

Miradas en la Diversidad es un proyecto que surgió en 2012 desde el Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales, con voluntarios alumnos, graduados y docentes de la Universidad Nacional del Sur y el Instituto Superior de Formación Docente N° 3 "Julio César Avanza", de la ciudad de Bahía Blanca, Argentina. En principio, nos dedicamos a indagar, debatir y reflexionar sobre la situación territorial de los pueblos indígenas en la historia reciente. Realizamos trabajos de campo en el chaco salteño, en donde nos recibieron wichí de distintas comunidades en distintas ocasiones. Con paciencia y amabilidad nos mostraron el monte donde viven y la lucha diaria por el territorio. Como devolución, nos comprometimos a llevar el tema a distintas instituciones. A partir de entonces, realizamos talleres en las instituciones educativas de los distintos niveles, realizamos videos, muestras fotográficas, participamos de jornadas y congresos. A medida que la demanda creció, decidimos realizar la presente publicación, con fundamentaciones teóricas y recursos que puedan llevarse al aula. Los conceptos que presentamos intentan ser una síntesis orientadora para la interpretación del material de aula presentado. Los recursos son apenas una muestra de la gran cantidad de material de trabajo que existe online. Esperamos que, a partir de las palabras, sitios, documentos, audios, videos presentados, los docentes se animen a indagar y buscar nuevos materiales acordes a las necesidades de cada grupo de clase.

Enseñar temas vinculados a la sociedad americana y argentina, su historia y el presente, en algún momento remite a pensar en la diversidad de los pueblos que conviven en nuestros territorios. Lo interesante es reconocerla a través de la reflexión sobre nuestra cotidianidad y aceptarlas como parte de la sociedad americana y argentina en que vivimos.

PROYECTO DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA
CUADERNILLO PARA DOCENTES

MIRADAS EN LA DIVERSIDAD

Directora.: María Mercedes González Coll
Compiladora: Natalia Boffa

PROYECTO DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

MIRADAS EN LA DIVERSIDAD

CUADERNILLO PARA DOCENTES

Directora: María Mercedes González Coll
Compiladora: Natalia Boffa



CEISO



CEISO

PROYECTO DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

MIRADAS EN LA DIVERSIDAD

CUADERNILLO PARA DOCENTES

Directora: María Mercedes González Coll
Compiladora: Natalia Boffa



Miradas en la diversidad : cuadernillo para docentes / Natalia Boffa ... [et al.] ;
compilado por Natalia Boffa ; dirigido por María Mercedes González Coll. -
1a ed. - Bahía Blanca : Ediciones del Ceiso, 2017.
295 p. + CD-DVD ; 210 mm x 297 mm.

ISBN 978-987-28212-4-1

1. Pueblos Originarios. 2. Educación Intercultural. 3. Formación Docente. I.
Boffa, Natalia, comp. III. González Coll, María Mercedes, dir.
CDD 371.1



© De esta edición

Ediciones del CEISO
Bañuelos 2469
C8000 Bahía Blanca - República Argentina
Email: ceiso@ceiso.com.ar
Web: www.ceiso.com.ar

Diseño, diagramación y arte de tapa: *Romero Kreder, Ana*
Contacto: ana_romerok@hotmail.com
Tapa: "Miradas en la diversidad". Fotos de Matías Luna Chima y Renzo Luna Chima

Hecho el depósito que indica la Ley 11723
Impreso en Argentina. Printed in Argentine.
Primera Edición: 2017

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de tapa, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopiado sin autorización expresa de los autores

INDICE

PRESENTACIÓN GENERAL. Natalia Boffa.	5	
FUNDAMENTACIÓN GENERAL. Natalia Boffa.	7	
A- ALGUNAS REFERENCIAS HISTORICAS		
1. América como invento de la modernidad.	10	
2. Indígenas, orden y progreso.	11	
3. Una historia reciente y la situación actual.	14	
3.1. Las reivindicaciones en el ámbito rural.	14	
3.2. Las reivindicaciones en el ámbito urbano.	18	
B- EL TERRITORIO Y LA NATURALEZA		20
1. Territorio y territorialidades.	20	
2. La concepción ontológica de la naturaleza.	24	
LA CULTURA EN SUS DIFERENTES ASPECTOS. Belén Bertoni.	29	
1. Introducción.	31	
2. ¿Qué es la cultura?		
2. a. De naturalizaciones y presupuestos.	32	
2. b. Configuraciones culturales: perspectiva histórica y relacional.	33	
3. De diversidad y desigualdad.	36	
3. a. Procesos de hegemonía cultural y resistencia.	36	
3. b. Colonización cultural.	38	
4. La identidad vs. Identificaciones.	39	
4. a. Proceso identitario: inclusión/exclusión.	40	
4. b. Estigma, prejuicio y discriminación.	42	
5. Interculturalidad y Educación.		
5. a. La cultura escolar.	49	
5. b. Educación intercultural, perspectivas.	49	
CARPETA DE RECURSOS		
1- LA MEMORIA E HISTORIA ORAL. Pablo Becher y Melisa Becher.	55	
2- FUENTES Y MATERIALES ESCRITOS: ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS, HISTORIAS, CUENTOS, LEGISLACIÓN. Pilmayquén Villanueva.	81	
3- GALERÍA DE IMÁGENES. Matías Luna Chima y Renzo Luna Chima.	145	
4- GUÍA DE CONTENIDOS DIGITALES EN DVD	277	
5- ALGUNAS SINOPSIS	287	
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	291	

PRESENTACIÓN GENERAL

Enseñar temas vinculados a la sociedad americana y argentina, su historia y el presente, en algún momento remite a pensar en la diversidad de los pueblos que conviven en nuestros territorios. Esta diversidad no quedó sólo en lo ancestral y tampoco es únicamente biológica, sino que se expresa a lo largo de la historia y hasta el presente en las formas de vida, los vínculos con el entorno, las relaciones sociales y todo lo que constituye nuestra cultura, en sentido amplio. Tanto la diversidad de las formas de vida en su aspecto material como la diversidad simbólica constituyen aspectos importantes de la cultura, que es una construcción histórica y social, plural, dinámica y abierta. En esta construcción histórica actúan factores condicionantes que responden a configuraciones de poder y que impactan en las relaciones sociales conformando situaciones de racismo, racialismo, discriminación, desigualdad, etc. En nuestra sociedad, a menudo establecemos relaciones interculturales que solemos percibir de diferente manera, las negamos o las calificamos, positiva o negativamente. Lo interesante es reconocerlas a través de la reflexión sobre nuestra cotidianidad y aceptarlas como parte de la sociedad americana y argentina en que vivimos.

Con el propósito de abrir un espacio de reflexión en este sentido, presentamos una publicación en donde encontrarán secciones teóricas con los conceptos más relevantes y secciones con recursos para adaptar al trabajo áulico. En la “fundamentación”, abordamos la diversidad americana desde su historia y conceptos como territorialidad e interculturalidad. A continuación, acercamos casos, historias, cuentos, imágenes y videos que ilustran algunas de las ideas principales planteadas en la fundamentación y que son sólo ejemplos de lo que podemos encontrar en nuestra vida cotidiana. Todo el material tiene su referencia de origen y nuestra intención es que los lectores usen esa información para buscar otros materiales de interés, dado que esta publicación es sólo una muestra acotada de la inmensidad de producciones que existen sobre el tema.

El objetivo general de la publicación es brindar a los docentes los insumos necesarios para llevar a cabo la tarea de enseñar en sentido crítico la historia y el presente de los pueblos latinoamericanos y argentinos, con reconocimiento especial de la presencia indígena en nuestra cultura. Específicamente, nos interesa acercar algunos fundamentos teóricos que sirvan

de base conceptual para la reflexión crítica de los docentes al momento de confeccionar el trabajo áulico; y especialmente nos proponemos acercar al docente materiales que puedan compartirse en el aula y que permitan ser adaptados para diversas actividades en distintos niveles educativos.

El grupo de trabajo que elaboró esta propuesta está formado por voluntarios docentes, alumnos y graduados de la Universidad Nacional del Sur, Universidad Nacional de Buenos Aires y del Instituto Superior de Formación docente N° 3 “Julio César Avanza”, también colaboran integrantes del Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO). La propuesta fue elaborada desde el Proyecto de Extensión Universitaria del Ministerio Nacional de Educación “Miradas en la Diversidad II”, que consiste en realizar actividades de difusión, debate y acercamiento de alteridades sociales para enriquecer nuestra mirada en la diversidad argentina y latinoamericana. El proyecto se vincula directamente con los pobladores wichí del chaco-salteño, a quienes visitamos en etapas anteriores del mismo y con quienes mantenemos el contacto permanente. Por esta razón, muchas de las actividades van a estar relacionadas con esos pobladores; sin embargo, para atender la demanda general y la idea de diversidad, proponemos actividades sobre diversos pueblos indígenas de nuestro territorio nacional y latinoamericano.

El cuadernillo tiene una estructura pensada para facilitar la lectura y la utilización de los materiales propuestos. En primer lugar, los docentes encontrarán una fundamentación general que explica conceptos importantes que les ayudarán a sustentar las actividades. Es imprescindible que antes de desarrollar cualquiera de las actividades se consulte dicho apartado, dado que el mismo actúa de ordenador de ideas y conceptos que luego se pondrán en debate durante la clase.

En segundo lugar, encontrarán la carpeta de recursos con tres apartados, uno dedicado a la memoria y los relatos orales y otro con fuentes escritas, con distintos tipos de materiales de trabajo: artículos periodísticos, cuentos e historietas; el tercero con una muestra fotográfica de producción del voluntariado.

En tercer lugar, encontrarán un DVD con los videos y canciones seleccionadas para el trabajo audiovisual en el aula, como videos de canciones infantiles, cuentos narrados e ilustrados en video y documentales.

El material que acercamos puede ser utilizado de diferentes maneras y en distintas propuestas, de acuerdo con los intereses de docentes y alumnos/as, tamaño de los grupos, edades, propósitos y expectativas. Esperamos que esta publicación actúe como disparador de investigaciones, experiencias, debates y sobre todo que propicie el compromiso de compartir momentos de reflexión.



**FUNDAMENTACIÓN.
REFERENCIAS HISTÓRICAS
Y SITUACIÓN ACTUAL.**

Por Natalia Boffa

FUNDAMENTACIÓN GENERAL

En la presentación mencionamos que nos interesa acercar algunos conceptos teóricos sobre la historia y el presente de los “pueblos indígenas” latinoamericanos y, especialmente, argentinos. Sin embargo, según Bartolomé (2010), el gran conglomerado de personas artificialmente homogeneizados bajo la denominación de “indígenas”, está compuesto por innumerables culturas, que se actualizan permanentemente y que difícilmente puedan reunirse bajo el mismo nombre genérico. Esta pluralidad existente y objetiva se desarrolla a través de relaciones interculturales, que dialécticamente aportan nuevos elementos a la pluralidad. En este sentido, entendemos que trabajar con la historia y actualidad de los pueblos indígenas latinoamericanos implica un proceso de reflexión identitaria profunda, en la medida en que comenzamos a pensarnos como parte de esa pluralidad existente. Además, si bien podemos tomar conceptos ordenadores para explicar la pluralidad latinoamericana, es importante dejar de lado las generalizaciones y empezar a indagar las especificidades culturales que conforman nuestra diversidad.

En el siguiente apartado presentamos algunas referencias relevantes de la histo-

ria latinoamericana y un acercamiento a la idea de diversidad desde aspectos materiales y simbólico, como la relación de algunos pueblos con su entorno y la idea de cultura. Consideramos que los procesos históricos que presentamos a continuación están aún en desarrollo, según Bartolomé, esto se debe a que “las sociedades nativas o Pueblos Originarios, continúan buscando un espacio político y cultural dentro de formaciones estatales imaginadas como uninacionales y que tradicionalmente han negado su diversidad interna, utilizándose sólo como una legitimación histórica o una promoción folklórica y simbólica de su imagen” (2010:10). Ante la imposibilidad de extendernos en caracterizar la historia de todas las culturas indígenas con sus especificidades en esta breve publicación, proponemos un recorrido histórico de los procesos generales que impactaron profundamente en nuestra sociedad y que tienen relación de continuidad con el presente de la diversidad latinoamericana y argentina. En este sentido, comenzamos con la historia de colonización latinoamericana y la formación de los Estados-nacionales para finalizar con la situación actual de los pueblos indígenas en los entornos urbano y rural.

A- ALGUNAS REFERENCIAS HISTÓRICAS

1. América como invento de la Modernidad

Desde el inicio de los procesos de colonización, América fue interpretada como un reservorio de recursos naturales y mano de obra destinado a ser explotado y acumulado por las “culturas más civilizadas”. Según Galeano (2014:33), para los europeos, “América aparecía como una invención más, incorporada junto con la pólvora, la imprenta, el papel y la brújula al bullente nacimiento de la Edad Moderna”. Esta etapa, tiene algunos aspectos perdurables hasta la historia reciente, por lo que Arturo Escobar denomina a la etapa del descubrimiento, conquista e inicio del colonialismo ibérico como la “primera modernidad”, en la que se pueden verificar los primeros indicios de la racionalidad estatal, la acumulación originaria del capital, la apropiación de la biodiversidad, la aparición de los principios de misión evangelizadora y “de superioridad europea, como articulaciones centrales del imaginario colonial eurocéntrico, como sentido común hegemónico que impulsa y justifica la empresa colonial, pero también como ‘pulsión identitaria’ presente en cada sujeto individual de ese proyecto” (Alimonda, 2011:23).

Desde los primeros viajes de Colón apareció en sus Diarios de Viaje la preocupación por los metales preciosos, más allá de que pensaba que había llegado a Asia y desconocía el potencial del continente americano. El capitalismo mercantil que se desarrolló en

Europa entre los siglos XV y XVIII requería la acumulación de metales preciosos para sostener la carga del pesado Estado Moderno en formación (corte real, ejércitos, funcionarios, fisco, entre otros); sin embargo, los metales preciosos no se quedaron en los reinos ibéricos, sino que fluyeron a través de los bancos, recién inaugurados por las nacientes y poderosas familias burguesas, hacia los países que desarrollaban una incipiente industrialización (Galeano, 2014). En Gran Bretaña, por su parte, desde el siglo XVI, comenzó un proceso de apropiación de tierras por parte de la burguesía en ascenso. Se implementaron cercamientos de bosques y espacios comunales, en busca de la racionalidad productiva y la progresiva imposición de la propiedad privada individual, lo que provocó la expulsión de campesinos hacia la ciudad. Por otro lado, los artesanos fueron reunidos en talleres para el trabajo con herramientas específicas o “medios producción” que estaban en manos de los burgueses que -con el avance de la tecnología, la acumulación de capital y la suficiente mano de obra urbana- se convirtieron en las fábricas del siglo XVIII. Este largo proceso, fue acompañado por las ideas del Humanismo y el Renacimiento, el desarrollo de la ciencia moderna y la reforma-contrarreforma religiosa, en donde el “hombre” (como género humano) pasó a considerarse entidad transformadora del mundo que lo rodeaba, con una misión civilizatoria universal.

En América Latina, esta misión civilizatoria universal, fue portada por la Iglesia católica y fue acompañada por una organización colonial basada en la comuna ibérica e instituciones centralizadas. Se fundaron las ciudades más importantes en las “rutas del oro y de la plata”, donde sometieron a la población indígena; mientras que grandes regiones como algunas zonas andinas y de la amazonia, el bosque chaqueño y la Patagonia quedaron relegados a momentos exploratorios esporádicos. En estos espacios los pueblos autóctonos recibieron a los desplazados de otras regiones, se conformaron autonomías territoriales y espacios de frontera donde ibéricos, criollos e indígenas entablaron relaciones económicas, educativas y políticas mediante acuerdos e intercambios, con períodos de paz y de guerra.

Hasta este momento, los indígenas eran parte de la sociedad colonial: como mano de obra indispensable y barata, como sociedad externa que conectaba a los colonizadores con territorios remotos o como enemigo externo. En este sentido, existía una “externalidad recíproca de ambas sociedades mantenida por la estructura imperial española” (Bechis, 2010:69). El avance de las misiones evangelizadoras, los trabajos forzados en la explotación minera y en las plantaciones, produjo la destrucción de formas de vida en las regiones centrales del imperio y provocó la desarticulación de gran cantidad de pueblos originarios; sin embargo, para llevar adelante esta empresa se reconocía al “otro” y se procuraba su

“asimilación” (Bobbio, 2010), generalmente forzada. La negación o invisibilización sistemática del indígena comenzó luego de las guerras de independencia, específicamente en el período de formación y consolidación del Estado Moderno.

2. Indígenas, orden y progreso.

Durante la etapa de las guerras de independencia (1810-1825), la burguesía criolla local estuvo ocupada estableciendo las fronteras externas de las excolonias y los recursos se destinaron a las incursiones militares contra los realistas. Las grandes regiones no colonizadas hasta el siglo XIX no ingresaron en las disputas territoriales internas hasta la etapa posterior a las guerras de independencia, en la que comenzaron a vislumbrarse proyectos de país asociados a la formación del Estado-nación. La expansión de la frontera agraria “fue co-constitutiva de la expansión del control territorial por parte del Estado (cuestión que es válida para el período rosista aunque se profundiza luego de Caseros y de Pavón en tanto batallas tendientes a resolver las disputas interburguesas e intercaudillescas)” (Trincherro, 2010:107). Por lo que, en la medida que las fronteras externas quedaban resueltas, se volcaron a las fronteras internas; desde entonces se buscó incorporar al territorio nacional aquellas regiones aún autónomas de los indígenas en nombre del “Estado Moderno”, basado en el “orden y progreso”¹³.

13 Este proyecto fue desarrollado por la “Generación del ’80”, integrada por un conjunto de hombres (minoría oligárquica) que tuvieron a su cargo la conducción del país, sin mezquinar sus esfuerzos en llevar adelante la tarea del progreso indefinido, convencidos plenamente de ello, pero con la condición humillante de subordinarnos ante los intereses extranjeros, principalmente inglés. La idea de “orden” se refería a la conformación de una sociedad “europeizada” con mano de obra calificada y dispuesta para el trabajo disciplinado. La idea de “progreso” estaba ligado a la modernización del país. Proponían, en lo económico, la inserción de nues-

Este modelo de Estado, era considerado civilizatorio y universal, por lo que no había lugar para la diversidad en su proyecto. Según Bechis (2010:69), “la unificación del campo social que los aborígenes y los blancos llegaron a compartir fue el resultado de la dinámica del sistema político denominado estado-nación, cuyas características básicas son la homogeneización cultural de la población activa sometida al control estatal, la ocupación efectiva del territorio del estado y la imposición de lealtad al estado a todos los habitantes del territorio”. Esto provocó un cambio en las actitudes interétnicas, lo que puede interpretarse como un despliegue de “maniobras políticas para la apropiación capitalista de la tierra por parte de una nueva burguesía, clienta del capital financiero inglés y proveedoras de materias primas y alimentos para la industria inglesa”¹⁴ (Bechis, 2010:72).

Algunos autores denominan a estos procesos “colonialismo interno”, Bartolomé (2010:15) propone que esto deriva de la propia conformación de nuestros Estados, que no sólo fueron construidos al margen de los indígenas, sino también en contra de estos, que se configuraron como el masivo sector dominado por los independentistas criollos de origen europeo. En este sentido, plantea que se le otorgó a la contradicción de clases el carácter de una ‘condición natural’, avalada ideológicamente por el racismo

y la discriminación social. El proceso que dio lugar a la consolidación de las “fronteras interiores, se propuso ser primero de exterminio (legitimado en el inflacionamiento del salvajismo del malón), luego de disciplinamiento (legitimado en la necesidad de fuerza de trabajo y las arengas en torno a la incapacidad del indio para asumirlo espontáneamente) y, finalmente, educativo (legitimado en los estigmas que referenciaban al indio como portador de herencias bien coloniales o bien de costumbres y prácticas salvajes e incivilizadas)” (Trincheró, 2010:109).

Esta política se combinó con incentivos a la inmigración europea, con el propósito de dotar al naciente Estado con mano de obra “disciplinada” que se ocupara de la “modernización” del país. Falcón (1999:486), interpreta a “la escasez crónica de mano de obra”, como un “vacío demográfico dejado por el predominio de una estructura pecuaria en el mundo colonial”, que obligó a apelar a la inmigración para satisfacer las necesidades de los nuevos mercados de trabajo en formación; sin embargo, el “vacío” no resultaba de la falta de personas, sino de la falta de mano de obra cualificada. No sólo se fomentó la inmigración urbana, sino también la rural a través de “algunos artículos de la Ley de Inmigración de 1876 que daban ventajas a los migrantes que llegaran con herramientas propias para la agricultura y algún capital” (1999:490). De esta manera, se lleva-

tropa en la división internacional del trabajo a partir de la producción de materias primas y alimentos y la importación de la mayor parte de los productos elaborados que se consumían en el mercado interno; en lo social, el tratar de cambiar usos nativos a través de la inmigración de mano de obra y tratando de europeizar nuestras costumbres; y en lo político, la conformación de un estado moderno a partir de instituciones a imitación de la Europa de fin de siglo con el propósito de ofrecer garantías a los capitales extranjeros que invertían en nuestro país. Para ampliar información: http://historiaybiografias.com/generacion_80/

14 Hacia fines del siglo XIX, la oligarquía local buscaba su propia expansión y entendía que la mejor forma era asociarse a la expansión capitalista inglesa; desde el poder político concibió un proyecto de Estado afín a estos intereses y asumió la tarea de eliminar las oposiciones. En términos teóricos, interpretamos que “el Estado se concibe, sin duda, como organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables a la máxima expansión de ese grupo; pero ese desarrollo y esa expansión se conciben y se presentan como la fuerza motora de la expansión universal... con esas relaciones internas de un Estado-nación se entrelazan las relaciones internacionales creando nuevas combinaciones originales e históricamente concretas” (Gramsci, 2014:415).

ba adelante “el sueño alberdiano del ‘lavado de sangre’ a través de la inmigración” (1999:490).

