicionales de los líderes para intervenir en los vínculos comunitarios y de reciprocidad.

Este hecho vinculado a la relación que establece Honneth entre capacidades y productividad, a mi modo de ver, al igual que De Sousa Santos (2005; 2010), permite sostener que se deben revisar los parámetros de productividad y de aprovechamiento de recursos valorados por la sociedad, y construir una *ecología de la productividad*.

Esto constituye parte del programa de interculturalidad propuesto por De Sousa Santos. El resto de

dicha propuesta consiste en confrontar el tiempo lineal occidental como una entre muchas experiencias del tiempo existentes, y construir una *ecología de las temporalidades*. Del mismo modo son necesarias ecologías de los saberes y las experiencias. Estas ecologías hacen en buena parte a la *ecología de los reconocimientos*, es decir, el reconocimiento de los actores cuyas prácticas, saberes, productividades y temporalidades son negadas por la racionalidad instrumental (De Sousa Santos, 2010).

En octavo lugar, una elaboración propia adicional de este trabajo en el plano teórico consiste en que, a partir de los componentes teóricos del reconocimiento, y como complemento de ellos, se ha construido una categoría sintetizada de reconocimiento. Esta categoría surge en el diálogo entre los conceptos teóricos y los datos, y que fue útil en ciertos trayectos del análisis de dichos datos. Según la síntesis que elaboro del concepto de reconocimiento:

- Los sujetos pueden reconocerse EN ciertas practicas, discursos, etc. por la identificación de elementos propios en ellos.
- Los sujetos pueden reconocerse FRENTE -o enfrentados- a ciertas interpelaciones o a un grupo de los que se diferencian.
- Los sujetos pueden reconocerse COMO jóvenes wichí, en la medida en que se plantea una característica del sujeto que, a la vez, le distingue y le integra en el colectivo mencionado. Estas características pueden ser diferencias o capacidades.

Finalmente, en este trabajo se establece la dimensión comunicacional del reconocimiento. Ésta consiste en el proceso por el cual se estructura la subjetividad y sus relaciones con el resto del ámbito social, a partir de las capacidades -y su desarrollo- de *poder-decir*, *poder-hacer* y *poder-narrar*. La construcción de reconocimiento no se trata de que una voluntad exterior otorga, quita o vuelve a otorgar dicho reconocimiento a una misma subjetividad según ciertas condiciones. Esto es lo que da a entender Honneth en cierto trayecto -y no en otros-, señalado en el apartado teórico, según el cual, el reconocimiento existiría en el origen y luego sería vulnerado. De ser así, las diferencias serían esenciales e invariantes en los sujetos a través de los procesos en que se da, se quita y se vuelve a dar reconocimiento.

Por el contrario, como el mismo Honneth permite pensar en el resto de su trabajo, son las formas de desprecio las que originan las luchas por el reconocimiento, y el hecho de atravesar estos procesos se transforma en constitutivo de la identidad de los sujetos. Más aún, en mi opinión, en muchas ocasiones, son las formas de desprecio y humillación las que generan diferencias que hacen a la identidad colectiva, como ocurrió con la categoría *indio* durante el colonialismo.

Es así que la construcción de reconocimiento consiste en que una subjetividad se instaura como

“humillada”, lo que da origen a una lucha por el reconocimiento. Durante la misma lucha, dicha subjetividad se transforma y se conforma en otra, que eventualmente podría obtener reconocimiento a partir de la lucha por éste, donde dicha lucha -articulación con el resto de las subjetividades colectivas- es la que le da entidad y la define.

La pertinencia del trabajo: otros aportes

En mi opinión, la pertinencia de esta investigación está dada por los aportes que realiza en los siguientes planos.

En primer lugar, en el plano conceptual, además de la contribución que constituyen los resultados y reflexiones anteriormente reseñados, hay que resaltar el trabajo de traducción entre alteridades culturales, donde emergen con fuerza las reapropiaciones de nuevos elementos, las actualizaciones de elementos tradicionales en nuevas condiciones y las continuidades de elementos culturales -que sin embargo describen formas diversas de articulación en uno y otro contexto cultural. Estos procesos, descritos de forma concreta, muestran la riqueza de matices de procesos históricos de transformación cultural, que a su vez están asociados a procesos sociopolíticos de colonización y subordinación de pueblos y sociedades, que llevan inscrita la marca de la diferencia colonial.

Todavía en el plano conceptual, este trabajo aporta a una obligada discusión teórica, ya que devuelve a los estudios sobre reconocimiento una crítica que señala lo que el concepto porta de eurocentrismo, a partir de contrastarlo con las experiencias y las racionalidades de los Pueblos Indígenas.

El proyecto de Honneth, por momentos no se desplaza del ideal civilizador eurocéntrico y etnocéntrico, que en América Latina fue y es colonizador, en la medida en que no abandona la visión teleológica hegeliana de la historia (Honneth, 2006, 141). Pero además es evolucionista, en la medida en que concibe a occidente como el máximo nivel de desarrollo moral hacia el que el resto de las sociedades deberán moverse de forma lineal.

Por mi parte, tomo más bien la postura epistemológica que propone Edgar Morín (2002), y la teoría de la complejidad, que se hace cargo de la crisis en que se hallan algunos supuestos de la modernidad, tales como la idea de progreso lineal indefinido, planteados en la introducción del apartado teórico.

Una mirada que siga considerando a occidente como el máximo emblema del progreso humano

plantea serios problemas que quiero expresar en forma de preguntas. ¿De qué interculturalidad podemos hablar si no partimos de una crítica a la razón moderna y al proyecto de racionalización del mundo? ¿Qué elementos de la modernidad estamos dispuestos a revisar? ¿Cómo justificamos esta elección? ¿No es contradictorio esgrimir la interculturalidad y a la vez sostener que ciertos rasgos de la modernidad son el mayor desarrollo moral, o deben constituirse en universales?

En segundo lugar, hay aportes de este trabajo que se insertan en un plano metodológico, en la medida en que enfrenta los desafíos de un abordaje sobre un contexto de difícil acceso, conflictivo socialmente y distante culturalmente. Este tipo de contextos, en ocasiones, son marginalizados en la investigación social. En este sentido, se han explicitado las dificultades principales de un trabajo de campo allí donde la planificación es particularmente difícil, y donde la construcción del vínculo que permite las entrevistas debe lidiar con múltiples barreras culturales y sobre todo sociales.

En relación con lo anterior, el presente trabajo pretendió hacerse cargo, y no eludir, desafíos éticos en torno al papel del investigador y a su posición social. He intentado integrar en el análisis las consecuencias que necesariamente acarrea la posición social del investigador para la práctica investigativa, al moverse entre alteridades socio-culturales. En la misma línea, explicitar dichas condiciones y conocer previamente el contexto permitieron colocar un marco a los relatos obtenidos en las entrevistas, para que los argumentos construidos a partir de ellos cuenten con, si podemos decirlo así, cierta fiabilidad provisoria y crítica.

Estos argumentos, por otra parte, no niegan la necesaria violencia que implica una interpretación sobre la voz de los sujetos, a pesar de lo cual pretenden hacer presentes en su interior las demandas y reivindicaciones de dichos sujetos. Sin embargo, pretende visibilizar, al interior del Pueblo Wichí, una perspectiva generalmente desplazada de los estudios: la perspectiva de los y las jóvenes.

En tercer lugar, esta tesis adquiere pertinencia para el campo de estudios del doctorado en el que se inscribe, tal como señalé en la introducción, en base a las dos cuestiones que lo definen: el cambio social y las profesiones educativas.

En cuarto lugar, la pertinencia de esta investigación debe ser valorada en el campo de Comunicación/Educación, donde la temática está poco trabajada. Si bien, en América Latina, hay una larga tradición que relaciona Educación y Pueblos Indígenas, que desemboca en la Educación Intercultural Bilingüe, no ocurre lo mismo con el cruce entre Comunicación y Pueblos Indígenas, donde los trabajos no proliferan. De la misma manera, una investigación como esta resulta novedosa en el campo de Comunicación/Educación.