Los principales avances internos contra los pueblos originarios fueron la “Campaña al Desierto”, dirigida por el Gral. Roca hacia la pampa-patagonia desde 1879 a 1885 y la “Campaña del Chaco”, dirigida por el Gral. Victorica hacia el interior de la región chaqueña entre 1884 y 1917. Ambas tenían como objetivo liberar ríos y rutas comerciales para habilitar el territorio a la expansión del ferrocarril y la navegación fluvial, incorporar territorios interiores al mapa argentino y “asimilar” o “eliminar” a la población indígena. A partir de entonces, tanto por asimilación como por exterminio¹⁵, el indio fue considerado “desaparecido” en el discurso civilizatorio de la generación de 1880 (Bechis, 2005).

Durante el siglo XX, las distintas instituciones del Estado se esforzaron por “negar” la persistencia indígena en el país, invisibilizaron su presencia en todos los ámbitos: en lo político, no se los incluía en los censos oficiales, los registros civiles debían hacerse con nombres españoles, la educación estaba dirigida a “asimilarlos”; en lo económico, los territorios habitados fueron apropiados como bienes fiscales y vendidos a propietarios privados, trabajaron como mano de obra estacional en las economías tropicales y constituyeron el “sobrante” de mano de

obra en los centros urbanos; se condenaba socialmente que hablen su propia lengua y se juzgaba su forma de vida como estéril, entre otras formas de discriminación política, económica y social. Además, continuaron las masacres como el envenenamiento de Springhill (1903) y la emboscada de Playa Santo Domingo (1905), ambos en Tierra del Fuego; en el norte la resistencia se expresó en la Masacre del Fortín Yunka (1919), donde los Qom superaron a los soldados; sin embargo, pocos años más tarde ocurrió la Masacre de Napalpí (1924). El Malón de la Paz (1946), atravesó el país para manifestar pacíficamente las reivindicaciones territoriales indígenas, sin resultado positivo; pronto ocurrió la Masacre de Rincón Bomba (1947) y otros episodios de violencia (Trincherro, 2009). Para protegerse se refugiaron en el monte, soportaron persecuciones, explotación y desplazamientos. La resistencia se mantuvo a través de movilizaciones y acciones de protesta, mientras se generaban estrategias de producción y reproducción de las formas de vida.

En las zonas urbanas, históricamente, las familias indígenas ocuparon la periferia de las ciudades y progresivamente se mezclaron con la población en la medida que conseguían trabajo, se insertaron en las escuelas monolingües y universidades. En este

15 Tomamos los apuntes de Laura Frau (2008) para definir “asimilación” y “exterminio”:

-El “exterminio” se usa como sinónimo de “eliminación” del “otro”. La idea de los otros surge como una categoría para identificar lo remoto y extraño, para distinguir, diferenciar y separar lo que se considera ajeno a los propios grupos sociales a los que se pertenece, recurso para construir la propia identidad.

-La “asimilación” o pérdida de identidad cultural de un grupo o de una persona se produce cuando adopta completamente los valores, las creencias y prácticas de otra cultura. Implica necesariamente la existencia de una cultura dominante, la cual elimina las diferencias que presentan unas personas que pertenecen a otras culturas cuando, en un determinado momento, entran en contacto.

-Otros conceptos relacionados: tradicionalmente, se ha asociado “aculturación” a la imposición de una cultura sobre otra, a la asimilación de la segunda hasta que llega a formar con la primera un todo indiferenciado y homogéneo. Esta forma de eliminar las diferencias en el interior de una sociedad pluricultural tiene su expresión más radical en el etnocidio, la limpieza étnica y el genocidio. El “genocidio” nos remite a la idea de raza y a la voluntad de exterminación de una minoría racial. El término “etnocidio” comparte con el genocidio una misma visión del otro: el otro es la diferencia mala, pero no hace falta exterminarlo (eliminarlo físicamente), sino transformarlo (convertirlo en idéntico a nosotros). Es decir, el etnocidio no tiene como objetivo la destrucción de la vida, sino de la cultura.

proceso, algunos ocultaban su procedencia para evitar la discriminación y dejaban de hablar su lengua. Otros en cambio, más allá de la forma de vida que adoptaran en la ciudad, participaron de colectividades en donde se organizaban actividades culturales, se movilizaban por sus derechos, reivindicaban lugares sagrados, educación y salud bilingües, conmemoraban fechas especiales y realizaban acciones de protesta. Muchas familias se trasladaban desde el espacio rural al urbano y viceversa en distintas épocas del año, dado que ambos ámbitos se constituían como complementarios para su forma de vida.

En el ámbito rural, las familias indígenas ocuparon las regiones consideradas “marginales” para la agricultura y asumieron una dinámica cultural específica en cada región, en poblados más grandes o pequeños, en espacios tradicionales o nuevos, donde conservaban o recordaban lugares sagrados e históricos, donde hablaban y transmitían su lengua. Muchas eligieron y lograron continuar con formas de vida asociadas a la caza y recolección, horticultura, agricultura o actividades pastoriles. La asociación a misiones religiosas o movimientos milenaristas, la vinculación al trabajo estacional o a los obrajes, forman parte de la dinámica cultural y la interculturalidad del siglo XX. Llegando al último cuarto de siglo, se produjeron cambios políticos-económicos y adelantos agro-tecnológicos que progresivamente afectaron a los territorios habitados por distintos pueblos indígenas.

3. La historia reciente y la situación actual

Hacia finales del siglo XX, frente a la insistente permanencia de modelos uninacionales y de la vigencia del sistema de acumulación, encontramos que progresivamente reaparecieron las reivindicaciones indígenas en distintos ámbitos, algunas relacionadas a la forma de vida en la ciudad y otras vinculadas al territorio rural como sustento específico de la producción y reproducción social. Tanto en el ámbito urbano como rural, se conformaron agrupaciones que reclamaron por los derechos humanos en general y por los derechos indígenas en particular. Después de 1984, en Argentina, fueron sancionadas algunas leyes para crear instituciones específicas o proteger el derecho al territorio, la forma de vida y la consulta participativa, entre otros derechos (Ley 23.302/85 y 24.071/91). En la reforma constitucional de 1994 se incorporó el artículo 75, inciso 17, que reconoce la preexistencia étnica de los pueblos indígenas en territorio argentino y los derechos vinculados a su forma de vida específica. A pesar de la sanción por parte del Estado de legislación pertinente, los vestigios de la “modernización” y homogeneización universal decimonónica se reprodujeron en la precarización de las escuelas interculturales bilingües y de la atención médica específica, la supresión de lugares sagrados o históricos, la expulsión o desplazamiento desde los territorios habitados hacia las ciudades o el cercamiento de los mismos.

3.1 Las reivindicaciones en el ámbito rural:

En el ámbito rural, estos procesos respondieron a cambios globales que, en el ámbito na-

cional, estaban vinculados a las transformaciones agrarias que se implementaron desde 1976 y que, según Teubal, se caracterizaron por la liberalización, apertura y desregulación agrícola. Se impulsó la producción de *commodities* y se conformó un vasto sistema de agronegocios; de esta manera, “el sector se transformó cada vez más en un negocio de unos pocos, perdiendo su capacidad histórica de constituirse en un medio de vida para vastos sectores sociales” (2006:103). Avanzado este período, este proceso de transformación del sistema agrícola se manifestó en la concentración de la tierra en pocos propietarios, en el cambio de la producción de granos y ganado hacia los monocultivos -especialmente la soja- y en la implementación de innovaciones tecnológicas que permitieron la expansión de la frontera agrícola sobre tierras anteriormente improductivas o marginales (2006:106). Esto tendió a acelerar los efectos más deformadores del desarrollo capitalista dentro de los países dependientes (parcialización económica, tecnológica y regional) y estableció condiciones en las cuales la apropiación del suelo incluyó acciones de violencia contra los habitantes de esos ámbitos geográficos específicos (Azcuay Ameghino, 2011:55). Hacia la década del '90, esto se evidenció en la profundización del desarrollo de actividades económicas vincu-

ladas a la expansión de la frontera agrícola y la “pampeanización”¹⁶ de zonas hasta entonces inhóspitas para el desarrollo de mega proyectos agrícolas (Domínguez, 2010:16).

En Latinoamérica, según Svampa (2011:183), en los últimos veinte años del siglo XX el impulso del capitalismo neoliberal ha conocido diferentes fases e inflexiones: “un primer momento, desde finales de los ochenta, marcado por la desregulación económica, el ajuste fiscal, la política de privatizaciones (de los servicios públicos y de los hidrocarburos), así como por la introducción del modelo de agronegocios”. En esta primera fase, la autora plantea que se sentaron las bases del Estado metaregulador, que garantizó los derechos de las grandes corporaciones a través de la institucionalización legal y la aceptación de la normativa creada en los espacios transnacionales (Banco Mundial, FMI, CIADI). Estas orientaciones contribuyeron a consolidar un modelo económico basado en la re-primarización de la economía, altamente dependiente de los mercados externos, al tiempo que profundizaron las bases del Estado patrimonialista, basado en una fuerte relación entre los gobiernos y los grupos económicos privados.

La segunda fase, según Svampa, se produjo en los años noventa, que estuvo basada los procesos de “acumulación por desposesión”¹⁷, proceso que ha producido nuevos giros y desplazamientos, colocando en el

16 La conflictualidad en los espacios rurales, que tiene como eje el control de los bienes naturales, se concentra en las provincias extrapampeanas, en aquellos lugares donde el campesinado y los pueblos originarios habían podido permanecer gracias a su lucha y resistencia, y gracias también a que eran requeridos por cadenas agroindustriales reguladas por el Estado, y orientadas mayormente al mercado interno (Domínguez, 2010:15).

17 Citando a Rosa Luxemburgo, Harvey (2004), señala el carácter dual del actual modelo de acumulación, que implica no solo reproducción ampliada del capital, sino también, la violencia, la rapiña y la depredación, entre otras cosas, de los bienes naturales. Harvey subraya que resulta desacertado considerar como “primitivo” u “originaria” este tipo de dinámica de acumulación, tal como lo concebía Marx, o como algo “exterior” al capitalismo, tal como lo pensaba Rosa Luxemburgo. La desposesión o despojo no sólo ocupa un lugar importante en la dinámica de acumulación del capital, hoy extendida a la mercantilización y depredación de los llamados bienes naturales, sino que parece haber desplazado en centralidad la dinámica ligada a la reproducción ampliada del capital. Así, la desposesión incluye “la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad –común, colectiva, estatal, etc.– en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la

centro de disputa la cuestión del territorio y el ambiente. En esta línea, la nueva etapa también aparece asociada a nuevos mecanismos de desposesión, como la biopiratería o la apropiación de formas culturales y cultivos tradicionales pertenecientes a los pueblos indígenas y campesinos. La autora establece una línea de continuidad con la actualidad, en la que se expresa una demanda cada vez mayor de los países desarrollados hacia los países dependientes, en términos de materias primas o de bienes de consumo, lo que aparece reflejado no sólo en la generalización del modelo extractivo exportador, basados en la sobre-explotación de recursos naturales y en la expansión de las fronteras hacia territorios antes considerados como “improductivos”; en el lenguaje descarnado de Alan García (2007), “territorios ociosos”, que por ende, aparecen como “socialmente vaciables” (Svampa, 2011:184). Si bien los Estados han reconocido institucionalmente¹⁸ algunos derechos de los pueblos originarios que habitan sus territorios existen aún grandes brechas entre los reclamos indígenas, los derechos reconocidos y la interpretación-implementación de los mismos.

En Argentina, en 1985, por ley 23.302 fue creado el Instituto de Asuntos Indígenas (INAI), que incluía la participación indígena

en sus instituciones y abordaba los derechos indígenas en distintos ámbitos; en las provincias se crearon instituciones provinciales afines que colaboraban en la misma línea en cada región. Sin embargo, estas instituciones oficiales solían actuar en connivencia con los sectores hegemónicos, como en el caso de Hoktek T’oi¹⁹, que recibió un ofrecimiento de donación de una parcela muy inferior al territorio de uso común, sin consultar a la comunidad. El director del Instituto Provincial del Aborígen, en la provincia de Salta, procedió a informar lo que estaban dispuestos a donar los empresarios que ostentaban el título de propiedad desde 1979.

En 1991, Argentina sancionó la Ley 24.071 mediante la que adhiere al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), mediante el que asumió el compromiso internacional de respetar los derechos indígenas y en 1994 sancionó la Reforma Constitucional en donde incorpora el artículo 75, inciso 17, que reconoce la existencia étnica de los pueblos originarios anterior a la formación del Estado. A pesar de estos reconocimientos, las disputas y reivindicaciones reaparecieron continuamente en las distintas regiones del país. Estas no siempre por diferencias culturales, sino que “el conflicto siempre se construye por oposiciones

monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito. El estado, con su monopolio de la violencia y sus definiciones de legalidad, juega un rol crucial al respaldar y promover estos procesos”.

18 “La Constitución Argentina de 1994 reconoce en su Artículo 75 derechos apoyados en el concepto de la preexistencia étnica, es decir, el reconocimiento de la existencia antes de la del propio Estado. La Constitución de Colombia de 1991, que fue considerada ‘indigenista’, reconoce amplios derechos a los pueblos indígenas (Semper, 2006). La Constitución brasileña de 1988 reconoce en su Artículo 68 la propiedad absoluta a los remanentes de ‘quilombos’ que estén ocupando sus tierras. La Constitución mexicana de 1917 fue menos clara sobre los derechos indígenas en general y, especialmente, de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Fue reformada en 2001, sin que los derechos territoriales fuesen reconocidos (López Bárcenas, 2002:127-128). Las dos Constituciones más ‘indigenistas’ del continente son la de Bolivia (2008) y la de Ecuador (2007), que reconocen la plurinacionalidad” (Secreto, 2011:121).

19 En 1989, el Director del Instituto Provincial del Aborígen, en la provincia de Salta, procedió a mensurar una donación en una parcela habitada históricamente por Hoktek T’oi, sin autorización de la comunidad. Esta donación de 27 hectáreas resultaba insuficiente para desarrollar la forma de vida de dicha comunidad, además sería otorgada por el propietario privado de dichas tierras, que había adquirido la propiedad en 1979. Para ampliar información consultar: <http://wrm.org.uy/oldsite/paises/Argentina/wichi.html>

estructurales, es decir por intereses como el acceso a la tierra, a las riquezas, al poder, a la educación etc., etc. Las diferencias culturales no producen necesariamente conflictos étnicos, pero se puede aducir que son esas diferencias las que provocan el conflicto ya que, la mayoría de ellas, se van construyendo por autoreferencia y por adscripción desde el otro en conflicto” (Bechis, 2005). Por este motivo, encontramos que las reivindicaciones territoriales reaparecieron con fuerza en el último período, en las que los pueblos o comunidades reclamaban títulos colectivos sobre espacios que habían sido incorporados como tierras fiscales (como en el caso de Lhaka Honhat), privadas o como parques nacionales (Carrasco y Briones, 1996).

En la última década, los procesos de reprimarización de la economía, la expansión del modelo extractivo exportador y el avance agrícola sobre territorios “marginales” se profundizaron, dado que -a pesar de las políticas neopopulistas- el sistema de acumulación vigente continuó dependiendo y orientado hacia el mercado hegemónico internacional. Frente a esto, aumentó el nivel de conflictualidad territorial (Domínguez, 2010). Como contrapartida, el gobierno sancionó una serie de leyes destinadas a regularizar la situación territorial y ambiental.

En 2006, se sancionó la Ley de Relevamiento Territorial²⁰ que suspendía los desplazamientos y juicios de desalojo de poblaciones originarias y reglamentaba la mensura de las tierras habitadas. Sin em-

bargo, este relevamiento técnico-catastral resultó prorrogado en dos oportunidades y aún no se ha resuelto, dado que los requerimientos para llevarlo a cabo implican el ingreso en la burocracia estatal (obtención de personería jurídica, cumplimentar formularios, relevamientos, encuestas, presentación y aprobación), cuestiones que dificultosamente pueden realizar las comunidades por voluntad propia y sin una capacitación o acompañamiento oficial. Además, la forma en que se realizan las mensuras se limitó a las parcelas disponibles como parte de exmisiones religiosas o tierras fiscales (de acuerdo con los límites de las propiedades privadas) y no tanto en proporción a los usos de los bienes comunes o a la propiedad de usufructo entre varias comunidades²¹.

Otra legislación que intentaba colaborar con la regulación del avance agrícola fue la Ley de Bosques Nativos²², a través de la que se dividían las regiones comprometidas en tres colores: verde, para los espacios de posible intervención; amarillo, de leve intervención, con autorización específica de las tareas de reforestación; rojo para los espacios de conservación. Esto quedó supeditado a los pedidos de re-categorización que realizaban los empresarios sobre la propiedad que necesitaban explotar, lo que fue acompañado de la omisión de estudios oficiales de impacto ambiental y social en cada caso²³.

De esta manera, se produce una tensión entre los derechos reclamados u otorgados por una parte y los intereses generados por

20 Ley 26.160/06 de Emergencia en Materia de Posesión y Propiedad de las Tierras que tradicionalmente ocupan las Comunidades Indígenas originarias del país.

21 Algunos testimonios pueden encontrarse en “Tierra Wichí: sin el monte no somos nada”, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=5ea2jxcyCYU>

22 Ley 26331/07, de Presupuestos mínimos de protección ambiental de los bosques nativos.

23 Pueden escucharse algunos testimonios en “Tierra Wichí 2”, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=adgXBfpw7HM>

el modelo de acumulación, que considera los territorios regionales como recursos a ser explotados o extraídos, que piensa los bosques como lugares improductivos posibles de ser “pampeanizados” para la sojización o la producción de otros *commodities*. Lejos de esto, las regiones pobladas por comunidades indígenas, como parcelas rurales, reductos o extensiones de bosque, de selva, de yunga o sectores de la cordillera, contienen los bienes comunes de la naturaleza que garantizan la producción y reproducción de sus diversas formas de vida, que no sólo son el sustento de su cultura, sino también -en gran medida- el sustento de la diversidad de nuestro país.

3.2 Las reivindicaciones en el ámbito urbano:

Una parte importante de la población indígena de nuestro territorio fue históricamente y es actualmente desplazada desde la zona rural a la urbana, por expropiación de territorios, cercamientos, persecuciones o por la necesidad de sobrevivir y buscar el bienestar, educación y trabajo para las futuras generaciones. Algunas familias que migraron a la ciudad ya llevan varias generaciones en el ámbito urbano, lo que implica la convivencia con personas no indígenas, el contacto con sistemas de educación homogeneizadores y de salud occidental, no tradicional. Muchas familias se adaptan a la vida en la ciudad y progresivamente abandonan algunas de sus costumbres o las reeditan en el nuevo contexto; también existen familias que en el hogar educan a sus hijos de acuerdo pautas culturales originarias.

Rodolfo Stavenhagen hace referencia a esto y se pregunta “si la identidad cultural puede sobrevivir en un medio desterritorializado, es decir, en asentamientos dispersos y centros urbanos donde los migrantes indígenas viven mezclados con poblaciones que no lo son” (2007:32). El autor aclara que la respuesta a esa pregunta depende de las circunstancias particulares y de la definición concreta de la identidad indígena que se adopta en cada caso; sin embargo, responde que “puede decirse que en la medida en que los derechos culturales son universales, no están sujetos a ninguna clase de restricción territorial. El derecho de cualquier persona o grupo de personas a preservar, practicar y desarrollar su propia cultura no depende de la territorialidad, sino que está relacionado con la propia identificación” (2007:33). En este sentido, consideramos que las reivindicaciones de las agrupaciones urbanas tienen la misma fuerza que las reivindicaciones rurales, en tanto son producidas por grupos de identificación que se autodefinen como indígenas y que tienen derecho a elegir y promover su cultura, más allá o a pesar de haber sufrido desarraigo.

Pensar que los grupos indígenas urbanos son “menos indígenas”, equivale a pensar a la cultura como algo que puede ser “más puro” o “menos puro”, en donde, generalmente en el pasado, en algún punto en el tiempo esa cultura llegó a su forma “pura”, para los pueblos indígenas esto “sería” antes de la colonización y en el territorio denominado “originario”. Sin embargo, durante la historia americana los grupos humanos que poblaron el territorio fueron cambiando su cultura, su localización, su relación con el

entorno; entonces, no podemos precisar en qué punto una cultura es la “originaria”. Los cambios a lo largo de la historia están relacionados con la dinámica interna de la propia cultura y con el contacto con otras culturas indígenas y no indígenas, también con los cambios en el entorno y sus estrategias de adaptación y apropiación. Por lo tanto, los cambios ocurridos en el ámbito urbano pueden ser interpretados como parte de los procesos históricos que ocurren en todos los grupos humanos de las diversas culturas²⁴.

Respecto a la situación de los pueblos indígenas en la ciudad, la lucha contra la discriminación suele estar presente en todos los reclamos. Esto se produce en distintos ámbitos, que no podemos abarcar en la presente publicación, para el presente cuadernillo sólo nos abocamos al ámbito de la educación. Stavenhagen (2007:102), plantea que “en América Latina hay 25 millones de mujeres indígenas, que componen el sector de la población con menos oportunidades de acceso al trabajo, a la tierra, la educación, la salud y la justicia. Desde temprana edad, las niñas dedican al menos cinco horas diarias a las áreas domésticas y la mayor parte pisa la escuela por primera vez a los 10 años”. El autor también agrega que “existen también evidencias de diversas formas de discriminación contra niños y niñas indígenas en las escuelas, sobre todo cuando conviven con población no indígena, y especialmente en centros urbanos donde inmigrantes indígenas recientes tienen condiciones de vida precarias... quienes desde el inicio se encuentran estigmatizados” (2007:102). En este sentido, es importante la reflexión sobre las prácticas

áulicas, tanto sobre la convivencia entre niños y niñas, como sobre el trabajo docentes y la perspectiva pedagógica, dado que “la principal forma de discriminación en materia de educación ha sido la tendencia de usar la escuela como un instrumento privilegiado para promover la asimilación de los pueblos indígenas al modelo cultural de la mayoría o de la sociedad dominante (2007:103). La educación intercultural apunta a reflexionar sobre la propia identidad, en tanto pertenecemos a una sociedad plural, que no puede ser negada e invisibilizada sin violar los derechos de distintos grupos de personas. En este sentido, es importante pensarnos dentro de esa sociedad y pensar nuestra cultura como una más de las tantas que existen en Latinoamérica y en el mundo, sin suponer que una cultura o grupo social es mejor que otro.

La pluralidad reaparece en cada región del país, dado que los propios grupos identitarios se constituyeron en actores políticos que reclaman su reconocimiento (Bellier, 2011), más allá de los mecanismos políticos-económicos-sociales que aún no logran reconocerla plenamente y pensarla como parte de la identidad colectiva del país. Esto implicaría problematizar nuestro entorno, ponerlo en cuestión y reflexionar sobre nuestra propia identidad.

Reconocer la diversidad de nuestro país y nuestra Latinoamérica implica asumir un compromiso con una sociedad pluralista. Bartolomé alerta sobre las limitaciones del término “pueblos indígenas”, dado que “referirnos a la población indígena de América Latina como un conjunto constituye una abierta contradicción con la realidad, a la

24 Sobre procesos de etnogénesis se puede consultar a Guillaume Boccara (2002).

vez que plantea un desafío complejo para la reflexión social contemporánea... Dicha homogeneización supone perder de vista las tradiciones culturales propias de cazadores-recolectores, horticultores tropicales o agricultores plenos, buena parte de estos últimos ahora articulados a los sistemas mercantiles regionales o mundiales (v.g. cafetaleros, cañeros, etc.). A esta diversidad de orígenes, se le deben sumar, en la actualidad, los crecientes contingentes de indígenas ur-

banos, obreros, artesanos, comerciantes o empleados y a la todavía incipiente, pero ya sensible, presencia de personas que poseen grados de enseñanza media, así como profesionales universitarios” (2010:11). Por lo que es necesario explorar la realidad de cada región para poder dar cuenta de la diversidad de nuestros pueblos y promover la educación intercultural como parte inalienable de esta sociedad pluralista.

B- EL TERRITORIO Y LA NATURALEZA

La cuestión territorial no es sólo la cuestión de la “tierra”, como un objeto o espacio aislado de su contexto y de los grupos sociales que la habitan. Entendemos al espacio como una configuración territorial que tiene una existencia relacional, en donde lo material y lo social, los objetos y las acciones, son conjuntos interconectados, indisociables para el estudio de los procesos histórico-territoriales (Milton Santos, 1997). En este contexto, el territorio es comprendido de distintas maneras por los grupos que lo habitan y esto constituye distintas territorialidades.

En el mismo sentido, la noción de naturaleza puede ser entendida de distintas maneras de acuerdo con la concepción ontológica; es decir, de acuerdo con la forma de concebir o entender lo no-humano por parte de los distintos grupos humanos. El pensamiento moderno entiende a la naturaleza en oposición a las obras humanas; sin embargo, existen otras culturas en donde las rela-

ciones entre no-humano y humano tienen continuidad en un régimen de sociabilidad idéntica (Descola, 2002). De esta manera, nos separamos del dualismo que opone lo humano a lo natural; en cambio, interpretamos a la naturaleza como algo con identidad propia y a sus frutos como “bienes comunes” compartidos por humanos y no-humanos.

A continuación, presentamos una selección de textos que desarrollan estos conceptos y que colaboran en la comprensión de los procesos socioculturales e históricos presentados anteriormente. Además, la selección permitirá una mejor interpretación de los materiales que compartimos en la “carpetita de recursos” que se encuentra más adelante.

1. Territorio y territorialidades.

De forma sintética, los conceptos de territorio y territorialidad son abordados por Verónica Secreto (2011:120), que plantea

que “en las Américas, la gran diversidad sociocultural (indígenas, cimarrones, canoeros, pescadores, extractivistas, etc.) es acompañada de una serie paralela de diferentes usos del suelo. El reconocimiento de estas realidades por parte del Estado no implicaría necesariamente la redistribución de la tierra, sino el reconocimiento del derecho de estas comunidades a sus territorios. Entendiendo la territorialidad en su dimensión de “construcción” como “el esfuerzo colectivo de un grupo social por ocupar, usar,

controlar e identificarse con una parte específica de su entorno biofísico, por lo que es en su ‘territorio’”. Sin embargo, estos conceptos son fundamentales al momento de analizar la situación de los pueblos indígenas en Latinoamérica; por lo que proponemos su profundización a través de la lectura y síntesis de un artículo de Miguel Alberto Bartolomé, antropólogo argentino radicado en México, miembro del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca, México.

Bartolomé, M. A. (2010) “Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina”, en RUNA XXXI, (1), pp 9-29, FFyL - UBA - ISSN 0325-1217

CONCEPTO DE TERRITORIO Y TERRITORIALIDADES (Bartolomé, 2010:18-25)

“Para hablar de los territorios, comenzaré por asentar que la vivencia humana de los espacios es diferente a las conceptualizaciones propuestas por la geografía económica o la política. Para los estados contemporáneos sus territorios son concebidos como ámbitos donde desarrollar una hegemonía y un control político sobre los pobladores, son entonces esencialmente espacios para ejercer un dominio. Desde el punto de vista economicista la tierra ha sido degradada al considerarla sólo como un “medio de producción”, al igual que la flora, la fauna, las aguas y los productos del subsuelo que son percibidos exclusivamente como recursos. Pero para sus habitantes, los espacios de un mismo Estado tienen distintas calificaciones; los espacios vividos son diferentes a los tan sólo conocidos o transitados.

El lugar del nacimiento y de la crianza, los caminos muy recorridos, los ámbitos de residencia y de trabajo o el lugar donde están enterrados los familiares muertos, poseen una carga emocional derivada de la vinculación afectiva de los seres humanos con su medio circundante. Se trata pues de un espacio polimorfo, cargado de significaciones que no son necesariamente compartidas por todos los ciudadanos de un Estado, sino básicamente por los que residen en una determinada área. Y si lo anterior es un principio válido para la población en general y para los campesinos en particular, aún más significativo se hace en el caso de los Pueblos Originarios, para los cuales la relación con la tierra se desarrolla en base a lógicas simbólicas que los estados y sus poblaciones difícilmente compartan. A pesar de las múltiples diferencias en este aspecto, se pueden precisar ciertos principios compartidos por los pueblos nativos, que permiten una aproximación posible a sus diversas formas culturales de

relación con los ámbitos territoriales, básicamente debida a la intimidad derivada de la condición campesina y, cada vez menos, de la de cazadores y recolectores (...).

Hace algunos años, en la isla de Ustupu, Comarca de Kuna Yala, región indígena autónoma formalmente perteneciente al estado panameño, escuchamos a un Saila, dirigente político-religioso, proponer a la Asamblea comunitaria la siguiente reflexión: ‘...Los mineros quieren sacar los mejores órganos de la Madre Tierra. ¿Qué va a ser de nosotros cuando la Gran Madre Duma se seque?. Las minas secarán a mis hermanos árboles, a mis hermanos montes, a mis hermanos ríos...’ (Bartolomé y Barabas, 1998:19). La profanación de la tierra era vivida como una agresión a la comunidad integrada por la sociedad y su medio ambiente, con el que se mantiene una relación no sólo productiva sino también vital y afectiva, expresada a través de la metáfora del parentesco. La intensa afectividad que tipifica este tipo de relaciones se manifiesta en la frecuente sacralización de los ámbitos vitales. Aunque no todos utilicen el rico lenguaje metafórico al que recurren los especialistas kunas, la veneración del territorio es una constante para las sociedades nativas. Los territorios étnicos son sacralizados como resultado de los intercambios transaccionales que los hombres y las deidades locales han mantenido durante siglos (...).

Para los pueblos de tradición cazadora de las llanuras del Gran Chaco que abarca partes de Bolivia, Argentina y Paraguay, los de la cuenca amazónica y los de algunas áreas marginales de las tierras bajas de América del Sur, el territorio no es delimitado, pero tampoco es indefinido. El nomadismo no es una actividad errática, sino que está sujeto a un recurrente ciclo temporal estacional en el que se transitan grandes superficies, pero que con frecuencia son vueltos a visitar de acuerdo a la disposición estacional de la caza, la pesca o de los productos de recolección. Así que sus dilatados territorios de caza y recolección no pueden ser transformados en acotados ámbitos agrícolas, sin alterar las propias nociones del espacio. En las tradiciones cazadoras, extraordinariamente adaptadas y dependientes de un medio ambiente específico, aún más que en el caso de las agricultoras, se desarrolla una noción de relación y apropiación territorial difícilmente reductible a la lógica productiva de la economía contemporánea. Me atrevería a sugerir que la tierra es un “espacio-tiempo” relativamente provisorio, marcado por un tipo de actividad humana que no requiere poseerlo sino utilizar sus productos y habitantes no-humanos, aunque esa relación genere una gran intensidad afectiva, ya que en el ciclo estacional se mata pero también se ama, se nace y se muere, de manera que el ámbito global de circulación está marcado por los eventos vitales por los que atraviesan los grupos itinerantes. Hay entonces una memoria del lugar en el tiempo que es lo que lo define como un ámbito de relación.

El hecho es que son formas de vida con poco espacio y posibilidades actuales, aunque ha sido la estrategia productiva que durante cientos de miles de años permitió la existencia humana. Muchos de estos pueblos supervivientes se han convertido ahora en

errantes cazadores de jornales y subempleados en establecimientos criollos. Se trata de tradiciones con distintos tipos de articulación ecológica con medios ambientes altamente diferenciados y con diversas perspectivas ideológicas referidas a la relación con su ámbito vital. Sin embargo, en todas ellas parece evidenciarse un componente central en su relación con el medio, se trata de una convivencia y no de un dominio, de una pertenencia más que de un control, esto es un estilo y una ética cultural que implica el desarrollo de transacciones equilibradas con la naturaleza. Y esto no supone la reiteración de ningún adocenado discurso ecologista, ni mucho menos la apología del “buen salvaje integrado a la naturaleza”, sino la expresión de lógicas culturales cuya economía política no se basa en la destrucción sino en la reproducción de sus medios de subsistencia. Cuando un cazador no mata a una hembra de venado preñada, para no recibir la sanción mítica del Señor de los Animales, está recurriendo a un sistema simbólico normativo que regula la caza y que le posibilitará la reproducción de un recurso crucial. Es decir, que estamos hablando de cierto tipo específico de racionalidad económica y no de idealizadas construcciones ideológicas sin referentes materiales (...).

Creo que estas argumentaciones demuestran que los territorios indígenas no pueden ser tratados, en los procesos de desplazamiento obligado, desde un punto de vista estrictamente agrario, criterio que ha prevalecido en América Latina cuando se han tratado de restituir determinadas superficies por superficies similares. Las tierras no son equivalentes, aunque sean de la misma calidad y es por ello lo traumático de la suplantación. Independientemente de su aceptación formal por las distintas legislaciones estatales, es fundamental aceptar y valorar entonces el concepto de territorio étnico, que supera y engloba al de propiedad colectiva. Estas propuestas suelen contradecir perspectivas internalizadas por la cultura jurídica, que se orienta hacia los derechos del individuo y no de las colectividades diferenciadas. Por otra parte, la suscripción formal del Convenio 169 de la OIT (1989) y otros instrumentos internacionales, suelen confrontarse con el “techo” legal que marcan las constituciones locales. Así, hablar de Pueblos o Derechos Territoriales, pareciera atentar contra los conceptos jurídicos acuñados de larga data y que han servido como marco para la construcción de los estados-nacionales contemporáneos, sin aceptar que son construcciones históricas, contingentes y por lo tanto variables. Por otra parte, la aplicación de las nuevas legislaciones que reconocen los derechos indígenas, tiende a confrontarse con los intereses económicos, culturales y políticos de grupos de interés regionales que ven afectadas sus esferas de influencia. La relación entre indígenas e industrias extractivas supone la creación de un sistema articulador específico, el que pasa a vincular –a partir de ese momento– a los actores sociales confrontados. Se trata entonces del desarrollo de un nuevo sistema interétnico regional, cuyas líneas de acción serán, con seguridad, diferentes a las que preexistían, aunque puedan seguir el modelo imperante a nivel nacional. Sean cuales hayan sido los mecanismos articuladores previos entre

los subsistemas, a partir del inicio de una obra de infraestructura se inicia una nueva dinámica en las relaciones interétnicas. Dicha dinámica suele aparecer, en todos los casos, signada por un incremento en las mediaciones, es decir en aquellas estrategias tendientes a hacer más fluida la comunicación intercultural, ya que se necesita informar y convencer a los afectados, de las razones por las cuales deben aceptar las obras. Ello supone la necesidad de llevar a cabo una multitud de negociaciones, incluyendo las referentes a las indemnizaciones, lo que significa una redimensionalización de los mecanismos articulatorios, en un intento por hacer más eficiente la manipulación social. Aunque lo anterior representa una necesidad del sistema, por lo general no se logra en razón, precisamente, de la distancia cultural que separa a sus protagonistas (...).

Dentro del campo de las relaciones interculturales la confrontación de las industrias extractivas, como la petrolera, con las sociedades indígenas representan uno de los casos más dramáticos de la expansión del sistema-mundo sobre la más vulnerable población de América Latina. Constituyen, asimismo, un caso exponencial de relaciones interétnicas asimétricas, en el cual un grupo cultural y étnicamente diferenciado de otro, impone a éste su lógica cultural y productiva en forma compulsiva. Más allá de los conflictos sociales que suscitan, especialmente críticos por la diferencia de las posiciones de poder de sus protagonistas, importa también destacar el hecho de que entran en confrontación dos maneras radicalmente opuestas de relacionarse con el medio ambiente: una que implica convivencia y la otra transformación.¹¹ Suponen, asimismo, un despojo territorial efectuado sobre población es que tienen derechos previos a los de los estados-nacionales contemporáneos, pero que no tienen capacidad para competir con ellos.

2. La concepción ontológica de la naturaleza.

Héctor Alimonda, define a Latinoamérica empezando por lo que denomina su marca de origen: el trauma catastrófico -aunque no determinante ni fatal- de la conquista y la integración en posición subordinada, colonial, en el sistema internacional, como reverso necesario y oculto de la modernidad (2011:21). A partir de esta marca de origen, Alimonda destaca la “persistente colonialidad que afecta a la naturaleza latinoamericana”, en tanto que aparece ante el pensamiento hegemónico global y ante las elites dominantes de la región como un espacio subalterno, que

puede ser explotado, arrasado, reconfigurado, según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes. Sin embargo, así como es persistente la colonialidad de la naturaleza, también son permanentes las luchas de los distintos grupos socio-culturales afectados. Con la intención de explicar las ideas que fundamentan estos procesos de colonización y resistencia, a continuación, aportamos algunos fragmentos del capítulo “La antropología y la cuestión de la naturaleza” de Philippe Descola, Director de estudios de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y miembro del Laboratorio de Antropología Social del Colegio de Francia.

Descola, P. (2002) "La antropología y la cuestión de la naturaleza", en Palacio, G. y A. Ulloa (Eds.), *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*, Universidad Nacional de Colombia-sede Leticia/Instituto Amazónico de Investigaciones Amani/Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Colciencias, pp. 155-171.

La noción de naturaleza se ha ido precisando poco a poco, para alcanzar, con la revolución mecánica del siglo XVII, el dualismo de la era moderna. Es en esta época que la naturaleza accede a una existencia de dominio ontológico autónomo como un campo de sondeo y experimentación; como un objeto para ser explotado y mejorado...

En la práctica de las ciencias, así como en nuestra experiencia cotidiana del mundo, tenemos tendencia a dar esa singularidad [la dualidad naturaleza/sociedad] por sentada y a proyectar en otras sociedades las propiedades precisas que le atribuimos, a pesar de que numerosos pueblos incluso en la actualidad, no comparten de ninguna manera esta cosmología que nos es propia. Entonces, ¿es legítimo dar cuenta de su visión del mundo utilizando una dicotomía que no tiene sentido para ellos?

Esta pregunta se me presentó a raíz de una experiencia etnográfica con los indígenas achuar de la Amazonia ecuatoriana. Para esta sociedad de cazadores y horticultores forestales, muchos de los seres que nosotros llamamos naturales, como las plantas cultivadas y la mayoría de los animales, están dotados de atributos idénticos a los de los humanos. Estos atributos se resumen por un predicado particular que es la posesión de un alma. Tiene que entenderse por esto la facultad que ordena ciertos no humanos entre las "personas" en la medida que les asegura la conciencia reflexiva y la intencionalidad, que las hace capaces de experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus pares como con los miembros de otras especies, entre ellas los hombres. Esta comunicación, que no pasa por el lenguaje, se hace posible por la aptitud reconocida al alma para vehicular sin mediación sonora pensamientos y deseos hacia el alma de un destinatario, modificando de esta manera, a veces bajo el desconocimiento de éste, su estado de espíritu y su comportamiento. Los humanos disponen para este efecto de una vasta gama de encantamientos mágicos, gracias a los cuales pueden reaccionar a distancia sobre sus congéneres, así como también sobre las plantas y los animales, espíritus y ciertos artefactos...

Decir que los no-humanos son tratados como personas, como compañeros sociales, implica que se va a establecer con ellos relaciones que están ellas mismas gobernadas por esquemas sociales. Y estos esquemas parecen prestados de los registros de relaciones que son primitivamente de los humanos y que en varias culturas se expresan en el lenguaje del parentesco. Entre los achuar, como se ha visto, las relaciones con las plantas cultivadas se conciben sobre la base del modelo de la consanguinidad, mientras que las relaciones con respecto a la caza son concebidas sobre el modelo del paren-

tesco por alianza. En otras sociedades, las relaciones con los no-humanos pueden ser representadas como relaciones de mayorazgo, de trueque entre compañeros de intercambio, de hostilidad codificada, de amistad ritual o de autoridad como aquella que ejerce un jefe de linaje...

...en el pensamiento moderno la naturaleza no tiene sentido sino en oposición a las obras humanas, que en este caso se escoge denominar cultura, sociedad o historia. Una cosmología donde la mayoría de las plantas y de los animales están incluidos en una comunidad de personas que comparten todas o algunas de las facultades, comportamientos y códigos morales ordinariamente atribuidos a los hombres, no responde, de ninguna manera, a los criterios de un tipo de oposición como esta. Todas las sociedades admiten la existencia de pequeños trozos de naturaleza, si se puede decir, pero sólo en el moderno Occidente se da a la oposición entre naturaleza y sociedad, una función rectora dentro de su cosmología. Para escapar al etnocentrismo de esta dicotomía, parece preferible plegarse hacia una distinción menos cargada de implicaciones filosóficas, morales y epistemológicas; aquellas entre humanos y no-humanos...

Es ilusorio pensar que pudiéramos inspirarnos directamente de las concepciones de la relación con los no-humanos todavía presentes en ciertas partes del planeta, como fuentes para modificar nuestra propia forma de relacionarnos con la naturaleza. Ya que ninguna experiencia histórica puede transponerse, vale la pena preguntarse cómo, en el marco del pensamiento dualista que se volvió el nuestro desde hace varios siglos, se pueden retomar concepciones que hacen de las plantas y animales personas dotadas de alma y vida social...

Haciendo de la naturaleza un objeto cuyo control no estará más tiempo asegurado por el capitalismo predatorio de antaño sino por las técnicas racionales de gestión de recursos propios al manejo moderno, los movimientos de protección de la naturaleza no cuestionan los fundamentos de la cosmología occidental; al contrario, contribuyen a reforzar el dualismo ontológico típico de la ideología moderna. La naturaleza se ha venido convirtiendo en un recurso raro cuyo costo de renovación debe incluirse en los cálculos económicos. En cuanto a la disminución de la biodiversidad, aparece como una amenaza de empobrecimiento de los almacenamientos genéticos de cultígenos o de especies salvajes susceptibles de ser utilizadas por el hombre, en vez de aparecer empobreciendo la diversidad del mundo...