En quinto lugar, este trabajo tiene pertinencia en el plano político para el contexto sobre el cual trabaja. Como he señalado, la inspiración de esta tesis surge de una consulta sobre la educación que estas comunidades wichí consideran afín a sus intereses. De la misma manera, pretende responder a dicha expresión de los sujetos, aportando elementos para la toma de decisiones en ese sentido.

Líneas de trabajo pendientes y emergentes

La primera línea de investigación que sería necesario profundizar, y que debemos mencionar, remite a las categorías previas de este análisis, que han debido ser dejadas de lado, por las razones ya señaladas. He señalado la importancia de otros espacios de I-R en la formación de la subjetividad de los jóvenes, como los espacios estatales, el mundo del trabajo rural y el consumo, así como profundizar en el rol de las familias, la tradición oral, la iglesia indígena y los intercambios con los pobladores criollos.

En segundo lugar, luego de realizada esta tesis, se abre una línea de reflexión donde se hace obligatoria la discusión del concepto de reconocimiento y sus dimensiones, como noción originalmente situada en la modernidad europea, la que debe ser enriquecida y matizada con aspectos propios del reconocimiento en otro tipo de sociedades.

Como parte de esta línea, se muestra particularmente fructífera la vinculación entre el reconocimiento, los estudios de género y la cuestión indígenas, a partir del *cuidado*, que apareció en este trabajo como elemento común en cierta forma de reconocimiento en occidente y el reconocimiento característicamente indígena de la reciprocidad, aunque con jerarquización diferente en uno y otro espacio cultural.

En este sentido, Xavier Albó (2011) relaciona la noción de *Buen Vivir* con los estudios de Mauss sobre el don y la reciprocidad indígena. Por su parte, para Barúa *et al.*, la reciprocidad wichí está asociada con la idea de **cuidado**. A partir de ambos planteos, habría que explorar la vinculación entre la construcción del reconocimiento wichí y lo que para otros Pueblos Indígenas se ha traducido como la *Buen Vivir*. Probablemente, esta noción encuentre similitudes con la *buena voluntad wichí*.

En tercer lugar, una línea emergente y de gran actualidad en Argentina consistiría en poner en relación, por un lado, las incipientes experiencias de los jóvenes wichí con herramientas de comunicación con, por otro, las actuales iniciativas y políticas de comunicación, fruto de la

movilización social en torno a la nueva Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual.

En cuarto lugar, en virtud de lo señalado anteriormente, una interesante línea de trabajo se abre en el cruce entre reconocimiento, comunicación/educación y Pueblos Indígenas, que podría extenderse también a movimientos campesinos. En esta línea se debería trabajar las relaciones entre reconocimiento y las cuatro nociones claves para abordar los Pueblos Indígenas. Serían sumamente pertinentes abordar las prácticas sociales y de comunicación/educación en relación con la autonomía, la territorialidad, el *buen vivir*, y la (pluri) nacionalidad. En el contexto argentino, las tres primeras categorías pueden encontrar sustento en amplias zonas rurales y constituirse en los fundamentos de un nuevo concepto de comunicación rural.

En este sentido sería importante indagar y promover la discusión en las comunidades sobre otros tipos de relaciones con la naturaleza que subyacen más o menos explícitos en la cotidianeidad y en la memoria histórica (dichos populares, relatos, etc.) de los pueblos campesinos e indígenas; sobre qué elementos de la relación con el territorio constituyen las subjetividades dichos grupos, qué prácticas de autonomía se ensayan y proyectan como posibles (soberanía alimentaria, organización sectorial/política, etc), cuáles son los nuevos derechos que emergen de las actuales conflictividades (derecho al agua, al ambiente sano, etc.). En términos de reconocimiento, qué productividades alternativas aparecen -o deberían aparecer- como forma de ser reconocidos, qué nuevas capacidades colectivas aparecen y/o son necesarias.

En general, investigar qué interpelaciones y reconocimientos, que estrategias y prácticas socioculturales se hacen presentes en relación con estos temas, en que grado de desarrollo se encuentran y que horizontes de crecimiento se avizoran.

Cuando dejé el Chaco salteño como lugar de residencia, en 2007, me fui con la sensación de que la radical alteridad socio-cultural que representan los Pueblos Indígenas chaqueños entrañaba una complejidad que desbordaba largamente mi capacidad de comprensión.

Cuando dejé el Pilcomayo, al concluir mi trabajo de campo a mediados de 2012, tuve la impresión de que, luego de las lecturas y las reflexiones, que me ayudaran a procesar los testimonios y experiencias, sí había cuestiones sobre las que podía construir una narración argumentativa. Seguramente será parcial, acotada, y desde una perspectiva posible entre otras, pero cuyas condiciones de realización y supuestos, sin embargo, intenté explicitar.

Esta tesis es la posibilidad concretada de una necesidad vital, la de sistematizar parte de aquellas desafiantes experiencias junto con las comunidades del Chaco salteño, y que relaciono con la imagen de Walter Benjamin (2005): un relámpago de lucidez que nos salva la vida en la noche del peligro. Esa noche es nuestro modo de vida como especie humana. La expoliación de los recursos naturales del planeta amenaza nuestra sobrevivencia, pero encuentra quienes se le oponen tanto en occidente como en los Pueblos Indígenas. Hay oportunidades de encontrar alianzas interculturales, pero esto debe construirse, para continuar con el pensamiento de Benjamin, pasando el cepillo a contrapelo de la historia, recuperando de nuestro pasado la *visión de los vencidos* con cuyo sufrimiento se construyeron los “documentos de civilización”.

Bibliografía

Abdallah Preteceille, Martine, (2001) *La educación intercultural*. Barcelona, Idea Books.

Abensour, Miguel (2007) *Para una filosofía política crítica, ensayos*. Barcelona, Anthropos-UAM.

Abril, Francisco (2012) ¿Dominación como reconocimiento distorsionado? Una aproximación al problema desde la propuesta de A. Honneth, *Tópicos*, no.23, Santa Fe, ene./jun. (http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1666-485X2012000100001&script=sci_arttext) Consultado 2/09/2013.

Aguado, Teresa, Gil, Inés y Mata, Patricia (2005) *Educación intercultural. Una propuesta para la transformación en la escuela*. Madrid, Los libros de la Catarata.

Albó, Xavier (2011) Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?, en Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (coords.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*. La Paz (Bolivia), CIDES-UMSA.

- (2010) Las flamantes autonomías indígenas en Bolivia, en González, Miguel; Burguete Cal y Mayor, Araceli; Ortiz-T, Pablo (coords.) *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. FLACSO Ecuador - GTZ - IWGIA - CIESAS - UNICH (Universidad Intercultural de Chiapas).

Alderete, Ethel Wara (comp.) (2005) *Conocimiento indígena y globalización*. Abya Yala, Quito.

Alfaro, Emma; Albeck, María y Dipierri, José (2005) Apellidos en Casabindo entre los siglos XVII y XX. Continuidades y cambio, *Andes. Antropología e Historia*, nº 16, (s/ pp.).

Althusser, Louis (1970) *Lenin y la filosofía*. México, Era.

Alvarez Leguizamón, Sonia (2008) *Las nuevas formas de gobernanza en el campo social*. San José de Costa Rica, Grupo de Trabajo sobre Pobreza y Políticas Sociales - CLACSO ALACIP.

Anderson, Benedict (1997) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE.

Andreu Abela, Jaime; García-Nieto, Antonio y Pérez Corbacho, Ana M^a (2007) *Evolución de la Teoría Fundamentada como técnica de análisis cualitativo*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

Antolínez Domínguez, Inmaculada (2011) Contextualización del significado de la educación intercultural a través de una mirada comparativa: Estados Unidos, Europa y América Latina, *Papeles del CeiC*, nº 73. (<http://www.identidadcolectiva.es/pdf/73.pdf>) Consultado 13/08/2013

Anzaldúa, Gloria (1987) *Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan*. San Francisco, Borderlands/La Frontera.

Arenas, Pastor y Porini, Gustavo (2009) *Las aves en la vida de los tobas del oeste de la provincia de Formosa (Argentina)*. Asunción-Paraguay, Editorial Tiempos de Historia.

- (2003) *Etnografía y alimentación entre los Toba-Ñachilamole#ek y Wichí-Luku'tas del Chaco central: Argentina*. 1^{ra} edición, Buenos Aires, el autor.

Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat (1996) *Memoria de Cursillos*. Salta (Argentina), Asociación Lhaka Honhat.

Assies, Willem; Van der Haar, Gemma y Hoekema, André J. (2002) Los Pueblos Indígenas y la reforma del Estado en América Latina, *Papeles de Población*, vol. 8, núm. 31, enero-marzo, 95-115.

Aylwin, José (2002) *El Derecho de los Pueblos Indígenas a la tierra y al Territorio en América Latina: Antecedentes Históricos y Tendencias Actuales*. Comunicación presentada en la Sesión del Grupo de Trabajo sobre la Sección Quinta del Proyecto de Declaración con Especial Énfasis en las Formas Tradicionales de Propiedad y Supervivencia Cultural. Derecho a Tierra y Territorios. Washington, D.C., Organizaciones de Estados Americanos. Mimeo.

Bachmann, Lía; Daniele, Claudio; Mereb, Juan; Frassetto, Andrea (2007) *Identificación expeditiva de los Principales problemas ambientales en El 'gran chaco' argentino*, Documento de Trabajo, UBA-Instituto de Geografía, Septiembre.

Banks, James (2009) Multicultural Education. Dimensions and paradigms, en Banks, J.A. (Ed) *The Routledge International Companion to Multicultural Education*. New York and London, Routledge.

Barrera, Marcelo y Stratta, Fernando (2009) *El tizón encendido. Protesta social, conflicto y territorio en la Argentina de la posdictadura*. Buenos Aires, Editorial El Colectivo.

Barth, Fredrik (1976 [1969]), Introducción a *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel Alberto (2010) Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina, *Runa*, vol. XXXI, nº 1, 9-29.

- (1997) *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México DF, Siglo XXI Editores.

Bartolomé Pina, Margarita (2001) Identidad y ciudadanía en adolescentes. Nuevos enfoques desde la educación intercultural, en Soriano Ayala (coord.) *Identidad cultural y ciudadanía intercultural. Su contexto educativo*. Madrid, La muralla.

Barúa, Guadalupe; Dasso, María Cristina y Franceschi, Zelda (2008) El papel femenino en la convivencia wichí del Chaco central, en Hirsch, Silvia (coord.) *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires, Biblos.

Barúa, Guadalupe (1992) Las plantas mágicas como remedios sociales entre los Mataco: el equilibrio entre el control social y la transgresión. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, IV, Informe de avance 91/92, PID CONICET N° 444/88, 21-34.

Bataillon, G. Bienvenu, G. Velasco Gómez, A. (2008) *Las teorías de la guerra justa*, México, UNAM, 199-248.

Baudrillard, Jean (1996) *El crimen perfecto*. Barcelona, Anagrama.

Beckett, Jeremy (1991) aboriginality and the nation-state. A Comparative Perspective. Paper presentado en el *Ethnic Studies Working Group*, Institute of Latin American Studies, Univ. of Texas

at Austin.

Bello, Álvaro (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile, Naciones Unidas.

Bengoa, José (2003) *Relaciones y arreglos políticos y jurídicos entre los estados y los Pueblos Indígenas en América Latina en la última década*. Santiago de Chile, CEPAL.

Benjamin, Walter (1991 [1936]) *El narrador*. Madrid, Taurus.

- (2005 [1989]) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México D.F., Contrahistorias (B. Echeverría, Trad.).

Beverley, John (2004) *Subalternidad y representación*. Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.

Bhabha, Homi (2003) El entre-medio de la cultura, en Hall, Stuart y du Gay, Paul (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu.

- (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial (cap. VII, IX y X).

Boltanski, Luc y Thévenot, Laurence (1991) *De la justification. Les économies de la grandeur*. París, Gallimard.

Bonfil Batalla, Guillermo (1992) El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial, en Bonfil Batalla, G. *Identidad y pluralismo en América Latina*. Buenos Aires, Cerca.

- (1972) El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología* I, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 105-124.

Braunstein, José y Meichtry, Norma (dir.) (2008), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco Sudamericano*. Buenos Aires, Eudene.

Braunstein, José (1991) Primos equívocos. Variantes léxicas del parentesco mataco. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, II, Informe de avance 90/91, PID CONICET N° 444/88. 23-39.

- (1983) La passion amoureuse chez les Mataco: Kyutisli, *Journal de la Société des Américanistes*, 69 (69), 169-176.

Briones, Claudia (comp.) (2008) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Geoprona.

Briones, Claudia y Ramos, Ana (2010) Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta, en Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.) *Mobilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía.

Briones, Claudia y Carrasco, Morita (1996) *La tierra que nos quitaron*. Buenos Aires, IWGIA.

Bruscher, Oscar (1972) *Vigencia del Artiguismo*. Montevideo, Biblioteca de Marcha.

Buliubasich, C. y Rodriguez, H. (1999) Demanda desde la cultura: Los indígenas del Pilcomayo, *Andes*, N° 10, 215-229.

- (1995) Degradación ambiental y conflicto étnico en el sector nororiental del chaco salteño, *Andes*, N° 6, 361-392.

- (S/fecha) *Las comunidades indígenas wichí frente a amenazas hidrometeorológicas: interacciones entre gestión de riesgos de desastre y lógicas culturales*. Salta, CRUZ ROJA.

Buliubasich, Catalina; Nicolás Drayson y Silvia M. de Berteá (2004) *Las Palabras de la Gente*. Salta (Argentina), CEPIHA.

Buliubasich, E. Catalina y González, Ana (Coord.) (2009) *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta - La posesión y el dominio de sus tierras*. Departamento San Martín. Salta (Argentina), CEPIHA.

Burguete Cal y Mayor, Araceli (2010) Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina, en González, Miguel; Burguete Cal y Mayor, Araceli; Ortiz-T, Pablo (coords.) *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. FLACSO Ecuador - GTZ – IWGIA - CIESAS - UNICH (Universidad Intercultural de Chiapas).

Bustamante, Fernando (2012) *La constitución del sujeto indígena en el chaco salteño. Disputas simbólicas y estrategias de comunicación en torno al desarrollo*, en Cebrelli y Arancibia (eds.) *Luchas y transformaciones sociales en Salta*. Salta, CEPHIA-EUNSA.

- (2009) *Organización indígena, representaciones sociales y estrategias de comunicación en el chaco salteño*, ponencia presentada en XI Congreso REDCOM Cultura de masas y nuevos procesos de comunicación, Tucumán.

- (2008) *Desarrollo y utopía. Crisis de la politicidad moderna en las organizaciones*. *Pampa*, año 3, N° 4, Instituto de Estudios e Investigación, CTA (ISSN 1851-5827).

- (2006) *De fundaciones, desiertos y otras pertenencias nacionales*. *Pampa*, año 1, N° 1, Instituto de Estudios e Investigación, CTA.

- (2005) *El proceso del Pueblo Wichi por su lengua y su educación* presentada en las 1° Jornadas de Formación Docente, Universidad Nacional de Salta, sede Tartagal.

Bustamante, Fernando y Costa, Javier (2008) *Desafíos En La Construcción De Equipos Indígenas De Comunicación Radiofónica*, Ponencia en IX Jornadas de Humanidades, Universidad Nacional de Jujuy.

Bustamante, Fernando y Costa, Javier (2008) *Organizaciones Sociales Y Desarrollo: Comunicación, Cultura Y Política*, Ponencia en IX Jornadas de Humanidades, Universidad Nacional de Jujuy.

Butler, Judith (2009) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) (2007) *El giro decolonial*. Buenos Aires, Universidad Central-IESCO Colombia-Siglo del Hombre Editores.

Califano, Mario (comp) (1988) *Los nombres de la potencia y sus expresiones*. Actas del Simposio 46° del Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam. *Scripta Ethnológica Supplementa*, 9, Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA).

- (1973) El ciclo de Tokwuaj: análisis fenomenológico de una narración mítica de los Mataco costaneros. *Scripta Ethnologica*, nº 1, 156-186.

Califano, Mario y Bamonte, Gerardo (comps.) (1988) El Problema mítico-religioso de las culturas del gran chaco. *Scripta Ethnológica Supplementa*, 8, Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA).

Califano, Mario y Dasso, María Cristina (1993) La noción de camino entre los mataco (mataco maká). *Mitológicas*, 8, CAEA, 37-43.

Caggiano, Sergio (2004) Conceptos nacionales en periferias regionales, *Nomadas*, nº 20, abril, IESCO-Universidad Central, Bogotá.

Castells, Manuel (2000) *La Era de la Información. El poder de la identidad*. México, Siglo XXI (vol. II).

Carrasco, Morita (2013) Derrotero de un reclamo indígena de Argentina, *Voces en el Fenix*, año 4, nº 25, junio, 100-107.

- (2009) *Derecho a la identidad: organización comunitaria y territorio indígena. Estudio de caso: Lhaka Honhat c/ Estado argentino*. Buenos Aires, Tesis de Doctorado, Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.

- (2009b) *Tierras duras. Historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. Buenos Aires, IWGIA.

- (2008) Política indigenista del Estado democrático salteño entre 1986 y 2004, en Briones, Claudia (comp.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Geaprona.

- (2000) *Los derechos de los Pueblos Indígenas en Argentina*. Buenos Aires, Lhaka Honhat-IWGIA.

- (1997) Procesos organizativos y propuestas legislativas de Pueblos Indígenas en Argentina. Ponencia en II Reunión De Antropología del Mercosur Fronteras Culturales y Ciudadanía.

“Territorialidad y Políticas Indigenistas en los países del Mercosur”, Piriápolis-Uruguay-
Noviembre 11-14.

Carrasco, Morita y Zimmerman, Silvana (2006) *Argentina: el caso Lhaka Honhat*. Buenos Aires, IWGIA.

Castells i Talens, A. (2011) ¿Ni indígena ni comunitaria? La radio indigenista en tiempos neoindigenistas, *Nueva época*, N° 15, 123-142.

Castro Lucic, Milka (2007) Despertar de los Pueblos Indígenas: el regreso de la “comunidad”, *Revista del CESLA*, N° 10 (25-36).

Chatterjee, Partha (2008) *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, Clacso-Siglo XXI.

- (2000) Whose imagined community, en Balakrishnan Gopal (Ed.) *Mapping the nation*. London, Verso.

Clérico, Laura y Aldao, Martín (2011) La igualdad como redistribución y como reconocimiento: derechos de los Pueblos Indígenas y Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Estudios Constitucionales*, Año 9, n° 1, 157 – 198.

Cohn-Bendit, Daniel *et al.* (1998) *La interculturalidad que viene*. Barcelona, Icaria-Fundació Alfonso Comín.

Consejo Federal de Educación (2010) *La modalidad de educación intercultural bilingüe en el Sistema Educativo Nacional*. Documento para la discusión, Resolución CFE 105/10 Anexo.

Cordeu, Edgardo J. (1992) Entre la tortuga y el jaguar. Metáforas animales y etnomodelos sociales de los chamacoco del chaco boreal, *Andes. Antropología e Historia*, 5, CEPIHA, 71-78.

Dasso, M. C. (1999a) Equilibrio del control y descontrol en la existencia wichí, en Califano, M. (coord.) *Mito, guerra y venganza entre los wichí*. Buenos Aires, Ciudad Argentina.

– (1999b) *La máscara cultural*. Buenos Aires, Ciudad Argentina.

- (1999c) “Equilibrio del control y descontrol en la existencia wichí”, en Califano, M. (coord.) *Mito, guerra y venganza entre los wichí*. Buenos Aires, Ciudad Argentina.
- (1990) Lectura simbólica de los textos bíblicos desde la perspectiva wichí: el exeso de significación, *Scripta Ethnológica Supplementa*, 10, Buenos Aires, CAEA, 21-25.
- (s/f) Algunas observaciones acerca del lewó entre los wichí, *Mitologica*, 7, Buenos Aires, CAEA, 27-35.
- (1985) El shamanismo de los matakos de la margen derecha del Río Bermejo (Provincia del Chaco, República Argentina), *Scripta Ethnológica Supplementa*, 5, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), 9-35.

Dávalos, Pablo (2008) Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo, *ALAI*, Quito, Agosto 5 (<http://alainet.org/active/25617&lang=es>) Consultado el 3/09/2013.

De La Cruz, Luis María (1997) *Y no cumplieron*. Formosa, Proyecto de Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino y Fundación para el Desarrollo Agroforestal de las Comunidades del Noroeste Argentino.

De los Ríos, Miguel A. (1975) Hacia una hermenéutica del nombre, *Scripta Ethnologica*, 3 (2), Centro Argentino de Etnología, 63-88.

Demoulin, Stéphanie; Torres, Ramón; Rodríguez Perez, Armando; Rodríguez, Vaes, Jeroen, Paladino, Maria Paola, Gaunt, Ruth, Pozo, Brezo Cortes and Leyens, Jacques-Philippe (2004) 'Emotional prejudice can lead to infra-humanisation', *European Review of Social Psychology*, 15: 1, 259-296.

De Sousa Santos, Boaventura (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Trilce.

- (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires, CLACSO (Cap 1).

- (2005) *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, Trotta; Bogotá, Ilsa.

Díaz, Raul (2001) *Trabajo docente y diferencia cultural. Lecturas antropológicas para una identidad desafiada*. Buenos Aires, Miño y Dávila.

Díaz-Polanco, Héctor (2009) Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización, en Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). http://ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/documentos/DiazPolanco_hector.pdf consultado 8/08/2013.

- (2008) Gobernar (en) la diversidad posneoliberal, en Xochitl Leyva, Aracely Burguete y Shannon Speed (coords.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias, indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

- (2005) Etnofagia y multiculturalismo <http://www.estudiosecologistas.org/docs/reflexion/indigenas/etnofagia.pdf>, consultado 18/10/2011.

- (1988) *La cuestión étnico-nacional*. México, Fontamara.

- (1994) Autonomía y Racismo, *Revista Memoria*, nº 63, CEMOS, México, 17-20.

- (1992) Perspectivas de la autonomía regional, *Revista Memoria*, nº 41, CEMOS, México, 28-35.

Dietz, Günther (2003) *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: Una aproximación antropológica*. Granada (España), Editorial Universidad de Granada.

Dussel, Enrique (2008) Meditaciones anticartesianas: Sobre el antidiscurso filosófico de la modernidad, *Tabula Rasa*, 9, julio-diciembre, Bogotá (Colombia), 153-197.

- (1992) 1942: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. México, Plural.

- (1985) Geopolítica y filosofía, en *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires, La Aurora, p. 11-25.

- (1993) *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Jalisco (México), Universidad de Guadalajara.

Eagleton, Terry (1997) *Ideología: una introducción*. Barcelona, Paidós.

ECPI (Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas) (2004-2005), Instituto Nacional de Estadística y Censos (Argentina).

Elias, Norbert y Dunning, Eric (1992) *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Buenos Aires/Mexico/Madrid, FCE.

Elisondo, Romina Cecilia (2011) Contar Y Tener En Cuenta. El reconocimiento de los interlocutores como necesidad de la educación, *Revista Question* Vol 1, No 31: invierno 2011 (<http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/viewFile/1213/1070>) consultado 17/02/2012.

Emanuelli, Paulina (2005) Comunicación para el Desarrollo en épocas de Globalización: aportes para la discusión, *Revista Topos y Tropos*, n°6, primavera. (<http://www.toposytropos.com.ar/N6/tesis/emanuelli.htm>) Consultado 5/09/2013.

Escobar, Arturo (2005) *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá, ICAeH-Universidad del Cauca.

- (2004) Más allá del tercer mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización, *Nomadas*, N° 20, abril, IESCO-Universidad Central, Bogotá.

Espósito, Roberto (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu.

Esteban Sánchez, V. y López Sala, A. M. (2009) La crisis de los "acomodos razonables" en Quebec: la Comisión Bouchard-Taylor. *Revista internacional de filosofía política*, N° 33, págs. 191-210.

Fanon, Frantz (2006 [1963]) *Los condenados de la tierra*. Rosario (Argentina), Último Recurso.

Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (2011) Introducción, en Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (coords.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*. La Paz (Bolivia), CIDES-UMSA.

Fernandes, Bernardo Mançano (2005) Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais, *OSAL* (Observatorio Social de América Latina-CLACSO), Año 6 no. 16, jun, 273-283.