¿Qué lugar asignarle a la noción de ambiente en una perspectiva de este tipo? esta resulta una noción problemática, ya que puede ser entendida, por lo menos, en dos sentidos diferentes. Se trata primero de un eufemismo, una expresión neutra, que permite en la práctica evitar las connotaciones dualistas y manifiestas que el término de naturaleza evoca. No obstante, el dualismo no desaparece, ya que sus fundamentos no se pueden alcanzar por una substitución de semántica, aunque sí parezcan atenuados... A la vez esto trae consigo una dimensión filosófica que Merleau-Ponty hace

explícita... cuando comenta...: «Es una realidad intermediaria entre el mundo tal y como este existe para un observador absoluto y un dominio puramente subjetivo»... habla de cuerpos asociados para designar todo aquello que, humano y no-humanos confundidos, prolonga mi cuerpo y lo anima, lo hace reaccionar y lo encarna. Es la naturaleza de estas asociaciones con el ambiente lo que me interesa, ... para comprender cómo... han sido pensadas y definidas por los hombres de diferentes épocas y lugares.

The background is a watercolor-style illustration in shades of orange and yellow. It features a faint, artistic rendering of a human face, with the eyes and nose visible. The paint is splattered and blended, creating a textured, ethereal effect.

LA CULTURA EN SUS DIFERENTES ASPECTOS

Por María Belén Bertoni

LA CULTURA EN SUS DIFERENTES ASPECTOS

1. Introducción

A lo largo de este apartado iremos recorriendo juntos una serie de conceptos que nos permitirán pensar las relaciones sociales en términos de un enfoque preciso y complejo: el de la diversidad cultural. Nos proponemos revisar los presupuestos que tenemos sobre el concepto de cultura, la idea de diversidad cultural y nuestras miradas de las relaciones interculturales.

Todos tenemos supuestos y saberes previos sobre esta gran temática, tan común, no solo en los diseños curriculares contemporáneos sino también en propuestas políticas, discursos mediáticos y en nuestra vida cotidiana. Diariamente nos cruzamos con las siguientes representaciones:

- La cultura es un sistema de costumbres
- La cultura es un sistema de costumbres
- La cultura se encuentra en los teatros
- Hay personas que tienen más cultura, son más cultos que otros

- Existen diferentes culturas

Estos supuestos delimitan nuestras prácticas pedagógicas y nuestras intervenciones áulicas, por ello, la propuesta inicial de este apartado es invitarlos a que juntos/as reflexionemos sobre lo ya sabido, lo naturalizado.

En un primer momento, nos proponemos recorrer y desandar el concepto de cultura, revisando los discursos predominantes en nuestra sociedad. Iniciaremos un camino de desnaturalización de estas nociones, al replantearlas, reflexionarlas y complejizarlas. Para así, construir otras conceptualizaciones que nos permitan repensar las relaciones educativas y poder visualizar otras prácticas, tal vez más críticas, tal vez, más democráticas y creativas.

Luego de realizar este “paso atrás” para mirar nuestras concepciones sobre la cultura desde una “mirada de marciano” (Bonaparte, 1999) y entender nuestras prácticas culturales como sociales e históricas, incorporaremos la mirada de la desigualdad, las relaciones de poder y la construcción de hegemonía. Es decir, nos permitiremos pensar que no todos tenemos el mismo poder para actuar, decir o proponer imaginarios socia-

les y culturales que guíen nuestras prácticas culturales. Por ello, vamos a hablar de hegemonía, subaturnidad y resistencia.

Sin plantear tantas respuestas como preguntas: ¿De quiénes son las voces que más se escuchan? ¿Quién se encuentra representado en los medios masivos de comunicación? ¿Quiénes están en nuestros libros de texto y en nuestras ejemplificaciones pedagógicas? Son preguntas que esperamos, a lo largo de este recorrido, nos realicemos antes de cada planificación didáctica.

A partir de las preguntas antes propuestas, y otras que ustedes seguramente irán reflexionando, algunas veces en silencio, otras compartiendo con estudiantes, colegas o familiares, llegaremos a pensarnos desde el concepto de colonización cultural, revisando así, desde qué significados vivimos nuestra vida cotidiana en el aula y a quiénes dejamos fuera, valoramos negativamente o subvaloramos. Estas reflexiones van a ir de la mano de otros conceptos como el de nación, etnia, género, migración. Y otros como la discriminación y el racismo.

Un autor conocido en el área de la comunicación intercultural, Sergio Caggiano, se pregunta ¿Quién entra en el crisol de razas? Animándonos a pensar sobre nuestra historia como Estado nación, constituido sobre la base de migraciones, pero con una mirada europeizante que negó y estigmatizó las alteridades culturales que se salieran del ideal europeo. Este *crisol de razas* se compuso por una hibridación de algunos pocos donde la mayoría no se encuentra representada. La propuesta es proponer creativamente intervenciones que nos animen a pensarnos desde un nos-otros que enriquezca en la diversidad

cultural que somos y que gratamente nos convoca en nuestras aulas cotidianamente.

2. ¿Qué es la cultura?

a. De naturalizaciones y presupuestos

En nuestro **sentido común** asociamos a la cultura con un conjunto de conocimientos elevados que sólo poseen determinadas personas: las personas “cultas”. A veces, inclusive, se la adjudica a un sector social, un modo de vida que incluye la instrucción académica, la visita a museos, la posesión de una amplia biblioteca en el living de la casa, etcétera.

Si se maneja esta idea de cultura, como si fuera un conjunto de conocimientos, creencias y modos de vida estáticos que se tienen o no se tienen, que se pueden acumular, se termina diferenciando entre “hombre culto” y “hombre inculto” según quien tenga acceso a esa cultura “elevada y pura”.

Esta idea de cultura implica un **juicio de valor** positivo hacia esas personas “cultas” y una discriminación hacia aquellas consideradas “incultas”; se apoya en la idea de que esa “cultura” (ese supuesto conjunto de creencias y modos de vida elevados) son mejores que otros. Y los denominamos “civilizados”.

Si realizáramos una encuesta sencilla en nuestros hogares, en la calle o en la escuela misma en la que trabajamos, sobre ¿qué es la cultura? Posiblemente surgirán una serie de **presupuestos compartidos socialmente** por nosotros, como los planteados en la introducción:

- *Conjunto de tradiciones que caracterizan a un pueblo*

- *Lenguaje y costumbres compartidas por un grupo social*
- *Nosotros tenemos una cultura diferente a la de ellos.*
- *Es un grupo de personas en un territorio*
- *La cultura marca la civilización de un pueblo.*
- *Hay personas cultas, otras incultas.*
- *Algunas de estas respuestas aparecen representadas pero también disputadas en la siguiente historieta:*
- *La cultura se encuentra en teatros, bibliotecas, cines, escuelas.*



Sin embargo, debemos señalar que la pregunta ya es tramposa porque presupone una definición y toda definición implica una respuesta cerrada, fija, acabada. Y por otro lado, porque al preguntar ¿qué es la cultura? se le da una entidad, como algo aparte de los sujetos y sujetas sociales, de las personas concretas, de carne y hueso que hacen a la cultura, que la modifican y que la cuestionan en sus discursos y en sus prácticas. Además, con el artículo *la*, estamos proponiendo que hay una única cultura por grupo social y que cada grupo se encuentra dentro de esa cultura.

La pregunta que dispara el comienzo de esta reflexión (¿Qué es la cultura?) puede, inicialmente, no causarnos incomodidad aunque esté formulada erróneamente. Esto tiene que ver con qué es lo que fuimos naturalizando sobre el concepto de cultura y que marca nuestros juicios de valor. Como no es fácil, nos animaremos a decir que es casi imposible, definir qué es la cultura, siguiendo algunas reflexiones de Díaz de Rada (2010) vamos comenzar por definir lo que no es y así dialógicamente podemos ir pensando lo que sí es:

b. Configuraciones culturales: perspectiva histórica y relacional

La cultura no son las personas pero si está hecha por las personas en su vida cotidiana

La idea de que un grupo de personas es una cultura específica supondría que cada uno de nosotros/as reproducimos una cultura, la misma y de la misma manera, por ejemplo: la cultura argentina. Desconociendo que nosotros tenemos diferentes **representaciones** de lo que sería la *cultura argentina*, pero que además tenemos diferentes **posiciones** en esa **trama cultural**. Y por otro lado, no solo esas posiciones son cambiantes a lo largo del tiempo sino que también confluyen con otros aspectos de nuestra vida y que son parte de la trama cultural, por ejemplo, si somos mujeres, judías, católicas o ateas, si terminamos la escuela primaria, si nuestros padres migraron de algún país limítrofe, si vivimos en Bahía Blanca o en Jujuy, etc.

Al proponer que las personas hacen la cultura en la vida cotidiana, estamos pensando que lejos de “meternos en un cajón cultural” que nos define íntegramente, de una vez y

para siempre, la cultura no existe por fuera de las prácticas sociales, por fuera de nuestras acciones, de nuestras elecciones y de nuestros gustos. No es una entidad aparte a las personas. Por lo tanto: **no son las culturas las que se interrelacionan sino las personas**.

Aunque las configuraciones culturales si existen previamente a la construcción de nuestra **subjetividad**, por eso tendemos a naturalizar nuestras prácticas culturales y pensar que siempre existieron así como están y por ello las descontextualizamos y las despolitizamos.

Al pensar que la cultura está hecha de personas también recuperamos el dinamismo social que tiene la cultura. La cultura cambia a cada paso que cambian las prácticas sociales que nosotros realizamos. Realizar el breve ejercicio de completar el siguiente cuadro¹³ nos puede ayudar para pensar la construcción social de la normalidad:

	Natural	Antinatural
En la época de nuestros abuelos		
En la actualidad		

Este ejercicio, también nos ayuda a repensar nuestro criterio de **normalidad**, ayudándonos a relativizarlo, por contexto social y por momento histórico. Lo interesante es comprender qué **criterios de normalidad** -lo normal, lo deseable- delimitan nuestras prácticas pedagógicas para redefinir las estructuras excluyentes -anormal, indeseable- que las revisten. ¿Qué infancias pueden ser niños? ¿Quiénes menores? ¿Quiénes son nuestros alumnos? ¿Qué es la educación? ¿Qué es participar en educación?

¿Cómo definimos la relación familias-escuelas? ¿Cómo se define el cuidado infantil?

También podemos señalar **patrones culturales y horizontes de significatividad** que se comparten, estableciendo generalidades. Y son esos patrones los que van marcando el “**deber ser**”, “lo bueno”, “lo malo”, lo que nos va a producir vergüenza. Patrones que se pueden cuestionar y enriquecer porque justamente son **construcciones sociales** y no innatas al ser humano.

13 Extraído de Villanueva (2013)

La cultura no es un territorio, una nación, una lengua, una biología. Tampoco es algo que se posee.

La cultura no es un sitio del que procedemos, no es una identidad totalizante, no es algo que se encuentra determinado genéticamente ni tampoco es algo que podemos poseer, ya que no es un objeto, aunque sí puede estar materializada, con valores culturales asociados.

Cuando hablamos de “los otros” diferenciados de un “nosotros”, generalmente los ubicamos como culturalmente diferentes en tanto vienen de otro territorio o hablan otra lengua. Sin embargo, sería interesante repensar la globalización contemporánea, los movimientos poblacionales, que nos ayudan a replantearnos esta idea. Las personas en su movilidad recrean la cultura y sería muy difícil hoy en día pensar que a un territorio le corresponde un conjunto de costumbres. Recordemos que los Estados latinoamericanos se formaron en una **pluralidad cultural**

que se buscó o bien eliminar o bien asimilar a una idea de nación.

Más allá de las diferencias, **es importante que tomemos distancia de las imágenes totalizantes y esencializantes de cultura.** La mayoría de los/as autores/as concuerda en dos puntos:

- La “cultura” es un producto humano: nos diferencia a nosotros, los seres humanos, del resto de las especies animales.
- Asocia a la “cultura” con
 - ▶ un orden simbólico: la cultura está compuesta por un conjunto de símbolos que los individuos producen y reproducen.
 - ▶ un orden material: la cultura se materializa en las prácticas, en las formas de vestirnos, en las elecciones, en los gustos, en las restricciones, en los tabú

La cultura, entonces, sería aquello que nos diferencia del resto de los seres vivos, ya que es creada por el hombre y, a partir de que es creada, es reproducida por éstos.

¡Pero esta creación y reproducción no se da en un momento nada más!

La “cultura” está en movimiento, no se puede definir por un conjunto de requisitos que podamos enumerar fácilmente.

Aunque sí podemos hablar de Configuraciones Culturales: tramas de significación compartidas en una contextualidad radical: en un tiempo y espacio determinado, en el marco de relaciones sociales de poder y desigualdad, en las cuales se disputan esas tramas de significación.

Esto es, pensar una perspectiva histórica que nos permita entender la génesis de nuestros presupuestos culturales. Y por otro lado, una perspectiva relacional, entender la relación en la que se encuentran enmarcados. ¿Es decir, qué trama relacional los sustenta?

Esta reflexión nos permite plantear una idea que luego desarrollaremos: *vivimos en relaciones interculturales*

Cuando emitimos un juicio de valor sobre otras costumbres, otras creencias, otras formas de entender el arte, otros gustos musicales, etc., no tenemos que olvidarnos que siempre vamos a estar observando y juzgando desde una posición social determinada.

Ahora bien, esta actitud de juzgar otra cultura a partir de la propia no sólo se da entre sociedades diferentes, sino que sucede en el interior mismo de cada sociedad. Se llama, ETNOCENTRISMO

Si manejamos la definición de cultura que circula generalmente en el sentido común y entendemos la cultura como ese conjunto de costumbres, y creencias y modos de vida a los que solo se acceden después de un proceso de instrucción y educación, se comienza a dar dentro de una sociedad una diferenciación entre estilos de vida, *hábitos “correctos” o “superiores” y otros “incorrectos” o “inferiores”*. Estos modos de vida “correctos” no solo sirven a que el **orden vigente** se mantenga igual (con todas las desigualdades que este implica) sino que se convierte en el nuevo **parámetro de comparación** para evaluar los hábitos y creencias de otros sectores de la sociedad.

Los/as invitamos a reflexionar sobre el siguiente fragmento:

El extranjero podría preguntarnos: ¿por qué ustedes piensan que la única lengua posible es la de ustedes? ¿Por qué ustedes afirman que la única ropa posible es la de ustedes? ¿Por qué ustedes creen que la única religión es la suya? ¿Y por qué quieren hacernos creer que la única

música es la que ustedes escuchan? (...)
El <deficiente> podría preguntarnos: ¿Por qué piensan que el único cuerpo posible es el de ustedes? ¿Por qué creen que el modo de aprender es el único aprendizaje? ¿Por qué suponen que su pronunciación es la única correcta? (Skliar, 2016:153)

3. De diversidad y desigualdad

En las sociedades contemporáneas, altamente interconectadas bajo el sistema capitalista dominante, es necesario entender las configuraciones culturales desde la perspectiva de la complejidad. Articular las formas en que la **diversidad sociocultural** (la diversidad de la experiencia humana, la variedad de formas de vivir en sociedad y las representaciones sociales que han creado los grupos humanos) con la posición de los sujetos diversos en la estructura social, fundada en la existencia de clases sociales, las condiciones materiales de existencia de los conjuntos sociales¹⁴: la **desigualdad socioeconómica** (Colángelo, 2005).

Los estudios **decoloniales** nos invitan a pensar las interseccionalidades que operan en la vida cotidiana de las personas: el género, la clase social, la adscripción étnica, se articulan en la vida de las personas generando matrices de significación y formas de vida.

a. Procesos de hegemonía cultural y resistencia.

La hegemonía cultural (Williams, 2010) es un concepto proveniente del marxismo italiano y que nos permite preguntar por cómo lo

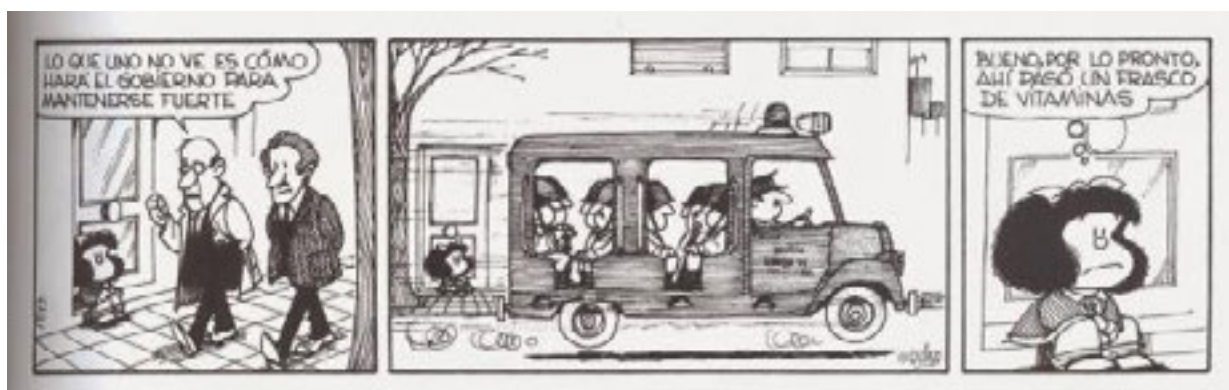
14 Condiciones económicas, acceso a salud, acceso a educación formal, condiciones de vivienda.

social, los gustos, los hábitos, las costumbres, se vuelven dominantes y se internalizan en el devenir de nuestras rutinas diarias. Además, nos aporta para reflexionar: ¿Somos totalmente libres de desarrollar nuestra cultura?

Responder a esta pregunta puede ser problemático si no comprendemos que **naturalizamos** las pautas culturales impuestas por la **cultura dominante**. Esto quiere decir, que no es necesario el ejercicio de la fuerza física para que nosotros mismos reproduzcamos

la hegemonía en nuestras prácticas sociales cotidianas. Es decir, opera el **consenso**.

La hegemonía cultural nos ayuda a desmantelar el hecho de que **las normas culturales** vigentes en nuestras sociedades no son naturales o inevitables, sino reconocidas como una **construcción social artificial y como instrumentos de dominación de clase**, para perpetuar el **status quo, el orden social vigente**. Cuando este orden se rompe, opera la fuerza física. Analicemos la historieta de Mafalda:



Como vemos, todos los días estamos rodeados de discursos que refieren a la "cultura"; todos los días estamos en presencia de la cultura, pero no es algo que sea fácil de definir. Dependiendo desde dónde uno se pare para observar y analizar el tema en cuestión, se obtendrán determinadas ideas y concepciones, que a su vez serán diferentes a otras; y aquí tenemos que tener en cuenta la presencia de la visión hegemónica, que se nos presenta como "verdadera" y con mayor peso que las demás visiones.

La hegemonía, como no es dominación absoluta ni adoctrinamiento lineal, da lugar a la lucha, a los **conflictos**, no abarca todo bajo su dominio. Es así que la hegemonía siempre necesita de la **contrahegemonía, de movimientos de resistencia** que muchas veces son reabsorbidos por el movimiento hegemónico, o de lo contrario, se produce un cambio en la estructura social y en las relaciones que las sustentan y **emergen** nuevos significados, prácticas y relaciones que se crean continuamente, que disputan los intereses particulares de clase, para lograr la **transformación social**.

b. Colonización cultural

Lischetti (2010) define el **colonialismo** como la dominación política, social, económica y cultural de un territorio y las personas que en él viven, por una potencia extranjera por un periodo prolongado de tiempo. El colonialismo conlleva una **situación colonial**: dominación de una **minoría numérica a una mayoría** (pero minoría en términos de poder) por medio de la:

- **VIOLENCIA DIRECTA** (Genocidio, uso de la fuerza física)
- **VIOLENCIA INDIRECTA** (ej. Sistema de encomienda¹⁵ o Sistema de mita¹⁶)

Se lesiona la autonomía socio-cultural de los pueblos nativos a través del:

- **GENOCIDIO**: Delito, aniquilación intencional de grupos étnicos, religiosos, políticos o culturales. Se puede distinguir entre **genocidio físico**, cuando se produce la muerte de los miembros de dichos grupos, y **genocidio biológico**, cuando se llevan a cabo prácticas como la esterilización o la puesta en peligro grave de la salud. El genocidio consiste en el exterminio real de un pueblo, en el intento de eliminar un pueblo o parte de él. Masacres, desplazamientos forzosos, incorporación de enfermedades, trabajo esclavo.

- **ETNOCIDIO**: Es la **negación cultural** de una etnia impuesta por otro sistema de gentes venidas de otra área cultural. Acciones orientadas a la destrucción de culturas indígenas. Se trata de eliminar los elementos de una cultura determinada. Se produce por conductas etnocéntricas, cuando hay un encuentro asimétrico entre dos o más culturas. Esto hace que una cultura quede como superior a la otra.

- ▶ Naturalización del **ETNOCENTRISMO**
- ▶ *Los otros* quedan incluidos en las naciones modernas como **CIUDADANOS DE SEGUNDA**
- ▶ Conjuntos sociales diversos se vuelven **DESIGUALES**

15 Comprendía un núcleo de indios, entregados a un particular por el término de la vida de éste y con frecuencia de la de uno o más sucesores, con el compromiso de suministrarles víveres, ropas y habitación, y de educarlos, beneficiándose en retribución, con su trabajo o el pago de un tributo.