(<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16MFernandes.pdf>)

Consultado

27/08/2013.

Fernández Enguita, Mariano (2005) Algunas cosas que deben cambiar, si no lo han hecho. *Revista Témpora*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna: 121-137.

Fernandez Juarez, Gerardo (1992) *Simbolismo ritual entre los aymaras: Mesas y yatiris*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Ficoseco, Verónica (2010) La construcción discursiva de la mujer en la prensa de San Salvador de Jujuy durante la Fiesta Nacional de los Estudiantes, en García Vargas, Alejandra *Ciudad. San Salvador de Jujuy como texto*. San Salvador de Jujuy (Argentina), UNJU.

Fornet-Betancourt, Raúl (2006) *La interculturalidad a prueba*. Aache, Alemania, Verlagsgruppe Mainz.

- (2007) La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana, *Solar*, nº3, año 3, Lima, pp. 23-40.

Foucault, Michel (1991) Governmentality, en Burchell, Graham; Gordon, Colin and Miller, Peter (eds.) *The Foucault effect: studies in governmentality*. London, Harvester Wheatsheaf.

- (2008) *Seguridad, Territorio, Población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid, Akal.

Fraser, Nancy (2009) *Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world*. New York, Columbia University Press.

- (2006) La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación, en Fraser, Nancy y Honneth, Axel *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid, Morata.

Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006) *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid, Morata.

Garcés, Fernando (2005) *De la voz al papel. La escritura quechua del periódico CONOSUR Ñawpaqman*. La Paz-Bolivia, Plural Editores-CENDA.

García Canclini, Nestor (2011) De la sociedad de la información a la sociedad del desconocimiento, *Versión Nueva Epoca*, 27, setiembre. 1-11.

- (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona (España), Gedisa.

- (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México D. F., Grijalbo.

García, Rolando (2006) *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona, Gedisa.

Garibay, Angel María(1971) *Visión de los vencidos*. Buenos Aires, Editorial Cimarón.

Giarracca, Norma (2005) Territorios en disputa: iniciativas productivas y acción política en Mosconi, Argentina, *OSAL* (Observatorio Social de América Latina-CLACSO). Año 6 no. 16, jun., 285-296.

(<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16GiarraccaWahren.pdf>) Consultado 27/08/2013

Giménez, Gilberto (2009) Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas, *Frontera Norte*, vol. 21 (<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=13604101>) Consultado el 2 de agosto de 2010.

Ginzburg, Carlo (2008) *El queso y los gusanos: El Cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Editorial Península.

Giroux, Henry (2001) *Cultura, política y práctica educativa*. Barcelona, Graó.

Glissant, Edouard (2002) *El discurso antillano*. Caracas, Monte Avila.

González, Miguel (2010) Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina, en González, Miguel; Burguete Cal y Mayor, Araceli; Ortiz-T, Pablo (coords.) *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. FLACSO Ecuador - GTZ – IWGIA - CIESAS - UNICH (Universidad Intercultural de Chiapas).

- (2008) Regímenes Autonómicos (desde el Estado) en América Latina. Taller *Construyendo el Estado Multiétnico Desde Sitios Políticos Múltiples: Seminario sobre Regímenes de Autonomía en América Latina* Quito, 27 y 28 de Noviembre, 1-24.

Gordillo, Gastón (2006) *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (2010) La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina, en Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía.

Grimson, Alejandro (2011) *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Grimson, A. y Varela, M. (2002) Cultura popular, recepción y política. Genealogías de los estudios de comunicación y cultura en argentina, en Daniel Mato (comp.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO.

Gros, Christian (1998) El movimiento indígena: del nacional-populismo al neoliberalismo, en König, Hans (ed.) *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana*. Frankfurt/Main-Madrid, Vervuert-Iberoamericana.

Grossberg, Lawrence (2006) Stuart Hall sobre raza y racismo: Estudios culturales y la práctica del contextualismo, *Tábula Rasa*, nº5, jun-dic. 45-65.

- (2003) Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?, en Hall, Stuart y du Gay, Paul (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu.

Grosfoguel, Ramón (2007) Diálogos descoloniales con Ramón: Transmodernizar los feminismos, *Tabula Rasa*, 7, julio-diciembre, Bogotá (Colombia), 323-340.

Guattari, F. y Rolnik, S. (2005) *Micropolítica: cartografías del deseo*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Guber, Rosana (1995) De la etnia a la Nación, *Cuadernos de Antropología Social*, nº 8, 60-80.

Guha, Ranahit (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona, Crítica.

Habermas, Jurgen (2003) *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona, Paidós.

Hall, Stuart (2003) ¿Quién necesita identidad?, en Hall, Stuart y du Gay, Paul (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu.

- (1998) Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas, en Morley, D. *Estudios culturales y comunicación : análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Barcelona, Paidós.

- (1984) Notas sobre la desconstrucción de «lo popular», en Samuel, Ralph (ed.). *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona, Crítica.

Hirsch, Silvia (coord.) (2008) *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires, Biblos.

Honneth, Axel (2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz.

- (2006) Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser, en Fraser, Nancy y Honneth, Axel *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid, Morata.

Hualpa, Eduardo (2003) *Sin despojos. Derecho a la participación mapuche-tehuelche*. Argentina, Cuadernos de ENDEPA.

Huanacuni Mamani, Fernando (2010) *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).

Huergo, Jorge (2010a) Comunicación/Educación: Del Desorden Cultural Al Proyecto Político, *Question*, Vol 1, N° 28 (Número aniversario).

- (2010b) Una reescritura contrahegemónica de la formación de docentes, *Nómadas (Col)*, núm. 33, 129-145.

- (2010c) *Sentidos estratégicos de comunicación/educación en tiempos de restitución del estado*. II Encuentro de Cátedras de Comunicación y Educación “Comunicación/Educación como campo estratégico”, Centro de Estudios Avanzados (UNC) – Córdoba, 7 y 8 de diciembre.

- (2008) Culturas mediático-tecnológicas y campo formativo, *Margen*, N° 51. Consultado 16/02/2012. <http://www.margen.org/suscri/margen51/huergo.html>

- (2007) Los Medios y tecnologías en educación. Conferencia en el Seminario Regional TIC en la escuela, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación, Mendoza, julio. Consultado el 16/02/2012 (http://www.me.gov.ar/curriform/publica/medios_tecnologias_huergo.pdf)

- (2005a) *Hacia una genealogía de Comunicación/Educación. Rastreo de algunos anclajes político-culturales*. La Plata, Eds. De Periodismo y Comunicación - Universidad Nacional de La Plata.

- (2005b) Producción mediática e interculturalidad: Aportes teórico-metodológicos, *Portularia*, V (2), 131-146.

- (2003) *Comunicación y Formación*. Buenos Aires, Centro Nueva Tierra.

- (ed., 2001) *Comunicación y Educación. Ámbitos, prácticas y perspectivas*. La Plata, Eds. De Periodismo y Comunicación - UNLP.

- (2000) Comunicación/Educación. Itinerarios transversales, en Valderrama, Carlos, *Comunicación-educación. Coordenadas, abordajes y travesías*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores- Universidad Central.

- (1994) Alfabetización y disciplinamiento: Una interpelación desde las culturas híbridas, *Margen. Revista de Trabajo Social*, N°s. 5 y 6, Bs. As.

Huergo, Jorge; Morawicki, Kevin y Ferreyra, Lourdes (2006) Los medios, las identidades y el espacio de comunicación. Una experiencia de radio comunitaria con aborígenes Wichí, *Comunicar*, N° 26, España.

Illouz, Eva (2007) *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires, Katz.

Innico, Rita M. (1989) La cura sciamanica, uno dei due pilastri dell'esercizio sciamani tra i mataco orientali, *Scripta Ethnológica*, VIII, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), 11-15.

Jáuregui, Carlos (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América latina*. Madrid, Iberoamericana Editorial Vervuert.

Jelin, Elizabeth (1996) ¿Ciudadanía emergente o exclusión? Movimientos sociales y ONG en América Latina en los años 90, *Sociedad*, n° 8, abril, 57-81.

Kaplún, Gabriel (2003) *Comunicación popular: ¿es o se hace?*. Buenos Aires, Nueva Tierra.

Karasik, Gabriela (2010) Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy, en Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía.

König, Hans-Joachim (Ed.) (1998) *El Indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*. Madrid, Iberoamericana.

Kradolfer, Sabine (2001) De la importancia del don como fundamento para las relaciones sociales en las comunidades mapuche de Argentina, *Scripta Ethnológica*, XXIII, CONICET, Centro Argentino de Etnología Americana, 133-143.

Krohling Peruzzo, Circilia (2001) Comunicación comunitaria y educación para la ciudadanía, *Revista Signo y Pensamiento N° 38*. Santafé de Bogotá, Facultad de Comunicación y Lenguaje, Pontificia Universidad Javeriana, 82-93.

Kusch, Rodolfo (1976) *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires, García Cambeiro.

- (1962) *América profunda*, Buenos Aires, Hachette.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI.

Lagos, Marcelo (2000) *La cuestión indígena en el estado y en la sociedad nacional: Gran Chaco, 1870-1920*. UNIHR UNJu.

Langer, Erick (1991) La misión como factor de desarrollo de la economía fronteriza: El caso de las misiones franciscanas entre los chiriguano durante el período republicano, *Andes. Antropología e Historia*, 4, CEPIHA, 11-39.

Latour, Bruno (2008) *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial.

Lazarte, J. (2009) Plurinacionalismo y multiculturalismo en la Asamblea Constituyente de Bolivia, *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 33, 71-102.

Leake, Andrés (2008) *Los Pueblos Indígenas cazadores-recolectores del Chaco salteño. Población, economía y tierras*. Salta, INAI-ASOCIANA-UNSA.

Levaggi, Abelardo (1991) Concepto del blanco expresado por aborígenes del territorio argentino en el siglo XIX, *Scripta Ethnológica Supplementa*, 11, Buenos Aires, CAEA, 34-36.

Lienhard, Martín (2008) *Disidentes, rebeldes, insurgentes*. Madrid, Nexos & Diferencias.

- (1992) *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima, Horizonte.

López, Luis E. y Küper, Wolfgang (1999) La educación intercultural bilingüe en América latina: balance y perspectivas, *Revista Iberoamericana de Educación*, n° 20, 17-85.

López, Luis Enrique (2004) *Igualdad con dignidad. Hacia nuevas formas de actuación con la niñez*

indígena en América Latina. Panamá, UNICEF.

Ludmer, Josefina (1988) *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires, Sudamericana.

Lunt, Roberto (2011) *Cien años de la misión anglicana en el norte argentino. 1911-2011. Un motivo para celebrar*. Argentina, Diócesis de la Iglesia Anglicana en el Norte Argentino.

Maimone, María del Carmen y Edelstein, Paula (2004) *Didáctica e identidades culturales. Acerca de la dignidad en el proceso educativo*. Buenos Aires, Stella-La Cruzía.

Marí Ytarte, Rosa (2007) *Cultura y diversidad. Pensar la intercultural en educación*. Barcelona, Gedisa

Martín-Barbero, Jesús (2006) Políticas de interculturalidad, *Oficios Terrestres*, año XII, nº 18, 102-114.

- (1992) Claves para re-conocer el melodrama, *Televisión y melodrama*, 49. 39-60.

- (1988) Memoria narrativa y industria cultural, en *Procesos de comunicación y matrices de cultura*. G.Gili, México.

Martín-Barbero, Jesús y Germán Rey (1999) *Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva*. Barcelona, Gedisa.

Martínez Cobo, José (1983) Estudio sobre el problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Informe final Naciones Unidas, Comisión de Derechos Humanos. 30.IX. E/CN.4/Sub.2/1983/2I/Ad.8

Martínez de Bringas, Asier (2009) Las políticas interculturales ante el reto de los derechos de los Pueblos Indígenas, *Revista internacional de filosofía política*, Nº 33, págs. 103-124

- (2009b) La deconstrucción del concepto de propiedad. Una aproximación intercultural a los derechos territoriales indígenas, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 14. Nº 45, Abril-Junio, 11-

29

- (2007) La interculturalidad en tiempos globales: el reto de los derechos de las mujeres migrantes, en Vila Merino, Eduardo (coord.) *Pedagogía de la alteridad: interculturalidad, género y educación*. Madrid, Popular.

Martínez Sarasola, Carlos (1998) *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Buenos Aires, Emece.

Marzotto, Lidia (1989) Uso terapéutico e mágico di alcune piante presso i Mataco del Chaco Centrale (Argentina), *Scripta Ethnológica*, VIII, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), 105-117.

McLaren, Peter (2010) Pedagogía crítica revolucionaria de las épocas oscuras, en Aparicio Guadas, Pep (Org.) *El Poder de Educar y de Educarnos. Transformar la práctica docente desde una perspectiva crítica*. Xativa: Edicions del CREC-Instituto Paulo Freire de España: Cátedra Paulo Freire (15-56).

Medina, Javier (2011) Acerca del Suma Qamaña, en Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (coords.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*. La Paz (Bolivia), CIDES-UMSA.

Mendieta, Eduardo y Castro-Gómez, Santiago (2005) *Teorías sin disciplina*. México, Porrúa.

Mendoza, Marcela (1992) Organizaciones no gubernamentales y grupos indígenas en el Chaco argentino, *Scripta Ethnologica*, XIV, Buenos Aires, 51-56.

Mignolo, Walter (2002) *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.

- (2001) La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales, en De Toro, A. *Poscolonialidad y posmodernidad*. Madrid, Iberiamericana.

Míguez, Daniel y Semán, Pablo (2006) “Introducción. Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales”, en *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires, Biblos (11-32).

Molinero, Natalia (2005) Algunos elementos de la personalidad jurídica de los Pueblos Indígenas en el derecho argentino: ¿Un asunto para los derechos humanos o para el derecho internacional? En Aparicio Wihelmi, Marco (coord.) *Caminos hacia el reconocimiento. Pueblos Indígenas, derechos y pluralismo*. Girona, Publicacions de la Universitat de Girona.

Mora-Ninci, Carlos (1999) *The Chicano/a Student Movement in Southern California in the 1990s*, Ph.D. Dissertation, UCLA University of California, Los Angeles.

Morelli, Federica (2001) Un neosincretismo político. Representación política y sociedad indígena durante el primer liberalismo hispanoamericano: el caso de la Audiencia de Quito (1813-1830), en Krüggeler, Th., y Mücke, Y. (eds.) *Muchas hispanoaméricas*. Madrid, Iberoamérica.

Moreno, Darío (2007) “La educación intercultural y bilingüe en Venezuela”, en Vila Merino (coord.) *Venezuela como laboratorio de políticas públicas: seis miradas a la sociedad, la economía y la educación bolivariana*. Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.

Morin, Edgar, Ciurana, E.R. – Motta, R. D. (2002) *Educar en la era planetaria. El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*. Valladolid, Ed. UNESCO (U. de Valladolid).

Mosonyi, Esteban (2009) Balance general de los diez años del proceso bolivariano: Pueblos Indígenas, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 15(1), 155-172.

Murillo, Susana (2009) *Colonizar el dolor: la interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina: el caso argentino desde Blumberg a Cromañón*. Argentina, CLACSO.

Naharro, José Miguel (1996) Antropología e ideología. El papel de las representaciones en los procesos de articulación social, *Andes. Antropología e Historia*, 7, CEPIHA, 12-46

Nieto, Sonia, (2009) Multicultural education in the United States. Historical realities, ongoing challenges, and transformative possibilities, en Banks, J., (Ed.) *The Routledge International Companion to Multicultural Education*. New York and London, Routledge.

Nievas, Flavián (1994) Hacia una aproximación crítica a la noción de «territorio», *Nuevo Espacio. Revista de Sociología*, nº1 (s/pp.).

Noguera, Juan (2007) *Amazonas: educación y cambio social*, en Vila Merino (coord.) *Venezuela como laboratorio de políticas públicas: seis miradas a la sociedad, la economía y la educación bolivariana*. Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.

Ortíz, Renato (1996) *Cultura, Comunicación y Masa*, en *Otro territorio*. Quilmes (Argentina), Universidad Nacional de Quilmes.