16 (palabra quechua, cuyo significado es turno), ya empleada por los incas, era utilizada para diversas labores, principalmente la de las minas. El turno duraba una semana, con dos de intervalo, en cuyo lapso el obrero podía volver a su residencia; por esto estaba prohibido emplearlo más allá de cierta distancia de ella.

ALGUNAS DEFINICIONES DE COLONIALISMO CULTURAL

“La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural, intelectual, en suma intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial. ...En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento... Todo este proceso implicó a largo plazo una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o ínter subjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma (Quijano, p. 209)

“La apropiación imperial de la tierra, la explotación de la mano de obra, el control financiero constituyen elementos esenciales de la colonialidad del poder establecidos a partir de la conquista y colonización del continente americano. Aparte del dominio económico en el que opera la lógica de la colonialidad también opera a nivel político (control de la autoridad); social (control del género y la sexualidad); y epistémico y subjetivo/personal (control del conocimiento y la subjetividad). La lógica de la colonialidad ha existido desde la conquista y colonización de América latina” (Mignolo, 2007: 36).

4. La identidad vs. identificaciones

Pareciera redundante plantear un debate entre la diferencia de pensar en términos de **identidades** o de **identificaciones**. Sin embargo, esta diferencia tiene una impronta central en la concepción de lo qué es el sujeto cultural y su posibilidad de accionar en una sociedad.

Cuando pensamos en términos de **identidades**, estamos hablando de personas, sujetos que tienen y que movilizan determinados roles y sentidos de su lugar en la estructura social. **Cada uno/a de nosotros/as somos sujetos de múltiples identidades que movilizamos según el espacio social en el que nos movamos, los roles que asumamos y quién tengamos enfrente** Por ello, como bien propone Díaz de Rada (2010) preferi-

mos hablar de **identificaciones** y pensarnos como agentes de múltiples identificaciones. Las identificaciones están asociada a los **grupos de pertenencia**, al **grupo relacional** en el que desarrollamos nuestra vida social (aunque también a aquellos de los cuales nos diferenciamos). Los grupos de pertenencia nos van brindando herramientas para la construcción de las identidades, elementos que nos trascienden y que no siempre elegimos de forma consciente. A su vez las identificaciones pueden funcionar como **estrategia de reclamos y lucha** por derechos ciudadanos, como por ejemplo reivindicaciones en tanto indígenas y campesinas por la tierra. O bien como una **estrategia de ocultamiento** para evitar la discriminación, el exilio o la misma muerte. Según la identidad social sea valorada positiva o negativamente.

HAGAMOS ESTE EJERCICIO DE REFLEXIÓN:

Si nos preguntan ¿Cuál es tu identidad? ¿Podríamos dar una única respuesta? ¿A qué estaría asociada nuestra respuesta/respuestas? ¿Nuestra identidad depende solo de nosotros?

La pregunta por la identidad implica algunas paradojas, ya que planteada desde una unicidad y descontextualizada puede ser peligrosa.

Tal vez sería más fácil de responder si preguntamos: ¿Qué rol asumimos cuando estamos en nuestra casa? ¿Es el mismo que cuando vamos a trabajar? ¿Cambia según quién tengamos enfrente? ¿A lo largo de un día de nuestra vida cotidiana, tenemos una única identidad? ¿A lo largo de nuestra vida?

A la vez que podemos ser docentes o estudiantes en nuestro espacio laboral, también podemos ser colegas de trabajo, hermanos en el contexto familiar o padres. Si nos movemos por otros campos sociales, asumimos otros roles e identificaciones. Lo mismo sucede según con quien nos relacionamos en el mismo campo social y a lo largo de la vida.

a. Proceso identitario: inclusión/exclusión

El **proceso identitario** es aquel a partir del cual, la identidad individual se va constituyendo siguiendo el conjunto social al que pertenecemos: **las identificaciones se elaboran colectivamente** (en la familia, la escuela, el club, la calle), **y en el plano de las subjetividades** de acuerdo con nuestra propia experiencia como sujetos sociales, que dota de diversidad (de polifonía) y dinamismo al grupo social de pertenencia. (Chiriguini, 2008)

Las identificaciones entonces, implican un **doble proceso**: individual (manera en que procesamos las experiencias) y colectivo (experiencias compartidas por el grupo). En nuestras sociedades existen **ritos sociales** que refuerzan las experiencias colectivas y la diferenciación de los grupos: cantos, ropa, símbolos se vuelven la expresión material de los significados compartidos que refuerzan pertenencias y que facilitan la identificación

con un grupo y la diferenciación con otros. Pensemos cuando vamos a una cancha de fútbol a ver un partido, el clásico River/Boca, las camisetas, las banderas, los cánticos, están dirigidos al propio grupo pero también y principalmente, a la diferenciación del otro.

El peligro muchas veces está en caer en la **discriminación e interiorización** de los otros a los que no pertenezco, a partir de posturas **simplificadoras y estigmatizantes**.

Sucede que, muchas veces, en la relación nosotros-otros, no siempre la posibilidad de pensarnos como agentes de múltiples identidades está presente, especialmente cuando hablamos de **grupos sociales que están en condiciones de marginalidad, exclusión social o son minorías**. Es así que resulta interesante el planteo de García Canclini (2001), *muchas veces las identidades se vuelven más piel que camisa*. Pensemos, ¿cuántas veces encasillamos o clasificamos al otro según identidades étnicas, de género, de clase social, según condicionamientos motrices?

El aprendizaje de una identidad implica un doble proceso de aprehensión de límites: *La identidad se constituye en el momento que nosotros tomamos conciencia de un otro diferente como parte de un conjunto social.*

- Pautas y valores sociales a los que adscribimos y que nos distinguen de “otros” que no los poseen o comparten.
- Aprehensión límites socialmente aprendidos que marcan el sentido de lo propio y lo ajeno.

Es importante comprender que ningún tipo de identidad no es natural ni estática, se construyen socialmente por los unos y los otros, en término de relaciones y de contextos. Por ello, debemos estar atentos/as a **representaciones etnocéntricas** acerca del “otro” y de su comportamiento. A partir de las cuales configuramos los **estereotipos** que definen al “otro” de manera uniforme y simplificadora, generalizando los comportamientos a todos los integrantes del grupo, incluso llegamos a pensarlos en términos de

herencia genética, por lo tanto determinantes de forma absoluta: se vuelven más piel, algo que no me puedo sacar, que camisa...

A partir de lo dicho, debemos reflexionar qué **identidades positivamente percibidas, según el contexto social, pueden devenir en negativas**. Un claro ejemplo es el de la migración y los migrantes, según las necesidades de poblar nuestro territorio (mal representado como “desierto”) el inmigrante era percibido positivamente, cuestión que cambió notablemente en nuestro presente.

Para resumir....

La identidad es una construcción colectiva y polifónica, abierta (siempre en construcción) y sujeta a la posibilidad de resignificación, según las condiciones históricas. Según las relaciones sociales en las que los sujetos participan: -género -etnia -clase social - nacionalidad -etaria -religión. Variables que se interseccionan en cada contexto espacio temporal

b. Estigma, estereotipos y discriminación

Tanto el estigma como el prejuicio y la discriminación, son hechos sociales interrelacionados que implican representaciones y

prácticas: **los estigmas se basan en prejuicios y generan discriminación**. Desarrollemos un poco esto y para hacerlo tomemos en cuenta la siguiente situación¹⁷.

Ana que tiene algo más de treinta años y se reconoce como Aymara (grupo del altiplano boliviano) cuenta que:

“Cuando te subes al colectivo, te tienes que agarrar de algo para no caerte. Cuando me agarraba veía que las mujeres se agarraban la cartera como si les fuera a robar. Y yo al principio me corría, me alejaba, para que no piensen eso. Pero después no. Me acercaba más y se agarraban más la cartera. Y yo me divertía. Son juegos que hago. Pero ahora no hago eso. Si se agarran la cartera, yo me la agarro más fuerte, como si ellas me fueran a robar”

Los **estigmas son construcciones sociales y se basan en una relación**, donde la diferencia se construye negativamente para contribuir a la reproducción de sus posiciones subalternas, restando oportunidades de cambio. Erving Goffman desde un análisis microsocial de las relaciones sociales señala que:

(...)el término estigma será utilizado para hacer referencia a un atributo profundamente desacreditador; pero lo que en realidad se necesita es un lenguaje de relaciones, no de atributos. (Goffman, 1989: 13)

No sólo con la palabra se discrimina, las actitudes corporales, las miradas, también transmiten significados y conforman prácticas.

La estigmatización (acción discriminatoria) se lleva adelante desde una **posición de**

poder frente a otra desigual o desfavorable pues no todos los sectores sociales logran fijar los sentidos de la misma forma, no todos alcanzan una participación igualitaria en los procesos de producción de significados, clasificaciones y valoraciones.

Aunque los estigmas son constructos sociales con historia, es decir, no tienen que ver con la naturaleza misma del ser humano que es estigmatizado sino con las valoraciones y con la moral diferencial que se adosan. Sin embargo, rápidamente pasan a formar parte del **sentido común** arraigado en la sociedad. Y esto es lo que se convierte en peligroso, porque genera **acciones discriminatorias** que para gran parte de la sociedad son inconscientes o, peor aún, justificadas en sus **prejuicios**.

¹⁷ Extraída de Chiriguini (2008)

El estigma puede ser un rasgo visible inmediato en el contacto social y otras veces implica un conocimiento mayor de la persona, pero siempre confiere un status particular a quien lo posee. Existen tres tipos de estigmas:

- Cuerpo/físico
- Carácter
- Socioculturales

Estos implican diferente posibilidad de ser controlados según:

- Visibilidad
- Conocimiento del estigma por parte de los otros
 - ▶ Formas en que se dan los contactos

LOS ESTIGMAS:

- **Determinan los relacionamientos**, el intercambio rutinario en “contactos mixtos”: no se aceptan contactos en “igualdad de condiciones”
- **El estigma de uno confirma la normalidad del otro**, genera dos tipos de personas:
 - ▶ Normales/deseables/nosotros: se acercan a las expectativas positivas
 - ▶ Anormales/indeseables/otros: se apartan negativamente

Podemos definir el prejuicio¹⁸ como un *juicio que construye la realidad del otro de manera predeterminada*, no es una idea formulada a partir de una experiencia concreta, pero tampoco se modifica al producirse esta experiencia o al recibir críticas acerca de lo que se formula (Wieviorka op. cit.). Son ideas construidas en torno a evidencias inadecuadas e incluso imaginarias, a través del conocimiento cotidiano y del sentido común. (Chiriguini, 2008)

El término **estigma** es utilizado para hacer referencia a un atributo profundamente desacreditador construido en relación a determinados estereotipos y marcas, de las

cuales son supuestamente “portadores” algunos sujetos (Goffman 1989) Es decir, son **marcas sociales desvalorizadoras que inhabilitan a la persona para la plena aceptación social por divergencias con la norma** de identidad aceptada y que los transforma en:

- **Desacreditables:** aquellos que pueden ocultar, silenciar, negar, omitir, aquellos que los puede volver objeto del proceso de estigmatización social
- **Desacreditados:** aquellos cuyo estigma es visible en la interacción cotidiana.

18 Los prejuicios no sólo se construyen alrededor de características biológicas o culturales, sino que también pueden tener como base otros referentes como la clase social, el género, la etnia, las preferencias sexuales, entre otras cuestiones

Esto quiere decir que a la **persona que es estigmatizada** se la caracteriza, arbitrariamente y en el marco de **prejuicios estigmatizantes**, negativos, que desvalorizan e inferiorizan al otro, desde diferentes imágenes prejuiciosas tales como la ignorancia, la avaricia, la sucie-

dad, la deslealtad, la falta de moral.

El estigma cumple su **eficacia simbólica** cuando la persona se autoevalúa a partir del estigma y la humillación producida por otros y tiene sentimientos de vergüenza o acciones descalificadoras para sí misma o su grupo.

HUMILLACIÓN, ESTIGMA, NOMINACIONES Y DESIGUALDAD EDUCATIVA

La humillación implica un par superior-inferior o mejor dicho “superiorizado inferiorizado”, no es condición innata e inherente a la persona. Sino un par donde la otredad es inferiorizada portándola de determinados estigmas.

Humillación: es un acto de lenguaje implica diferentes formas de minimización del otro (burla, falta de respeto, ofensa) que a su vez produce una exclusión de aquellos que se encuentran desacreditados por otro...que suele derivar en la vergüenza (dolor social individual y colectivo) que puede derivar en algún tipo de violencia. La humillación es parte de un proceso de estigmatización (por ejemplo, me burlo de su nacionalidad, identifico como estigma a la nacionalidad del otro, la devalúo, devaluando así a su portador) que se da en relaciones interpersonales, siempre implica una relación social con historia. Entonces no constituye tanto la relación quienes la forman en sus características personales sino las relaciones de poder (de retener o monopolizar lo que los otros necesitan) en cada cultura, nación, clase. (Kaplan, 2009)

“¿Por qué detenernos en los modos de nominación de la pobreza y más particularmente del “aluno pobre” en la institución escolar? El poder estructurador del lenguaje es innegable en los campos sociales más diversos. Las palabras y los nombres contienen esa capacidad de prescribir contra la apariencia de describir, así como también la de denunciar bajo el disfraz de enunciar. Los actos de nominación/ clasificación escolar tienen como efecto que cada uno conozca sus límites y, por ende, autolimita el espectro de sus expectativas y estructura sus trayectorias. Los criterios implícitos del juicio escolar respecto de los alumnos se expresan en apreciaciones y en la sanción de cifras (nota), pero el objeto de estas dos formas de evaluación lo constituye el origen social y cultural de los alumnos” (Kaplan, 2005: 80)

““La percepción habitual de los docentes sobre el éxito o el fracaso tiende a naturalizar las diferencias que surgen de la apropiación diferenciada del capital cultural, atribuyéndolas a causas naturales (<capacidades innatas>, <no le da para las matemáticas>, <no nació para el estudio>, <no le da la cabeza para estudiar>) o al medio familiar cosificado (<de un padre obrero, se espera un hijo obrero> o bien el argumento que sostiene que el fracaso escolar de un niño depende del padre, quien es portador de una historia familiar del fracaso)” (Kaplan, 2005: 81).



Ahora bien, el estigma produce **discriminación** a quienes son considerados “inferiores”, “peligrosos”, “enfermos”, “indeseables”, “vagos” **La discriminación** es una práctica que impone al otro un trato diferenciado, si bien lo incorpora en los diferentes ámbitos de la vida social lo hace desde formas que lo inferiorizan. Puede adoptar procedi-

mientos indirectos o directos. Por ejemplo, negar el acceso a ciertos servicios o actividades sociales, no se lleva a cabo en igualdad de condiciones con respecto al resto de la población, los locales. (Chiriguini, 2008)

Podemos analizar los siguientes resultados de una encuesta:

Los indios...

“El significado que la denominación de ‘indio’ tiene en el Paraguay, se evidencia notoriamente en una encuesta realizada en enero de 1971 por el Centro de Estudios Antropológicos. 500 adultos de diferente formación escolar fueron entrevistados en Asunción y en tres capitales de departamentos de la región oriental. A la pregunta ¿Cuáles son las diferencias que usted encuentra entre los indios y nosotros? Un 77% respondió: “Son como animales porque no están bautizados”. Menos del 1% respondió: “Existen diferencias culturales”. Y a la pregunta: ¿Qué opina usted sobre los indios?, se respondió como sigue: “Son marginados en nuestra sociedad” (1%), “no tienen criterio” (10%), “son seres inferiores” (88%), “Necesitan ayuda” (3%). Se llegó a estas increíbles declaraciones, no obstante que el 97% de los interpelados habían mantenido cundo menos un contacto superficial con indígenas...”

[Tomado de Grunberg, Georg y Grunberg, Fredi. Los guaraní occidentales p.186. Publicado en Las culturas condenadas, compilación de Augusto Ríos Bustos, colección Nuestra América, ed. Siglo Veintiuno, México, 1970, p.179-03]

Consecuencias del proceso de estigmatización:

- Vergüenza, ocultamiento, victimización, evitación
- Precarización, explotación, incumplimiento de los derechos
- Y lo más importante, negación de su plena humanidad.
- Carencia de intercambios sociales con retroalimentación saludable
- Incertidumbre a la reacción de los otros
- Posición de desigualdad en otros espacios de la vida social

Para resumir...

Los estigmas son construcciones sociales que reflejan imaginarios sociales, están ligados a la identidad y social.

Los prejuicios son opiniones, generalmente cargadas de valores negativos, sobre cuestiones de la vida social que no se conocen en profundidad y complejidad.

La discriminación es la acción que implican restricciones o omisiones en la vida plena de los otros, que impone al otro un trato diferenciado puede darse por acción o por omisión

El racismo es la creencia en que un grupo humano es intelectual, psicológica o culturalmente inferior a otros y se basa en el establecimiento de un orden jerárquico que incluye las distintas “razas”, clasificadas algunas como superiores y otras como inferiores. No solo implica representaciones, sino también prácticas sociales. Ya que puede producir la segregación o la violencia

SEGREGACIÓN RACIAL

Consiste en mantener al “grupo racializado” a distancia. Es decir, este proceso discriminatorio se profundiza al provocar la expulsión del grupo “racializado”. También puede tratarse de una delimitación de los espacios donde estos grupos pueden habitar, trabajar o permanecer; espacios que sólo pueden ser abandonados en determinadas condiciones de restricción. El ejemplo de segregación total fue -como se vio en el capítulo Del colonialismo a la globalización- el Apartheid sudafricano, donde el espacio y la movilidad estaban totalmente reglados desde el Estado por medio de leyes que restringían los derechos de residencia, circulación, empleo e incluso lugares de esparcimiento, iglesias, clubes, transporte público y deportes. Otros procesos de exclusión territorial se van conformando por actitudes vinculadas al rechazo y al miedo, que van circunscribiendo el espacio vivido y ocupado. Se establecen límites simbólicos que delimitan el espacio por el que se circula. El desprecio, la sospecha y el temor favorecen el aislamiento y la separación de diferentes grupos; el no transitar por algunos lugares, y el representar ciertos espacios como peligrosos y amenazantes, van consolidando estos límites que distinguen las zonas vividas como propias de las consideradas desconocidas e inquietantes.

LA VIOLENCIA FÍSICA Y SIMBÓLICA

El racismo puede manifestarse tanto a través de la violencia física como simbólica. La violencia puede tomar diferentes formas, que van desde matanzas, atentados, linchamientos, hasta persecuciones, amenazas o agresiones, que incluso pueden terminar en *genocidios*. Por otro lado, existen otras formas de violencia basadas en el prejuicio que conlleva diversos grados de violencia al inferiorizar y descalificar al otro.

(Chiriguini, 2008)

El racismo es un problema social e histórico porque está en permanente vinculación con el contexto histórico-social en el que estas relaciones se llevan a cabo. Siempre están formadas por los mismos elementos (desigualdad, explotación, pobreza, marginalidad, subordinación, discriminación, segregación, violencia, prejuicios, exclusión) que, de acuerdo con el contexto sociohistórico, van tomando una expresión diferente. **El racismo es una construcción social** que no siempre tiene como base interacciones concretas, sino también representaciones acerca del otro. **El racismo es una justificación ideológica** de relaciones socio-económicas de poder y explotación de determinados grupos sobre otros. (ibídem.)

Implica un proceso relacional, donde un sector de la sociedad que construye estas percepciones y se considera superior. El grupo racista pretende sostener una supuesta “superioridad” sobre otros grupos humanos, la que tiene como base, por un lado, y por otro lado, en la ilusión de conservar una presunta “pureza de raza” al percibir la mezcla, el contacto y el intercambio intergrupal como un mal a evitar. Por ello, el racismo se basa en una **ideología racista** afirma que quienes poseen ciertas características son seres aventajados que han alcanzado una etapa superior de desarrollo o civilización; por el contrario, los que poseen características opuestas son considerados seres inferiores, estigmatizados e incapaces de alcanzar la civilización.

El grupo percibido como inferior ha sido identificado a partir de ciertas características

visibles en el fenotipo¹⁹ o en la cultura, que se generalizan como marcas de ese grupo y se interpretan como naturales y hereditarias. Los dominados o excluidos, los considerados racialmente “distintos”, los “otros”, y por ende, “incapaces” de lograr un “desarrollo superior” en cualquier aspecto social: económico, político o cultural.

El racismo se sustenta en **prejuicios racistas**: referencias peyorativas al “otro” se relacionaban con distinciones corporales y con elementos de orden sociocultural descalificaciones negadoras de la condición humana, que se vinculan finalmente con la pobreza y la marginalidad: “cabecitas negras”, “negros”, “villeros”, “bárbaros”

Los planos y niveles del racismo²⁰

• **Infrarracismo y Racismo fragmentado**

Son manifestaciones del racismo en la esfera infrapolítica. Es el racismo que sucede en la vida cotidiana y las interacciones cotidianas entre vecinos, comerciantes, compañeros de trabajo, medios de comunicación, etc., y los “grupos racializados” como los inmigrantes de países limítrofes o asiáticos en nuestro país. Se considera el más sutil, donde los prejuicios y las prácticas se ocultan o disfrazan en el accionar cotidiano, en las expresiones indirectas.

En el racismo fragmentado, las ideas que lo refuerzan figuran en publicaciones diversas y en grupos influyentes a nivel social, como los medios masivos de comunicación. Pero la ausencia de políticas favorables hace que este proceso no pueda profundizarse.