Oslak, Oscar (1997) *La formación del Estado Argentino. Orden, Progreso y Organización Nacional*. Buenos Aires, Planeta.

Palmer, John (2005) *La buena voluntad wichí*. Formosa-Salta (Argentina), Ed. Grupo Ruterros.

- (s/fecha) *Movimiento Wichí en la encrucijada cultural (Chaco salteño, Argentina)*. sin más datos.

Pereira, Gustavo (2011) Justicia distributiva y reconocimiento. Una expansión de la propuesta de Honneth, *Andamiso. Revista de Investigación Social*, vol. 8, núm. 17, septiembre-diciembre, pp. 201-232.

Pérez, Eduardo y Wallis, Cristobal (comps.) (2012) *La educación entre los wichí*. Salta, Fundación Asociana.

Pérez, L., (2009) ¿De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos, aportaciones y limitaciones, en Pérez, M.L. Y Valladares de la Cruz, L.R. (Eds.) (2009) *Estados plurales: el reto de la diversidad y la diferencia*. México, UAM, 251-288.

Pérez Navarro, Pablo (2010) Dar cuenta de la interpelación: inscripción de la alteridad y construcción del sujeto ético, *Revista Internacional de Filosofía*, Núm 49.

Porto-Gonçalves, Carlos (2009) De Saberes y de Territorios - diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana, *Polis*, 22. 1-11.

Ramírez Suárez, Ricardo (2001) Reseña de "Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia" de J.J. Vieko, E.C. Franky y J.A. Echeverri Imani-Unal-Coama, *Estudios Fronterizos*, vol. 2, nº 4, julio-diciembre, 169-173.

Reboratti, Carlos (2010) Un mar de soja: la nueva agricultura en Argentina y sus consecuencias, *Revista de Geografía Norte Grande*, n° 45, mayo, 63-76.

- (1996) ¿Pampeanización del NOA o adaptación al ecosistema local?, en Manzanal, M. (comp.) *Desarrollo del Noroeste Argentino*. Salta, Proyecto Agroforestal – GTZ.

Reguillo, Rossana (2009) En las márgenes del miedo: Discursos, medios, poderes. Ponencia en Seminario Internacional “América Latina en el siglo XXI: Comunicación y Poderes”, Universidad Andina Simón Bolívar y Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica, Quito (Ecuador).

- (2000) Movimientos sociales y comunicación: El espejo cóncavo y la irrupción indígena, *América Latina Hoy*, N° 25, 67-76.

Regalsky, Pablo y Quisbert, Francisco (2008) Bolivia indígena: de gobiernos comunitarios en busca de autonomía a la lucha por la hegemonía, en Leyva, Xochitl; Burguete, Araceli y Shannon Speed (coords.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Rey, Germán (1998) Los tiempos del teleteatro: género televisivo y modernidad cultural, en Laverde, María Cristina y Reguillo, Rossana (eds.) *Mapas nocturnos: diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*. Santa Fé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Ricoeur, Paul (2005) *Caminos del reconocimiento*. Madrid, Trotta.

Rist, Stephen; Delgado, Freddy y Escobar, Cesar (2011) Desarrollo endógeno sustentable: camino para re-actualizar el “Vivir Bien” en el contexto de la revolución democrática y cultural de Bolivia, en Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (coords.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*. La Paz (Bolivia), CIDES-UMSA.

Rodríguez, C., & El Gazi, J. (2007). The poetics of indigenous radio in Colombia. *Media, Culture and Society*, 29(3), 449-468.

Rodríguez, Hector (1998) Ambiente y contaminación, salud y economía: el campesinado del sector

sud del chaco salteño, *Andes Antropología e Historia*, 9, CEPIHA, 215-239.

- (1991) Acción misionera anglicana y procesos de proletarización, campesinización y descampesinización en una comunidad aborígen wichí de la provincia de Salta *Andes Antropología e Historia*, 4, Salta: CEPIHA, 41-91.

Rodriguez Mir, Javier (2009) La apropiación simbólica como forma de poder: la necesaria y temida alteridad entre los wichí del Chaco argentino, *Revista Española de Antropología Americana*, 39 (2), 151-169.

Sabatier, C. y Berry, J.W. (1996) Inmigración y aculturación, en R.Y. Bourhis y J-Ph. Leyens (Eds.) *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*. Madrid, McGraw-Hill.

Sahlins, Marshal (1983) *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal.

Saintout, Florencia (1998) *Los estudios de recepción en América Latina*. La Plata, EPC-UNLP.

Santamaría, Daniel (1998) Población y economía interna de las poblaciones aborígenes del chaco en el siglo XVIII, *Andes Antropología e Historia*, 9, CEPIHA, 173-195.

Santos Rego, Miguel (ed.) (1994) *Teoría y práctica de la educación intercultural*. Santiago de Compostela, Promociones y Publicaciones Universitarias-Universidad de Santiago de Compostela.

Segato, Rita Laura (2007) *La Nación y Sus Otros: Raza, Etnicidad y Diversidad Religiosa en Tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

- (1990) Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la antropología frente a lo sagrado, *Scripta Ethnológica Supplementa*, 10, Buenos Aires, CAEA, 46-59.

Segovia, Laureano (1996) *Lhatetsel. Nuestras raices, nuestros antepasados*. Salta (Argentina), V.H. Hanne.

Sennett, Richard (2003) *El Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona, Anagrama.

- (2009) *El artesano*. Barcelona, Anagrama.

Sherman, D. (1999). Habermas and honneth. Hegels Phenomenology of Self-Consciousness, *Text and Commentary*, 205-222.

Siffredi, Alejandra.1975. La noción de reciprocidad entre los Yojwaha Chorotte, *Scripta Ethnologica*, N° 3, Parte I, Buenos. Aires.

Silva, Mercedes (1997) *Memorias del Gran Chaco*. Resistencia (Argentina), Encuentro Interconfesional de Misioneros. (Tomo I).

Simbaña, Floresmilo (2005) Plurinacionalidad y derechos colectivos. El caso ecuatoriano, en Dávalos, Pablo (comp.) *Pueblos Indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires, CLACSO.

Simondon, Gilbert (2009) *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires, La Cebra Ediciones y Editorial Cactus (Parte IV, Capítulo Segundo).

Simpson Grinberg, Máximo(1960) *Tupac Amaru: elegía*. Buenos Aires, Stilcograf.

Slutzky, Daniel (2006) *Situaciones problemáticas de tenencia de la tierra en Argentina*. Buenos Aires, PROINDER-Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos.

Sobero, Yolanda (1997) *Conflictos étnicos: El caso de los Pueblos Indígenas*. Madrid, Tesis de doctorado Universidad Complutense de Madrid.

Solomianski, Alejandro (2002) *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart hall y Michel Foucault*. Popayán (Colombia), Editorial Universidad del Cauca.

Soriano Ayala, Encarnación (coord.) (2001) *Identidad cultural y ciudadanía interculturalidad. Su contexto educativo*. La Muralla, Madrid.

Stake, Robert (1999) *Investigación con estudio de casos*. Madrid, Morata.

Stavenhagen, Rodolfo (2008) *Los Pueblos Indígenas y sus derechos. Informes Temáticos del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de*

los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas. México, UNESCO.

- (1963). Clases colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica, *América Latina*, 4, 64-104.

Subsecretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable (2008) El avance de la frontera agropecuaria y sus consecuencias. Marzo (sin más datos).

Svampa, Maristella (2013) «Consenso de los Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina, *Nueva Sociedad*, No 244, marzo-abril, 30-46.

Taylor, Charles (2007) Dos teorías sobre la modernidad, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7, noviembre, UAM-AEDRI, 120-145.

- (1993) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, FCE.

Tapia, Luis (2011) Una geopolítica de la complementariedad, en Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (coords.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*. La Paz (Bolivia), CIDES-UMSA.

- (2010) Comentario a Immanuel Wallerstein, en VV.AA. *Pensando el mundo desde Bolivia*. I Ciclo de Seminarios Internacionales, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Tedesco, Juan Carlos (1982 [1970]) *Educación y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires, CEAL.

Terán, Buenaventura (1998) *El ciclo de Tokjuaj y otros mitos de los wichí*. Buenos Aires, Ed. del Sol.