19 Conjunto de caracteres visibles que un individuo presenta como resultado de la interacción entre su genotipo (información genética de un organismo particular) y el medio

20 Desde Weivorka en Chiriguini 2008

- **Racismo político**

Es el racismo institucionalizado, cuando pasa a ser “principio de acción de una fuerza política”, que refuerza la diferencia y la supuesta jerarquía de un grupo sobre otro a través de la unificación y organización de prácticas y discursos. Se apoya en fuerzas políticas que construyen sus discursos alrededor de planteamientos racistas

- **Racismo total**

Es el más radicalizado y opera cuando el Estado mismo se organiza de acuerdo a posiciones racistas mediante políticas y programas de discriminación, segregación, violencia o exclusión. Cuando el Estado se pone al servicio de una ideología racista, y en este proceso se dejan de respetar los derechos humanos, la libertad y la igualdad, llegando a casos extremos de segregación total, “limpieza étnica” y exterminio sistemático de grupos enteros. (ibídem.)

5. Interculturalidad y Educación

a. La cultura escolar

[de la cultura escolar moderna] (...)“su matriz común era occidental (y solía rechazar, por ejemplo, los saberes provenientes de las culturas aborígenes); blanca (y no consideraba a otras etnias sino a condición de una tolerancia obligada que solía tener dificultades para aceptar otros enfoques); burguesa (no aceptando otras culturas de clase) y sexista, predominantemente machista (y, para colmo, efectuando una rígida estandarización de que significa ser hombre y qué significa ser mujer). En cuanto a

la sexualidad, la escuela era calladamente heterosexual.” (Nardorowski, 1999:70)

Es imposible negar que en sus orígenes, la escuela como aparato de Estado funcionó como institución disciplinante de la población. La escuela como herramienta de los nacientes Estados modernos, asumieron la función de *civilizar* a los pueblos diversos para forjar la idea de una nación compartida y un pasado común, se genera una **violencia simbólica** (imposición formas de vida y significados de una minoría a una mayoría) que se iba a reproducir por medio de la **cultura escolar**.

El “programa escolar” se imponía a los alumnos (concebidos como tabulas rasas) y a sus familias. La escuela así, funcionaba como fábrica de individuos “ciudadanos” del Estado liberal naciente. Se hegemoniza un modo de vida que se considera superior y arrasa con sistemas de vida que se consideraban “no civilizados” o “bárbaros”

Así la escuela moderna se adjudicó la moralización, el **disciplinamiento**, **ordenamiento** de las acciones conforme a reglas preestablecidas, crear hábitos por presiones exteriores:

“En verdad se trataba de una moral particular, que, al ser asumida por grupos socialmente dominantes, se convirtió en universal, desvalorizando y subordinando otras configuraciones morales preexistentes” (Tenti Fanfani, 2009: 79)

b. Educación intercultural, perspectivas

Hoy en día es evidente que el programa institucional de la escuela moderna entró

en crisis y comenzamos a pensar las aulas desde la diversidad sociocultural que las configura y que plantea cuestionamientos a la “cultura escolar universal”. Cae la idea de la escuela como templo donde se cuida y se difunde la verdad universal y eterna, abriendo camino a propuestas de interculturalidad en educación.

Se prescribe el respeto y la inclusión de la diversidad (que por otro lado siempre existió en sus aulas)

Aquí un fragmento de la LEY N° 26.206 LEY DE EDUCACIÓN NACIONAL:

ARTÍCULO 8°.- *La educación brindará las oportunidades necesarias para desarrollar y fortalecer la formación integral de las personas a lo largo de toda la vida y promover en cada educando/a la capacidad de definir su proyecto de vida, basado en los valores de libertad, paz, solidaridad, igualdad, respeto a la diversidad, justicia, responsabilidad y bien común.*

(...)

d) *Fortalecer la identidad nacional, basada en el respeto a la diversidad cultural y a las particularidades locales, abierta a los valores universales y a la integración regional y latinoamericana.*

e) *Garantizar la inclusión educativa a través de políticas universales y de estrategias pedagógicas y de asignación de recursos que otorguen prioridad a los sectores más desfavorecidos de la sociedad.*

f) *Asegurar condiciones de igualdad, respetando las diferencias entre las personas sin admitir discriminación de género ni de ningún otro tipo*

Uno de los aportes más interesantes respecto de las definiciones de lo intercultural lo obtenemos de Catherine Walsh, una de

las intelectuales y militante decolonial más reconocida de Latinoamérica. Walsh (2010) explica el uso y sentido contemporáneo de la interculturalidad considerando tres diferentes perspectivas analíticas: relacional, funcional y crítica:

PERSPECTIVA RELACIONAL. *Serefiere al contacto e intercambio entre culturas distintas, es decir, son intercambios de prácticas, saberes, valores, tradiciones: lo que podría darse en condiciones de igualdad o desigualdad. Podemos de esta manera creer que la interculturalidad siempre existió en América Latina ya que siempre hubo contactos y relaciones entre los pueblos indígenas –entre sí y con la sociedad blanco-mestiza criolla. Pero, existe un problema con esta perspectiva: oculta o minimiza la conflictividad y los contextos de poder, dominación y colonialidad en que se dan las relaciones entre culturas, sociedades y sujetos. Al mismo tiempo, esta perspectiva limita la interculturalidad al contacto y al vínculo, dejando de lado las estructuras de la sociedad que posicionan la diferencia cultural en términos de superioridad e inferioridad.*

PERSPECTIVA FUNCIONAL. *Tiene que ver con el reconocimiento de la diversidad y las diferencias culturales, teniendo como meta la inclusión de esta en la estructura social establecida. Esta perspectiva busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia, aunque haciendo que la interculturalidad sea funcional al orden y sistema existente, o sea, no trastoca las causas de la asimetría y la desigualdad social y cultural. Esta lógica reconoce la diferencia pero la vacía de*

su significado al volverla funcional a la expansión del neoliberalismo, e incluso puede concebirse como una nueva estrategia de dominación.

PERSPECTIVA CRÍTICA. *Es la asumida por la autora. Desde esta lógica no se parte del problema de la diversidad o la diferencia, sino del estructural-colonial-racial. Es decir, de un reconocimiento de las diferencias que se construyen dentro de una matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, y no como diferencias naturales o esenciales de la etnicidad. Desde esta postura, la interculturalidad se entiende como una herramienta y un proceso que se construye desde la gente, como demanda de la subalternidad. Esta perspectiva, por lo tanto, apunta a la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, así como a la construcción de las condiciones de estar, sentir y vivir distintas. En otras palabras, el enfoque y la práctica que se desprenden no son funcionales al modelo social vigente, sino cuestionadores serios de este.”*

(Catherine Walsh, 2009 en Taruselli y Hetch, 2014: 17-18)

Las perspectivas críticas en educación apuntan a trabajar desde una interculturalidad crítica, invitando a pensar la práctica pedagógica como transformadora y liberadora, al estilo de Paulo Freire. Trabajar hacia la búsqueda de humanización desde una posición ética que conlleva a una democracia

radical para la cual el diálogo cultural es fundante, como práctica pedagógica que supere a **ciudadanía formal**²¹ y nos ayude a trabajar colectivamente hacia la **sustantividad democrática**²²

Compartimos el siguiente fragmento para reflexionar:

Que el otro (las otras, los otros) siempre ha estado ahí es una frase que me hace preguntarme por qué en nuestras escuelas el niño o la niña inmigrante son unos recién llegados que llegan tarde a nuestras clases; pues llegan tarde porque no llegan a principio de libro o porque no llegan en el momento de aprender a leer sino cuando los demás ya saben; o llegan tarde porque su edad parece haber corrido más que los acontecimientos señalados en el currículum para sus años; o llegan tarde, quizás porque sus padres no pudieron tomar con ellos los lujosos trenes de alta velocidad para llegar a tiempo.

Y de una de esas preguntas surge una nueva mirada hacia los y las recién llegadas: ¿de dónde vienen? ¿Qué traen consigo de allá que me posibilite entrar en relación? ¿Qué cosas de esas que nos traen pueden dar sentido a su estar aquí y a nuestro estar aquí con ellas y ellos? Porque lo que quedó allá no es algo que perdieron sino algo que traen consigo para su encuentro con nosotros, es algo que solo se pierde si nosotros, maestros y maestras no sabemos acogerlo

21 Propone que aunque existe derechos humanos universales, existen hombres, mujeres, niños, que pasan hambre y no tienen acceso a la salud, la educación y la vivienda, es decir, a una vida mínimamente digna y son virtualmente excluidos del sistema.

22 Negación de todo tipo de dominación, piensa la democracia como una construcción de políticas y decisiones basada en consensos. No se detiene en la solución de problemas referidos a la satisfacción de necesidades básicas sino que también busca trascender la “cultura del silencio impuesta a los sectores dominantes, la hegemonía cultural. Propone reinventar el poder tomando como eje la interculturalidad.

para ir más allá en nuestro saber, en nuestra cultura, junto a ellos y ellas.

Conozco una maestra que, encontrándose frente a una clase de esas calificadas como <imposibles> porque estaba formada por alumnos y alumnas rechazados de otras escuelas y de otras aulas, unos calificados de deficientes, otros de rebeldes y, en su mayoría, de cultura gitana, se propuso con ellos y ellas aprender la lengua <caló> que muchos solo sabían que era la que hablaban sus mayores pero que a esos niños y niñas no se les había permitido aprenderla por ser una lengua rechazada en la escuela. Y aprendiendo a hablar caló, aprendieron a hablar, leer y escribir en castellano también y la maestra

aprendió a su vez algo que no sabía y que le hizo posible despertar en los niños y niñas el deseo de aprender, entrando en una verdadera relación con ellos, una relación entre una y otras tradiciones, entre una y otra cultura. Su deseo de entrar en relación con sus alumnas y alumnos –algo que se le había comunicado como un <imposible>- la llevó a una verdadera relación de autoridad que se hizo extensiva a unos padres y madres que hasta entonces habían parecido desinteresados de la escuela. Esas familias que, habiendo estado siempre ahí, nunca habían sentido que la escuela los reconociera, se interesaría por su saber y por su cultura o se aproximara a ellos con deseo de relacionarse (Perez Lara, 2016:68).



CARPETA DE RECURSOS



MEMORIA E HISTORIA ORAL

Por Pablo Becher y Melisa Becher

MEMORIA E HISTORIA ORAL

Si bien resulta difícil realizar una definición unívoca de lo que entendemos por memoria, si nos proponemos en este apartado pensar en los procesos de construcción de memorias en plural, de las disputas que encierra el concepto y de las pretensiones que genera. Como expresa Elizabeth Jelín encontramos dos formas de trabajar con esta categoría: como herramienta metodológica, a partir de conceptualizaciones desde distintas disciplinas y áreas de trabajo; o como categoría social a la que se refieren (u omiten) actores sociales, su uso (abuso, ausencia) social y político y las conceptualizaciones y creencias del sentido común (Jelín, 2002: 17).

Cuando nos referimos a memoria o memorias estamos pensando en un concepto que va más allá de la facultad psíquica que permite la capacidad de recordar o retener cosas (Moliner, 1998). Estamos pensando en un proceso complejo donde lo individual y lo colectivo se amalgaman, y se insertan en una trama de relaciones sociales y marco que lo constituyen. Quienes tienen memoria son seres humanos siempre ubicados en contextos grupales y sociales específicos (y no siempre referidos a la Historia reciente o del presente). En este sentido, reafirmamos la particularidad de las memorias colectivas

de generar un entretejido entre memorias individuales, en flujo constante, con alguna organización social, estructura o códigos culturales compartidos (Le Goff, 1992).

Tradicionalmente, la historia como disciplina ha desempeñado un importante papel en la legitimación y constitución de identidades nacionales y comunitarias. Según Enzo Traverso, la memoria ha sido caracterizada como un conjunto de recuerdos individuales y colectivos pensadas como representaciones de las experiencias y de los sentidos del pasado, mientras que la Historia aparece como un discurso crítico del pasado, donde la reconstrucción de los hechos y acontecimientos pasan por un examen conceptual e interpretativo (Traverso, 2012). Para el autor italiano estas definiciones vuelven a colocar en el tapete solapadamente la falsa discusión entre objetividad y subjetividad de las interpretaciones del pasado, lo que en definitiva reproduce la idea de neutralidad y búsqueda de desideologización de la Historia.

En muchos casos el “saber erudito” se ha visto enfrentado por la memoria, donde se tensionan ideas e interpretaciones, frente a un presente que demanda e interpela al pasado. Podemos identificar tres formas en que se siguen pensando las mutuas rela-

ciones ente Historia – disciplina- y memoria: como oposición binaria, donde el saber historiográfico solo puede ser entendido bajo los preceptos positivistas de la verdad y la memoria se caracteriza como un saber fetichizado y acrítico; otra forma, es la asimilación, cuando la memoria aparece como esencia de la historia ficcionada y mistificada; y una tercera representación que intenta superar las anteriores versiones simplistas para reconocer que Historia y memoria son dos formas de comprensión del pasado que guardan una estrecha relación de interpelección mutua, donde conviven la pretensión de veracidad de la Historia y la pretensión de fidelidad de la memoria, retomando la negociación en el terreno de la ética y de la política (Franco y Levín, 2007).

La memoria no debe pensarse como un conjunto de datos dados sino como una construcción, donde juegan distintos actores sociales y donde se perciben disputas, negociaciones de los sentidos del pasado en escenarios diversos. El testimonio oral ha cobrado una importancia particular en las últimas décadas donde aparece la posibilidad de acceso a las subjetividades, simbolismos, deseos y experiencias inaccesibles para los y las investigadores/as, en un contexto que da cuenta no de la adhesión al hecho sino de alejamiento al mismo.

En el carácter social y plural de las memorias aparecen por otro lado la producción de silencios y olvidos que dan cuenta de una narrativa cargada de “huecos”, de la presencia de una ausencia, de algo que estaba y ya no está, borrada, silenciada o negada por diversas circunstancias. Toda narrativa del pasado implica una selección: por ello la memoria

es selectiva, nos quedan huellas, ruinas y recuerdos que pueden ser o no desentrañados. Algunos autores hablan de olvidos evasivos o de silencios impuestos o auto-reprimidos, donde la voluntad de silencio expresa también una disputa con otros sujetos o el propio Estado por relatar narrativas.

El abuso de la memoria también pone en juego como la recuperación del pasado resulta utilizada por diversos grupos para resaltar intereses propios, en muchos casos manipulando los sentidos de veracidad de la historia o mercantilizándola, como un producto vendible.

En el caso específico de la memoria de los pueblos originarios su constitución fue negada por un Estado en consolidación, por un conjunto de religiones que se impusieron y por diversos grupos dominantes que sometieron y transformaron las manifestaciones culturales y materiales indígenas con la única preocupación de incorporarlas como mano de obra productiva. La larga noche de los quinientos años resultó una pesada carga que reveló en su interior contradicciones y resistencias.

La memoria de los pueblos originarios no fue strictu sensu una creación que surgió de circunstancias traumáticas (aunque en buena medida tuvo una relación particular con ello) ni se configuró bajo la figura paradigmática occidental del “Holocausto”. Más bien, entre sus características más evidentes pueden señalarse una utilización del tiempo en forma muy diferente al tiempo lineal cristiano, una preservación de tradiciones bajo la forma del relato oral y un dinamismo histórico que expresa una cosmogonía ancestral que relaciona las luchas del pasado

con las resistencias del presente. En los tiempos recientes, esa memoria ha adoptado el enfrentamiento en sus múltiples aspectos para denunciar el genocidio y el rechazo de los Estados a promover su autonomía.

Para los pueblos originarios la memoria se construyó bajo tres supuestos importantísimos: el reclamo territorial; la autodeterminación política y cultural y la masacre de poblaciones enteras bajo la figura del genocidio.

La primera nació como un entramado de lucha frente a la política llevada a cabo por los sectores dominantes y el propio Estado bajo la forma de transformaciones agrícolas ganaderas, la exploración gasífera y petrolera. La preocupación de las comunidades implicó la organización colectiva y la búsquedas de formas por movilizarse en conjunto. (Boffa, 2016).

En la segunda, los cambios culturales y la imposición del mundo criollo en sus formas materiales y simbólicas significaron cambios internos rotundos que denotaron la homogeneidad entre culturas, la denostación discriminatoria de todo lo indígenas y la gradual pérdida cultural.

Y por último, el genocidio perpetrado bajo las dos mayores guerras ejercidas desde el Estado en su búsqueda de incorporación de “tierras no habitadas” (la campaña del Desierto en 1880- 1881 y la conquista del Chaco en 1910) tuvo como correlato la represión, asesinato, secuestro y desaparición de personas que continuaron en el siglo XX la forma de despojo y utilización de las comunidades indígenas como elementos del paisaje capitalista. (Bayer et al., 2010; Segovia, 2011).

Estos tres temáticos generales resultan fundamentales para trabajar dentro del aula y presentan al docente los puntos fundamentales para generar reflexión con diferentes estrategias didácticas y con la idea de propiciar una mirada intercultural que genere respeto y tolerancia.

CONTENIDOS:

- La memoria sobre la disputa territorial y la búsqueda de organización indígena
- La cuestión indígena y el genocidio como política estatal y de las clases dominantes
- El genocidio y los silencios historiográficos
- Las formas de narración y testimonios indígenas: resistencias y formas de lucha

EXPECTATIVAS DE LOGRO:

- Reconocimiento de la memoria indígena en su tensión con la historia como forma de explicación y como categoría analítica
- Identificación de las características que asumió el genocidio sobre los pueblos originarios e incorporación de su lucha como demanda social sobre los derechos humanos
- Valoración de la cultura indígena y de sus formas de representar el pasado

ACTIVIDADES:

1. Una de las actividades fundamenta-

les para el ejercicio de reconocimiento de los pueblos originarios resulta del contacto con grupos sociales que se identifiquen como tales. La enseñanza a través del encuentro y el diálogo entre partes provoca una re significación de la mirada de los individuos que comparten momentos con “otra cultura”, con sus saberes y experiencias. Para realizar tal actividad puede comenzarse con una actividad que implique un cuestionamiento sobre que pensamos sobre los pueblos originarios, desentrañando prejuicios y falsas creencias para poder pensar preguntas en conjunto que posteriormente sean realizadas a “los visitantes”. Por otro lado, aquí pueden emplearse conceptos antropológicos y discernirlos para su posterior análisis, tales como etnocentrismo, aculturación, socialización y memoria.

2. Los libros y la recopilación de materiales documentales seleccionados por el docente también permiten una mirada histórica de la narración y una puesta en reconsideración sobre los argumentos que se empleaban para caracterizar a los pueblos originarios así como también recuperar la voz de los nativos. En ese sentido, son interesantes los libros de viajeros y expedicionarios que en el siglo XIX caminaban el territorio con afán reconocimiento y exploración, donde surgen interpretaciones que deben observarse de forma crítica.

3. Otro aporte pueden ser los documentales. El documental Tierra Wichí (2015)

realizado por el CEISO puede ser una primera aproximación a la problemática²³. Para comenzar una clase una propuesta puede ser la siguiente: proyectar el documental “Tierra Wichí” que funcionara como eje fundamental para realizar diferentes reflexiones y exposiciones. Posteriormente se comentará de que se trató el Proyecto, quienes lo integran, cuál es el objetivo y cuales han sido las experiencias, de manera breve. Además, se les preguntara al alumnado si poseen algún conocimiento previo sobre la situación actual de los pueblos originarios, si saben algo acerca de las diferentes comunidades existentes o si han escuchado alguna noticia afín.

Seguidamente de la mencionada introducción, comenzaremos las siguientes actividades:

a. A partir de la lectura del texto “Un desierto muy poblado”²⁴ se conversara acerca de la campaña del desierto y lo sucedido con los pueblos que habitaban las tierras patagónicas. Se realizaran preguntas como: ¿Cuál era el objetivo del Gobierno en ese entonces para decidir desterrar a los aborígenes? ¿Por qué creen que los hacendados colaboraron? ¿Pueden distinguir alguna similitud con el Documental proyectado? ¿Qué características poseen ambos gobiernos?

b. Por grupos, no más de 5 personas, se realizarán similitudes y diferencias acerca de la Campaña del Desierto y la situación actual del pueblo Wichí. Deberán realizar

23 Disponible en electrónicamente en: <https://www.youtube.com/watch?v=adgXBfpw7HM>

24 Se encuentra en carpeta de recursos de esta sección o disponible en: <http://www.proyectoallen.com.ar/3/?p=876>

un cuadro comparativo para luego exponerlo en conjunto y así discutir lo hallado en la comparación.

c. Luego de lo conversado, trataremos de identificar la importancia del trabajo sobre la cultura e identidad colectiva en la reconstrucción de la memoria para las comunidades y sectores afectados por la violencia sociopolítica. Sobre una pared se coloca un rollo de papel madera de más o menos tres (3) metros. Este se llamará “El muro de la memoria”. Cada participante escribirá en este los hechos violentos que afectaron la cultura de la región salteña. Después que todos hayan escrito en el muro, se pedirá voluntarios para comentar el hecho escrito. El/ la tallerista moderará la discusión y ampliará los conceptos. Luego el/la tallerista, a manera de lluvia de ideas, preguntará al grupo cuál es la importancia de la recuperación de la memoria colectiva en comunidades o sectores afectados por la violencia y escribirá las respuestas en el muro de la memoria.

d. Se presentaran mediante fotografías tomadas en la comunidad los diferentes aspectos culturales de la comunidad que hacen a su identidad explicando brevemente de que se tratan. Luego se propondrá ilustrar elementos metodológicos de las estrategias de reconstrucción de la memoria colectiva. En este ejercicio se trabajará en base a la comunidad realizando un trabajo de reconstrucción de la memoria cultural colectiva.

e. Se conforman cuatro (4) subgrupos, así: cada participante debe sacar de una bolsa una cinta de color que se colocará en la ropa, cuando todos los participantes tengan una cinta se pide que se reúnan las personas que tienen la cinta del mismo color. Cada grupo va a trabajar sobre los siguientes aspectos:

1. Escoger un nombre para el grupo que sea representativo de la región, comunidad, sector y escribirlo en una cartulina correspondiente a su color.

2. Preparar una dramatización de cómo realizarían una actividad de reconstrucción de la memoria teniendo en cuenta el elemento de la cultura, correspondiente a su color. Es decir, como se les ocurriría fortalecer la memoria aborígen a través de elementos que conforman la identidad.

- Azul. Relatos orales, leyendas, saberes populares.
- Rojo: Creencias religiosas.
- Verde: Costumbres y tradiciones.
- Blanco: Valores.

f. Cada grupo mostrará el nombre que han escogido y lo pegarán en el “Muro de la Memoria” y presentarán el trabajo del subgrupo. El (la) tallerista ayudará en la reflexión, precisando sobre los abordajes metodológicos en el proceso de reconstrucción de la memoria

ESTRATEGIAS Y RECURSOS UTILIZADOS

- Narración, exposición dialogada y trabajo en grupos con testimonios actuales sobre las demandas territoriales y de genocidio; observación de las políticas gubernamentales a partir de documentación.
- Recorte de fotos e imágenes de ambientes e historias.
- Uso de la entrevista oral y de su aplicación bajo un formato de investigación

OTRAS PROPUESTAS Y RECURSOS (LINKS O IDEAS EXTRAS):

- <http://www.psicosocial.net/grupo-accion-comunitaria/>

centro-de-documentacion-gac/
trabajo-psicosocial-y-comunitario/
herramientas-investigacion-
accion-participante/481-memoria-
identidad-y-cultura-para-el-
fortalecimiento-organizativo/file

- <http://www.memoriaindigena.org/>

- <http://www.soc.unicen.edu.ar/observatorio/index.php/articulos/787-memoria-y-la-identidad-pueblos-originarios>

- http://www.el-historiador.com.ar/articulos/republica_liberal/identidad_y_memoria_del_pueblo_mapuche.php

TEMA: CAMPAÑAS MILITARES Y MEMORIA

FUENTE: <http://www.proyectoallen.com.ar/3/?p=876>

UN “DESIERTO” MUY POBLADO

La denominada Campaña al “Desierto” tuvo lugar a mediados del siglo XIX, desde 1879. El gobierno nacional envió al ejército al sur, a la zona que llamaron Patagonia. ¿La misión? Someter a los pueblos indígenas que allí vivían.

Es interesante pensar la denominación “Patagonia”. Los pueblos que se encontraban en la región no la llamaban así, este nombre fue puesto (o impuesto) por el gobierno de la nación al crear la Gobernación de la Patagonia. Hoy nosotros llamamos así a la región en que vivimos pero los pueblos indígenas (desde hace más de 13.000 años) la denominan wallmapu.



Territorio Mapuche

Uno de los argumentos que circulaba en la época decía que era necesario llevar fuerzas militares a wallmapu era que las tribus indígenas, en malones, robaban animales a los hacendados que poseían tierras en el límite de la frontera entre la provincia de Buenos Aires y la Patagonia.

Los malones eran una forma que tenían las tribus para proveerse de alimento luego de que los nuevos dueños de la tierra avanzaran sobre territorios que pertenecían históricamente a los pueblos originarios. Era una tradición y cazaban ganado zimarrón (animales que vagaban libremente sin dueño). Los malones hacían lo que siempre habían hecho los pueblos indígenas: salir a buscar alimentos para su familia. El problema era que en ese momento los hacendados también querían ese ganado

para comerciar el cuero y la carne. También tenían ganado propio, pues el mercado internacional compraba, cada vez más, productos derivados del ganado vacuno.

En el año 1877 asumió como ministro de Guerra Julio Argentino Roca; el plantea la necesidad de realizar una campaña militar al sur. Para que la gente apoyara la invasión al “desierto”, los medios periódicos de la época difundían la necesidad de terminar con los indígenas.

Resulta importante destacar que las operaciones militares fueron financiadas por los hacendados, interesados en ampliar sus posibilidades económicas. El dinero que pagaron fue saldado con la entrega de tierras una vez finalizada la campaña.

En 1878 se creó la Gobernación de la Patagonia; fue un 11 de octubre y ese día las organizaciones indígenas lo consideran el “último día de libertad” de los pueblos originarios de la región.

En 1879 Roca y sus soldados llegaron a la región en donde hoy vivimos. Exactamente el ejército llegó a la Confluencia de los ríos Negro y Neuquén, un lugar por donde pasamos cuando vamos desde nuestra ciudad hasta Neuquén.

Muchos de los indígenas que vivían en esta región se desplazaron hacia el sur, a unirse con otros grupos para enfrentar al ejército. Otros, que ya tenían trato con los hombres blancos intercambiando productos, se sometieron y se unieron al ejército o fueron llevados a otras provincias para trabajar como empleados de los ingenios de azúcar, a trabajar en las estancias, en tareas domésticas en casas de familias de Buenos Aires, etc. En la campaña militar al “desierto” murieron más de 14.000 indígenas.

Por el éxito de la campaña el General Roca fue elegido presidente, además, se apropiaron de 60 millones de hectáreas. La mayoría de las tierras fueron distribuidas entre una minoría de familias vinculadas al poder, que pagaron por ellas muy poco dinero o nada. Algunos ya eran grandes terratenientes, otros comenzaron a serlo (con la conquista recibieron no menos de 300 mil hectáreas) e inauguraron su carrera de ricos y famosos como los Pereyra Iraola, los Álzaga Unzué, los Luro, los Anchorena, Miguens, los Martínez de Hoz, los Menéndez, entre otros. Algunos de ellos se dedicarán a la explotación ovina poblando el desierto con ovejas; otros dejarán centenares de miles de hectáreas sin explotar y sin poblar, especulando con el precio de la tierra.

ACTIVIDADES:

1. Averigua cuánto tiempo es un siglo y en qué siglo vivís hoy
2. Busca la diferencia entre nación y región.
3. Wallmapu significa Wall: universo, Mapu: tierra o territorio.

Para saber más puedes ver el siguiente documental



Afiche de la película Aika Liwen

Sitio oficial:<http://www.awka-liwen.org>

4. ¿Qué decían los periódicos de la época?. Explica con tus palabras a que se refieren estas noticias.

- “La conquista es santa porque el conquistador es el Bien y el conquistado el Mal, siendo Santa la conquista de la pampa, carguémosle a ella los gastos que demanda ejercitando el derecho legítimo del conquistador” –Diario La Prensa.
- “Repartos de indios. Hoy se repartirán indios. A las familias que prefieran tener uno, deben presentarse entre las 13 y las 15 horas en tal dirección ...” Firmado por las Damas de Beneficencia.-Diario El Nacional
- “Llegan los indios prisioneros con sus familias. La desesperación y el llanto no cesa, se les quita a las madres indias sus hijos y en su presencia se los regala, a pesar de los gritos, los alaridos y las súplicas, que hincadas y con los brazos al cielo dirigen las mujeres indias. En aquel marco humano, unos se tapan las caras, otros miran resignadamente al suelo, la madre india aprieta contra el seno al hijo de sus entrañas, el padre indio se cruza por delante para defender a su familia de los avances de la civilización”.- Diario El Nacional

5. Busca que significa “hacendados”.

6. ¿Dónde está la Confluencia de los ríos Negro y Neuquén?.

7. Después de leer el texto ¿la Patagonia era un desierto?.

8. Entre las calles Leandro N. Alem y Tomás Orell de nuestra ciudad se encuentra el mural denominado “Huaki Nielo”. Acercate a ver las imágenes e identifica lo que el artista plasmó en las paredes. Según el folleto del Proyecto “Allen una galería a cielo abierto”:

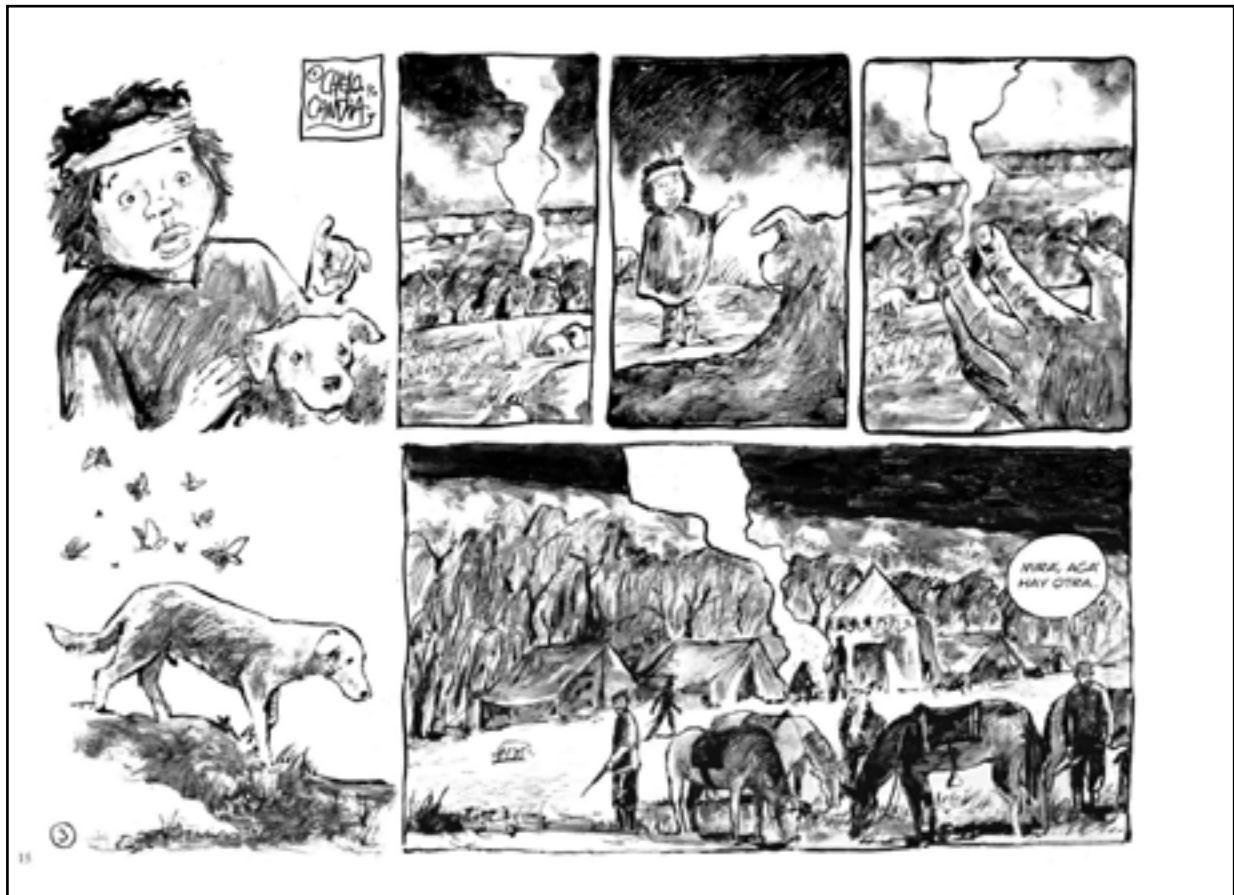
Este mural presenta imágenes de nuestros pueblos originarios, algunos animales autóctonos de la zona, la avanzada militar del General Roca y colonos, de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Según el Coronel Olascoaga, quien fue el primero en documentar la existencia de esta zona patagónica, Huaiki Nielo significa en mapuzungún “Lugar en donde hay puntas de lanza”. La imagen que cierra (o abre) la composición corresponde a Doña Ramona Pastrana de Galarce, una de las primeras pobladoras de Allen.

Algo más sobre el Proyecto “Allen, una Galería a cielo abierto”.

ANÁLISIS

Historieta “Huaiki Nielo” de Chelo Candia.







Ver Sección: Libro del Centenario: Allen 1910 - 2010. Pag. 13 a 17

1. La historieta tiene un protagonista, quién es?
2. El protagonista no tiene nombre ¿Podes ponerle uno? Busca nombres de origen mapuche, puedes preguntarle a tus padres o abuelos; también poniendo en un buscador (Google, Yahoo, etc.) la frase: “nombres mapuches”.
3. ¿Qué sucede en la historieta? Utiliza el nombre que le pusiste al protagonista
4. En la historia aparece el Coronel Olascoaga y un personaje llamado Correa, que se encarga de ir escribiendo lo que sucede durante la expedición. Olascoaga le dicta a Correa la ubicación en donde se encuentran y otros datos. ¿En dónde se encuentran? ¿Qué otros datos aportan?
5. El autor de la historieta es Chelo Candía y, en el primer recuadro de la pagina 17, nos indica que hay un error en la traducción del nombre de la laguna que encuentran, ¿Cuál es ese error?.

6. Finalmente ¿puedes explicarnos que nos cuenta nuevamente Chelo Candia en la viñeta de la pagina 18?

¿Te animas a escribirle un e mail a Chelo? Podrías preguntarle como se le ocurrió esta historieta, como sabe del error en la traducción y otras cosas que te interesen conocer de su actividad como artista. En su blog podes conocer más de su obra.

- Su blog: <http://chelocandia.blogspot.com>
- Correo electrónico: chelocandia@hotmail.com

TEMA: HISTORIAS CONTADAS POR ABUELOS Y ABUELAS

FUENTE: “CON NUESTRA VOZ CREAMOS”, EN: <http://planlectura.edu.ar/wp-content/uploads/2016/01/Con-nuestra-voz-creamos.pdf>

NUESTRAS LENGUAS ORIGINARIAS EN LOS NUEVOS CONTEXTOS

Nuestra experiencia con las abuelas y abuelos en relación a la transmisión de saberes, prácticas, conocimientos y todo lo relacionado con una cultura que nos hizo ser distintos y diversos con los demás fue y sigue siendo de manera oral. Por eso, LA PALABRA DICHA POR ALGUIEN ES UNA FUENTE DE CONFIANZA. La oralidad entonces es la tradición oral y al mismo tiempo la comunicación oral de la razón. Esto compartimos la mayoría de los pueblos originarios. Mirando desde quienes somos se trata de aprender desde lo propio para dar un paso hacia lo que nos falta, lo que deberíamos aprender. Con esta reflexión es importante saber que debemos avanzar en la comunicación de aquellas cuestiones que venían asumiendo nuestros mayores en la tradición y en la comunicación oral. En estos momentos es necesario que avancemos en la lengua escrita para fortalecer nuestra identidad con lo nuevo, que es escribir la propia historia. Nos sale naturalmente hablar de todo lo que nos identifica y tenemos que asumir, como lo hicieron nuestros mayores, la tarea de transmitir, pero lo hacemos en forma escrita. Desde esta situación las palabras nos unen a los pueblos wichi, nivakle y chorote. Lo que estamos diciendo tiene consonancia entre los tres pueblos. El proceso de la lengua escrita es distinto en los tres pueblos.

TSILAKHITA TA NOYÄMEJLHI N'OLHÄMET

Mek ta yakalelhät mek ta nahäpe tälhe tat mek lhakathänhäy ifwelp'antenamhohen. Tejta tsilak at lhämet ta ifwelnamhohen tha ifwalas-na häp at ta naisej. Nilhokej namil ta naw'enhalhamejlä wichi iyhäj ta inamejen tajna: NOLHÄMET MATCHE TA LAHA IHI. Häp ta nochufwenyaj tälhejlä, lhakathänhäi ichufwennamejen wujpe meyhey tt häpchi lhamel ilesayen p'ante.

Ta ohänej mek ta owen, haphilak tamenej ta ohanej mek ta tataynoyej. Hap ta tamenej ta ifwalas-na nawatläk nolhämetsna neche nolesayen. Neche namil ta lhachumet ta nalesayen mek p'ante lhakathänhäy yen lhämeta, hapkhilak nittaya mek ta nalhamyajej. Lhachumet-na te yaje häp lhamil ta tet iwoye namil, asowaj wet fwumanhui. Wenhahiche mek ta inamejen ta tälhejlä nolhämets ta nolesayen, asowaj wet fwumanui wet namil elh tefwaji tha kalelhäj mek ta lhamil ihi hap ta tamenej ta nolesaynek-hina iche iyhäj ta nitäk lhenhai häp ta pajche p'ante ta lhamil iwotesa ta ilesayen lhamil lhämet. Nilhokej namil tejta naw'emhahiche tha hapta nawatläk iche

nolesainek ta yäme mek tälhejnamhilahen.

Wet ta not'alhe chi lhamil ilesayen lhämet wet mek ta iche hap tajna. Iche iyhäj ta nitäkw lhenhai wet iche iyhäj ta äp ilesayen mek ta äp lhamil yahanej wok pajche yahyenlä ta ilesayen.

LAS ESTRELLITAS

Hace mucho tiempo, cuentan que a un grupo de chulupíes le gustaba mucho hacer fiestas y bailar danzas: de la lluvia, el sol y la amistad.

Una noche, unas hermosas muchachas de ojos verdes y cabellos largos de color dorado como el sol, que nadie sabía de donde venían, llegaron a la fiesta.

Al ver el baile armonioso y llamativo que realizaban, un muchacho de la comunidad se enamoró de una de ellas y no quería perderla por ninguna razón. Al amanecer, el joven quiso acompañarlas, pero las muchachas no querían. Él no consideró su petición y se fue tras de ellas.

Así fue que observó que las jóvenes llegaron a un lugar solitario donde hicieron una ronda. En ese momento desde arriba bajó una luz muy fuerte y las muchachas empezaron a volar en el aire.

Al ver esto el joven chulupí gritó muy fuerte a la muchacha para que no se fuera.

Ella, al escuchar su voz, decidió no volar con sus compañeras y quedarse en el monte con el joven.

Mientras tanto, el joven agradecido miraba arriba, sorprendido al ver cómo las muchachas se convertían en c' ati – is, que significa “estrellas” en lengua chulupí.

El joven le contó a la comunidad lo sucedido y las familias chulupíes se enteraron de este modo de dónde venían las muchachas.

- Escrito y recopilado por Isabel Quinto. Docente Auxiliar en Cultura y Lengua Aborigen Escuela 4277. Comunidad Chulupí de Misión El Cruce General Mosconi Provincia de Salta
- Narrado por Ester Quinto. Comunidad Chulupí de Misión El Cruce General Mosconi Provincia de Salta

NAVA CATIIS

Ch'apac'oya p'alha'chaijan c'oya pa t'ajajam papi nivacles c'usemshi lhan ti ts'ajcunche shi pa clayjayash clayjop c'oya pa t'cha'nu shishta lpha junjucla'ay atsa'esh.

Velha na tulh, nam lh pa lhustja pava lhtasjey vat'afc'utivai pitische pa lhayees junashjul lhan lhpa junjucla 'ay nava laye'es ampapu cán tayata pa talshi yamey pa lhclaujavat lhaca m'a icusinachi.

Velha pa nichayech icesse taj, lhpa lhusja lheches lhan ti nintayjop pa t'elhe'esh.

Ti nicha nalhu, pa nichayech yeesh c'a nayanche lhan napu lhtsjayech pa cotsjaat

ampapu c'a nav'e isnatech lhan pa shaman, pa talhsha'am lhan pa va'as lhapa catisitaj lhecheshe'e lhan papu lhutsjayeche lhecheshe lhanti fa'ya' tshuve.

Clopopop lhan lhapa qu'isjoyaj talsha'am pa va'as.

Pa nichayeche nifacche c'oya lhapa lhutsja pa talshi tsuve.

Na nichayeche nifacleem pa lhautsatsat pa ivan, nifacche lhan pa ntalhshi papi isis lhutsjayeche.

Lhechash lhan papi vatsvunshane pitojeshche lhan ti c'usemshan.

EL PROCESO DEL CHAGUAR

El chaguar es una planta que ha sido tradicionalmente utilizada por los Wichí, no solo para fabricar hilo y ser trabajado en vestimentas o para distintas artesanías, sino también para uso comestible.

Para recoger el chaguar las mujeres deben recorrer muchos kilómetros en el monte porque en la actualidad cada vez es más escaso. Por ese motivo en algunas familias decidieron plantar el chaguar en el fondo de sus casas y a la vez comprobar si puede crecer en su nuevo hábitat.

PROCESO

Con un palo con punta van aflojando la planta del suelo con un movimiento brusco hasta que se desprenda.

De cada chaguaral solo se eligen aquellas plantas que tienen el tamaño y la calidad ideal. Para ello se saca una hoja, de allí la fibra: si la hoja se corta es porque no es chaguar sino otra planta similar. El chaguar auténtico es resistente.

Se eligen las hojas más largas y en buen estado. Se sacan las espinas y la primera capa o cáscara. En la parte interior se encuentran las fibras, que serán trabajadas en casa. Las espinas son descartadas y las hojas más cortas son utilizadas como alimento. Solo las partes blancas son comestibles.