Tortosa, José María (2010) Vivir Bien, Buen Vivir: caminar con los dos pies, *Obets. Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 6, nº 1, 13-17.

Trincheró, Héctor Hugo (2000) *"Los Dominios del Demonio". Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires, EUDEBA.

- (1995) *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*. Buenos

Aires, Biblos.

Ulloa, Astrid (2010) Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los Pueblos Indígenas en Colombia, *Tabula Rasa*, núm. 13, julio-diciembre, 73-92.

Uranga, W. (2001) Una propuesta académica con la mirada puesta en las prácticas sociales, en *Maestría en Planificación y Gestión de Procesos Comunicacionales. Documento Curricular y Plan de Estudios*. La Plata, PLANGESCO-UNLP.

Valverde, Sebastián (2010) Demandas territoriales del pueblo Mapuche en área Parques Nacionales, *Avá*, n° 17, julio-diciembre, (s/pp.)

Varese (2005) *Diálogo intercultural. La afirmación de las identidades más allá de las fronteras*, en Alderete, Ethel Wara (comp.) *Conocimiento indígena y globalización*. Abya Yala, Quito.

Vera Vila, Julio (2012): Hacia una teoría de la educación para nuevos modos y nuevos contextos de aprendizaje, en García Aretio, L.(Ed.) *Sociedad del conocimiento y educación*. Madrid, Uned, 367-372.

- (2011) Educación intercultural y ciudadanía democrática desde la escuela, *Dedica. Revista de Educação e Humanidades*, N° 1, Março 2011, p. 159-172.

- (2005) Medios de comunicación y socialización juvenil, *Revista de Estudios de Juventud*, 68, 19-32.

- (2003) Reflexiones sobre el uso pedagógico de la imagen fotográfica, en Romañá Blay, M^a Teresa y Martínez Martín, M. (Eds.) *Otros lenguajes en Educación*. Barcelona, ICE de la Universitat de Barcelona.

- (2001a) Influencia educativa de los medios de comunicación social en la sociedad neoliberal, *Teoría de la Educación*, 13, 187-208.

- (2001b) La política cultural de los medios de comunicación como elemento de las políticas de la mujer: Campos de acción socioeducativa, *Pedagogía Social*, 8, 35-53.

- (2000) La mediación pedagógica de los medios de comunicación, *Pedagogía Social*, 5, 71-90.
- (1998) Educación Social e impacto educativo de los medios persuasivos: publicidad y propaganda, *Revista de Educación*, 316, 193-213.

Verón, Eliseo (1987) *La Semiosis Social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Buenos Aires, Ed. Gedisa.

Vieko, Juan Jose; Franky Calvo, Carlos Eduardo; Echeverri, Juan Alvaro (2000) *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Bogotá, IMANI-UNAL-COAMA.

Vila Merino, Eduardo (2012) Un juego de espejos: pensar la diferencia desde la pedagogía intercultural, *Educación XX1*, vol. 15, núm. 2, 119-135.

- (2011) Buscando un lenguaje común en educación: ¿de qué hablamos cuando hablamos de interculturalidad? *Dedica. Revista de Educação e Humanidades*, Nº 1, Março 2011, 147-158.

- (coord.) (2007) *Pedagogía de la alteridad: interculturalidad, género y educación*. Madrid, Popular.

- (2005) *Ética, interculturalidad y educación democrática: hacia una pedagogía de la alteridad*. Huelva, Hergué.

Vitar, Beatriz (2001) La evangelización del chaco y el combate jesuítico contra el demonio, *Andes Antropología e Historia*, 12, CEPIHA, 201-331.

VV. AA. (2001) El elemento mitológico: uno de los factores intervinientes en las elecciones alimentarias. El caso de los maticos del Pilcomayo. Dto. Rivadavia, Provincia de Salta, *Andes Antropología e Historia*, 12, CEPIHA, 333-345.

VV. AA. (1995) *Hacia Una nueva carta étnica el Gran Chaco VI*. Las Lomitas (Formosa, Argentina), Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (CHACO).

Wallerstein (2010) Redefiniciones históricas de nación, etnia y clase en el contexto del sistema-mundo capitalista, en VV.AA. *Pensando el mundo desde Bolivia. I Ciclo de Seminarios*

Internacionales. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

– (2007) *Geoplítica y geocultura*. Barcelona, Kairos.

- (1991) La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo y etnicidad, en Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel, *Raza, nación y clase*. Madrid, Ipala.

Wallis, Cristóbal (2010) Discurso y realidad de la EIB en comunidades wichí del Pilcomayo, Salta: ¿Es factible la interculturalidad en la escuela pública? En Hirsch, Silvia y Serrudo, Adriana (comps.) *Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Identidades, lenguas y protagonistas*. Buenos Aires, Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico (149-173).

- (1994) (sin nombre) Ponencia presentada en Seminario del Instituto de Estudios Canadienses, Universidad Nacional de Rosario

Walsh, Catherine (2010) Estudios (inter)culturales en clave de-colonial, *Tabula Rasa*, n° 12, Bogotá, Jan./June. 209-227.

- (2008) Estado Plurinacional e intercultural: la descolonización y refundación del Estado ecuatoriano, *Política exterior y soberanía*, año 3, n° 3, junio-setiembre, Caracas (Venezuela) 19-29.

Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*, Retrieved from www.scopus.com

Wright, Pablo, (1983) Presencia protestante entre aborígenes del Chaco argentino, *Scripta Ethnológica*, VII, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), 73-84.

Yudi, Javier (2009) El Desarrollo Extraviado: Historia y números de La expansión de la Frontera agropecuaria en el Chaco Salteño, *Serie Estudios Sociales Agrarios*, N°2.

- (2008) En Clave espacial: una reflexión en torno a la lucha de los movimientos territoriales en provincia de Salta. Ponencia en IX Congreso Argentino de Antropología Social. Fronteras de la Antropología. Posadas.

Yúdice, George (2002) *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona, Gedisa.

Zamora, Leko (2011) El origen y el ahora de los wichí, *Innovación y Propuestas. Diálogos*, N° 67-68, vol 3.

Zibechi, Raúl (2011) *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Carcaixent (España) - Baladre - Madrid, CGT – Ecologistas en Acción – Málaga, Zambra.

Žižek, Slavoj (2003) *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Anexos

Guión Entrevista Jóvenes

1. Tiene TV, radio, pc.
2. Conoce una PC, accedió a internet alguna vez, tiene cuenta de correo?
3. ¿Donde mira TV? (Puesto de criollo, casa de vecino, en su casa?)
4. ¿Va al boliche? ¿Qué se vé allí? Cuenta una historia sobre el boliche.
5. ¿Va con frecuencia al cerro (ciudad de Tartagal)? Cuente una historia sobre sus visitas.
6. Fue a la escuela? ¿Qué aprendió?
7. ¿Aprendió la enseñanza de los antiguos?
8. ¿Fue o va a la iglesia? ¿Qué aprendió?
9. ¿Tiene o tuvo planes sociales? ¿Qué cambió en su vida con el plan?
10. Contame una historia sobre el reclamo de tierra
11. ¿Tenés amigos criollos? ¿qué haces con ellos?

Guión Entrevista Dirigentes

- 1.¿Cómo aprendió todo lo que sabe?
- 2.¿Qué aprendió a través de la organización? ¿A donde viajó? ¿Qué cosas vio?
- 3.¿Qué aprendió sobre los políticos (locales, salteños)?
- 4.¿Qué aprendió sobre los políticos de Buenos Aires?
- 5.¿Qué aprendió sobre “los blancos”, las empresas?
- 6.¿Va con frecuencia al cerro (ciudad de Tartagal)? Cuente una historia sobre sus visitas.
- 7.¿Qué aprendió sobre la gente de las ciudades?
- 8.¿Fue a la escuela? ¿Qué aprendió?
- 9.¿Aprendió la enseñanza de los antiguos?
- 10.¿Fue o va a la iglesia? ¿Qué aprendió?
- 11.¿Tiene o tuvo planes sociales? ¿Qué cambió en su vida con el plan?

Observación de la casa del dirigente y su comunidad. ¿Qué objetos de consumo tiene? (Celular, moto, tv, radio, freezer)

Transcripciones de entrevistas (cd adjunto)