Luego se prepara un recipiente con agua, un tronco y una maza de hierro. Remojando en agua las fibras del chaguar vamos tomando una cantidad prudente para que se lo pueda trabajar, machacando, remojándolo de rato en rato; así se van desprendiendo las capas que quedan.

De no trabajarlo bien, al momento de hilarlo se lastiman las manos.

EL HILADO

El hilado se hace uniendo varias hebras de tamaño igual, torciendo con un movimiento veloz de las manos sobre la entrepierna, la cual será untada con ceniza bien blanca.

Se untará ceniza cada vez que lo requiera la artesana wichí. Dicho untado de ceniza hace más blanco al ovillo y nos protege la piel.

El hilado puede tener distintos tamaños y colores. Eso dependerá de la artesana wichí.

EL TEÑIDO

NEGRO

Para obtener el color negro usamos resina de algarrobo.

Se hace hervir hasta que tome color. Una vez hervido, se baja del fuego e incorporamos el chaguar. Dejamos actuar unas 2 o 3 horas aproximadamente. Luego, se saca y se coloca en medio del barro para que el color sea más firme. Luego lo secamos al sol.

Después que esté seco, lo sacudimos un poco y lo volvemos a mojar con el mismo hervido que hicimos; siempre tratando de no retorcer al chaguar para evitar que se destiña.

Luego de este procedimiento lo secamos al sol y así obtenemos el color negro.

VERDE

Ocupamos hojas de ancoche. Hacemos hervir. Una vez hervido lo bajamos del fuego e incorporamos el chaguar.

Dejamos una o dos horas. Lo sacamos e inmediatamente lo metemos a las cenizas. Procuramos que todo el chaguar esté cubierto. Lo secamos al sol. Una vez seco, lo volvemos a mojar con el mismo hervido, tratando de no retorcer. Luego de ese procedimiento lo secamos al sol nuevamente.

NARANJADO

Ocupamos hojas del árbol que se llama abreboca. Ponemos una cantidad que vamos a ocupar en el mortero y lo molemos un poco. Después en una vasija con agua fría volcamos todas las hojas molidas y vamos revolviendo hasta que tome color. Luego insertamos el chaguar y dejamos 2 horas o más. Después lo sacamos y lo secamos al sol.

ROJO

Con cáscaras o pedazos del árbol que se llama cevil, lo hacemos hervir bien hasta que tome el color rojo oscuro.

Lo bajamos del fuego e incorporamos el chaguar y dejamos actuar dos o tres horas. Pasadas esas horas lo sacamos. Lo ponemos en medio de las cenizas. Luego cuando esté seco lo volvemos a remojar en el hervido que hicimos procurando de no retorcer. Lo tendemos al sol y así obtenemos el color rojo.

MARRÓN

Para obtener el color marón ocupamos cáscaras del mistol o del árbol que llamamos Pata Pata con el mismo procedimiento que hicimos para obtener el color negro.

AZUL

Para el color azul tenemos que buscar semillas del guayacan. Ponemos en el mortero, molemos un poco, hacemos hervir. Una vez hervido, lo sacamos del fuego e incorporamos el chaguar. Dejamos dos o tres horas.

Luego, pasadas las horas, lo sacamos y lo ponemos en el barro. Lo secamos al sol. Una

vez seco, lo volvemos a poner el hervido para sacarle el barro. Después lo secamos al sol.

CHITSAJ

Hop chitsaj hope tok'os topajche iche tayhi hop toj wichi yen ch'emetha, ts'ilakit'e to toyenejlh'i hop niñhoy wuk tochemtes, hote iwusey to totefw.

Tot'ekweh'en hop chitsaj watlok to tujch'e ton'oyij.

Hop to tamenej to atsinhay yelhtahen chi yenk'osa itihi law'ettsu.

To yenlhi

Tochema hal'o to lapes-ihí ti'tsonejpo yomet takoljhoyhi yomtilak' nomhi.

To t'ohiche titetsan chi hope chitsaj to lhamhya, tilanhi law'ule toyelhta che hiyes hop towuye. Wit tolhamhaj hom hiy'esit'e.

Tot'ohiche lawuley toj pites wit to isis hop toj totchemejlhi, tilanche chitani lhtiwumhen wit iyhoj to lach'ulas, totefw lhip to pelaj.

Tiwak'lhat la-hi titsoyhu inot, wit to t'ekwehal'o hal'otsu wit lanhat, to tipe to k'ojhi wit tiseyhatpej, yomtilak nufwu t'ohes, wit chik khalhoma nomhiche t'ohes yiset tofwes.

HOP NIYHOY

Toj toyenlhi niñhoy, totchema lats'iley tow'aylhatcho, totipe tolheche tits'elhak-ch'ewek, tohona tokwey toy'eytu yomilofwel, toyilench'epej itojmuk' topelaj fwajhi, hopjhilak' iwahnijit'e chi toelh lheche t'oj nomhi, hop niyhoy wusey chi toyomwesche wok toyom lalesasche, wit t'oj che hope.

To tipakej

Chalaj Totipak hop t'ojch'echalajtochema hop fwaayeukw lhits'i tipen yomlak nawayhi nech'a to k'aleloj t'i t'ojchaljhi, totincho wit totathu hop chitsaj, tiwumhi 2 wuk 3 horas, yomhu lawhaytsu totumpo, tiyeytu iyhot yomtilak ch'atej to tojkhalelhoj, wit tich'enlo fwala yomtilak tamchoy, wit che tamchoy tisikthi hop iyhot, totchema

hop toyakkhu lat'i tilejen-yomet nomni nuju iyhot toijej. Wit toyakhu, toch'enlo fwala yomtilak tamchoy nech'a isila che tochemejlhi.

TO TIPAK

Watshan Y'atchema hop hal'owuley toj lhey tsamanekw to pen toyom nawayhi, toj naway totincho, toitathu hop chitsaj, tomolhthi 1 wok 2 horas, nech'a titumpho wit toyeythi hop itojmuk, wit toch'enlo fwala toj tamchoy to yakl hop latimat. Che ilej hop itojmuk to iyej chitsaj. Watit'enlo tots'ifwnhi. Wit to yakhu ch'e y'ach'enlo fwala.

lchoy

Yatchema hop hal'owuley toj lhey tulu khawufwa yatchema hop law'uley toj yawatilainlo yathathu hop fwelek tichufwaji wit yatsoñhu hop tolhokwe wit tochuhi yomtilak ikhalelhoj hop t'oj nech'a y'atathu hop chitsas yawumhi 2 wuk 3 horas

yatumpo wit y'ach'enlo fwala.

Ichot Totipak hop t'oj to ichot, tochema hop hal'o t'ohes wuk hal'olhipey, toj lhey (cebil) tipenhi yomtilak' t'i ichoti. Totinchowit totathu hop chitsaj, timolthi 2 wok 3 horas nech'a titumpo wit toyeyti itojmuk, wit toch'enlo fwala. Toj tamchoy toyaku hop t'i che ilej hop itojmuk to iyej chitsaj, watit'enlo to ts'ifwnhi. Wit toyaku che toch'enlo fwala.

- Mirna Evelia Montes, Ernesto Zambrano, Reynaldo Escobar. Docentes Auxiliares en Cultura y Lengua Aborigen Escuela 4831 Comunidad wichi de El Tráfico Embarcación Provincia de Salta.

EL ORIGEN DEL RÍO ITIYURO

Cuentan los abuelos de la comunidad Wichí de la Loma, Tartagal, que hace mucho tiempo no existía el río Itiyuro.

Razón por la cual ellos sufrían muchísimo, al no tener agua cerca de la comunidad.

Hasta que, un día, apareció un hombre que pasaba por esos lugares. Y vio que la gente de la comunidad, agotada, llevaba agua. Les preguntó:

–¿De dónde traen agua?

Ellos le respondieron:

–De una laguna que está muy lejos de la comunidad de La Loma.

Ante la respuesta, el hombre se sentó y se puso a pensar:

“¿Qué debo hacer para que mis hermanos de la comunidad no tengan que traer agua de tan lejos?”

Como tenía tanto poder, se tenía mucha fe en que podía usar ese poder, de tal modo que les preguntó misteriosamente a los vecinos de la comunidad:

–¿Qué tan lejos queda la laguna?

Ante las preguntas de este hombre extraño, los vecinos se preguntaron:

“¿Qué hará este hombre?”

Al poco rato él les pidió a los vecinos que lo acompañen a conocer la laguna.

Ante lo cual, dos jóvenes de la comunidad lo acompañaron.

Cuando llegaron al lugar, el hombre desconocido sacó de su yica su bastón mágico y fumó un cigarro.

Al poco rato, el bastón atraía hacia ellos, por medio del monte, el agua.

Entonces, el hombre y los dos jóvenes empezaron a caminar en dirección a la comunidad de La Loma.

En el largo camino, cuando descansaban, el hombre plantaba el bastón sobre la tierra del monte y el agua se detenía.

Así pasaron días y días caminando, con el agua surcando el monte hasta llegar finalmente a La Loma.

Al ver llegar al hombre y a los dos jóvenes junto con el caudal de agua marrón, la gente de la comunidad quedó muy contenta de que un río pasara ahora muy cerca de las comunidades.

Y decían:

-¡Qué bueno tener tan cerca el agua! Ahora podremos hacer nuestras casas a la orilla del río Itiyuro.

- LEONARDO LÓPEZ. Docente Auxiliar en Cultura y Lengua Aborigen Escuela 4770 Comunidad La Loma Aguaray Provincia de Salta

TEMA: LEYENDAS DIVERSAS

FUENTE: <http://www.mundoprimaria.com/mitos-y-leyendas-para-ninos/la-leyenda-del-mucaro/>

LA LEYENDA DEL MÚCARO. CRISTINA RODRÍGUEZ LOMBA

Adaptación de una antigua leyenda Puerto Rico

En el inmenso planeta azul en que vivimos hay muchos tipos de búhos. Uno de los más curiosos y cantarines es el múcaro, que es como se conoce a un ave pequeña de ojitos redondos que únicamente habita en los bosques de la isla de Puerto Rico.

El múcaro tiene una particularidad muy especial: durante el día se esconde y solo se deja ver por las noches ¿Quieres saber por qué?

Cuenta una vieja leyenda de esta isla caribeña que hace mucho, mucho tiempo, en el bosque se celebraban fiestas muy divertidas en las que todos los animales se reunían para cantar, bailar y pasárselo fenomenal.

Cada vez que había un festejo, las diferentes especies se turnaban para organizar los múltiples preparativos necesarios para que todo saliera perfecto. En cierta ocasión este gran honor recayó en las aves.

Todos los pájaros, del más grande al más chiquitín, se reunieron en asamblea con el objetivo de distribuir el trabajo de manera equitativa. Como lo más importante era que las invitaciones llegaran con bastante tiempo de antelación, acordaron enviar como mensajera a la rápida y responsable águila de cola roja.

Encantada de ser la elegida, el águila de cola roja fue casa por casa entregando las tarjetas. A última hora llegó al árbol donde vivía el múcaro, y para su sorpresa, se encontró al pobre animalito totalmente desnudo.

El águila de cola roja se extrañó muchísimo y sintió un poco de apuro que trató de disimular.

– ¡Buenos días, amigo múcaro! Vengo a traerte la invitación para la próxima fiesta de animales.

El múcaro reaccionó con poco entusiasmo y ni siquiera se molestó en leerla

– ¡Ah, ya veo!... Déjala por ahí encima.

El águila de cola roja creyó oportuno interesarse por él.

– Perdona la indiscreción, pero veo que estás desnudo ¿Acaso no tienes ropa que ponerte?

El mucarito se sonrojó y completamente avergonzado, bajó la cabeza.

– No, la verdad es que no tengo nada, ni un simple jersey... Lo siento mucho, pero en estas condiciones no podré acudir a la verbena.

El águila de cola roja se quedó tan impactada que no supo ni qué decir. Hizo un gesto de despedida y con el corazón encogido remontó el vuelo. Nada más regresar convocó una reunión de urgencia para relatar a los demás pájaros la lamentable situación en que se encontraba el pequeño búho.

– ¡Tenemos que hacer algo inmediatamente! ¡No podemos permitir que nuestro amigo se pierda la fiesta solo porque no la ropa adecuada!

Una cotorra verde de pico color marfil fue la primera en manifestarse a favor del múcaro.

– ¡Claro que sí, entre todos le ayudaremos! Escuchad, se me ocurre algo: cada uno de nosotros nos quitaremos una pluma, juntaremos muchas, y se las daremos para que se haga un traje a medida. La única condición que le pondremos es que cuando la fiesta termine tendrá que devolver cada pluma a su propietario ¿Qué os parece?

Si algo caracteriza a las aves es la generosidad, así que la cotorra no tuvo que insistir; sin más tardar, todos los pájaros fueron arrancándose con el pico una plumita del pecho. Cuando habían reunido unas cincuenta, el águila de cola roja las metió en un pequeño saco y se fue rauda y veloz a casa del múcaro.

– ¡Toma, compañero, esto es para ti! Entre unos cuantos amigos hemos juntado un montón de plumas de colores para que te diseñes un traje bonito para ir a la fiesta.

El múcaro se emocionó muchísimo.

– ¿De veras?... ¡Pero si son preciosas!

– ¡Sí lo son! Puedes utilizarlas como quieras pero ten en cuenta que tienen dueño y tendrás que devolverlas cuando termine la fiesta ¿De acuerdo?

– ¡Oh, por supuesto! ¡Muchas gracias, es un detalle precioso! ¡Ahora mismo me pongo a coser!

El múcaro cogió aguja e hilo y durante una semana trabajó sin descanso en el corte y confección de su traje nuevo. Se esforzó mucho pero mereció la pena porque, la noche de la fiesta, estaba perfectamente terminado. Se lo puso cuidadosamente y cómo no, se miró y remiró en el espejo.

– ¡Caray, qué bien me queda! ¿Son imaginaciones mías o es que estoy increíblemente guapo?

No, no eran imaginaciones tuyas, pues en cuanto apareció en el convite, su aspecto causó verdadera sensación. Muchos animales se acercaron a él para decirle que parecía un auténtico galán y las hembras de todas las especies se quedaron prendadas de su elegancia. El múcaro estaba tan orgulloso y se sentía tan atractivo, que se dedicó a pavonearse por todas partes, asegurándose de que su glamour no pasaba desapercibido para nadie.

Vivió una noche auténticamente genial, charlando, bailando y comiendo deliciosos canapés ¡Hacía años que no disfrutaba tanto! Pero nada es eterno y cuando la fiesta estaba llegando a su fin, empezó a agobiarse. Sabía que se acercaba la hora de

devolver las plumas y le daba muchísima rabia. Ahora que tenía una ropa tan bonita y que le sentaba tan bien ¿cómo iba a desprenderse de ella?

Los invitados comenzaron a irse a sus casas y pensó que pronto no quedaría nadie por allí. En un arrebato de egoísmo e ingratitud, decidió que lo mejor era escabullirse por la puerta de atrás sin devolver las plumas. Miró a un lado y a otro con disimulo, se dirigió a la salida sin llamar la atención, y se internó en el bosque.

Poco después, la orquesta dejó de tocar y los camareros comenzaron a recoger las bandejas de pasteles donde ya solo quedaban las migas ¡La fiesta se daba por terminada!

Los pájaros que habían cedido sus plumas tan generosamente buscaron al múcaro por todas partes, pero enseguida se dieron cuenta de que el muy pillo se había esfumado. Esperaron un par de horas a que volviera e incluso alguno salió en su busca, pero nadie fue capaz de localizarle, ni siquiera en su hogar, cerrado a cal y canto. Del múcaro, nunca más se supo.

Cuenta la leyenda que aunque han pasado muchos años, todavía hoy en día las aves de la isla de Puerto Rico buscan al búho ladronzuelo para pedirle que devuelva las plumas a sus legítimos dueños, pero el múcaro se esconde muy bien y ya sólo de noche para que nadie le encuentre.

TEMA: SALUDO MAPUCHE. CANCIÓN PARA NIÑOS Y NIÑAS.

FUENTE: <https://youtu.be/bC7uy9Glrog>

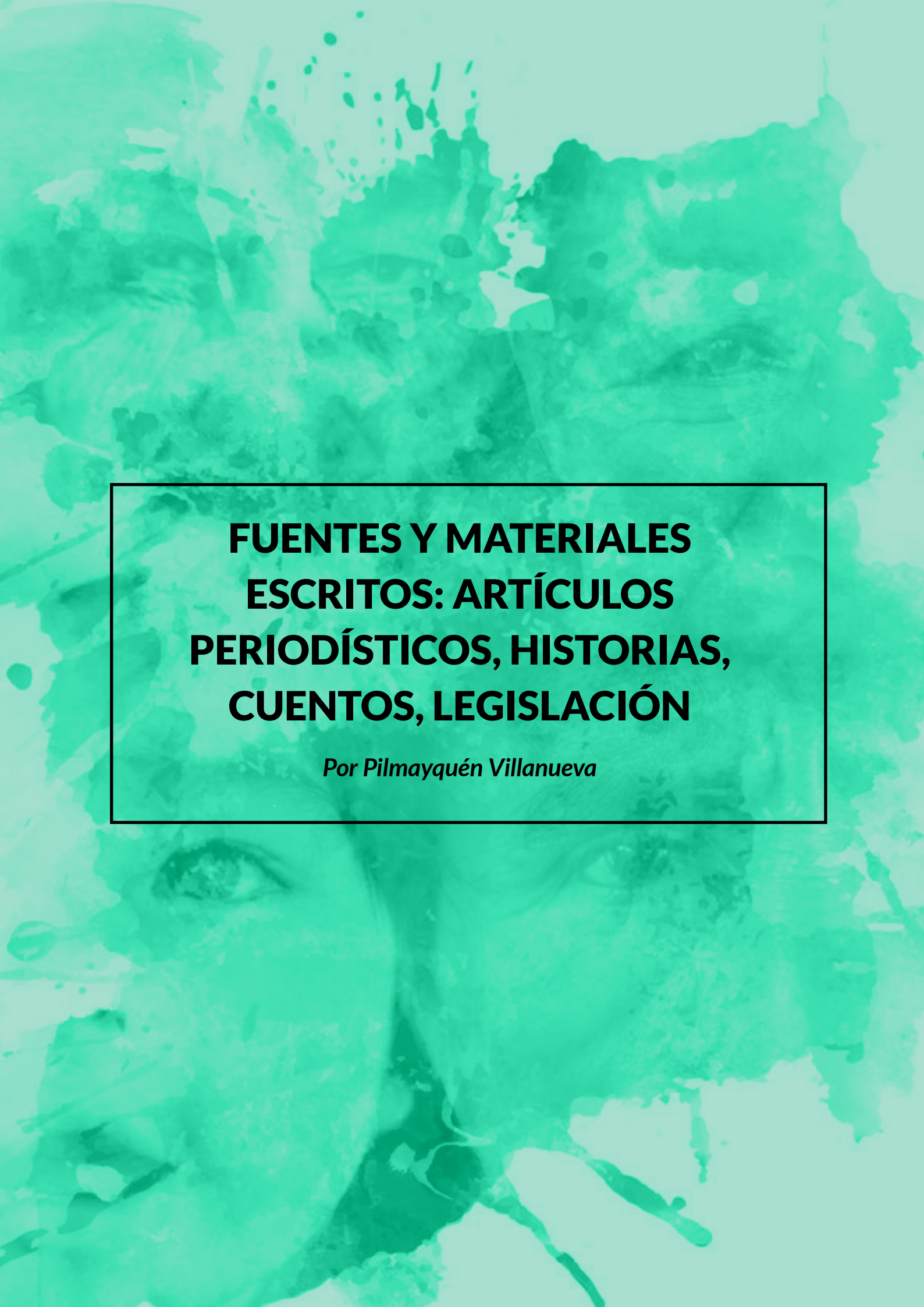
Se recomienda ver el video creado para la educación parvularia de chile, en el cd adjunto.

MARI MARI
mari mari peñi,
mari mari lamien
mari mari peñi,
mari mari lamien.
Kümelekaimi
inche ka, kümelekan
kümelekaimi
inche ka, kümelekan
mari mari
 mari mari peñi,
mari mari lamien
mari mari peñi,
mari mari lamien.
 Kümelekaimi
inche ka, kümelekan
kümelekaimi
inche ka, kümelekan

Traducida:
TE SALUDO

te saludo hermano,
te saludo hermana
te saludo hermano,
te saludo hermana
 estas bien?
Yo igual estoy bien
 estas bien?

Yo igual, estoy bien



**FUENTES Y MATERIALES
ESCRITOS: ARTÍCULOS
PERIODÍSTICOS, HISTORIAS,
CUENTOS, LEGISLACIÓN**

Por Pilmayquén Villanueva

FUENTES Y MATERIALES ESCRITOS: ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS, HISTORIAS, CUENTOS, LEGISLACIÓN

El quehacer del historiador, como profesional que investiga de manera sistemática que ocurrió en el pasado desde el material escrito, nos enfrenta para estudiar la diversidad americana en una disyuntiva. En primer lugar porque la mayor parte de las fuentes escritas se encuentran inscriptas en el universo simbólico de cada una de estas culturas entramadas en un tiempo y en un espacio, y en la cual es necesario empaparse de ese universo para que esos textos nos brinden información; y en segundo lugar porque los sistemas en los cuales está información se codificaban podría oficiarse de diversas maneras, en el caso de algunas culturas, basado en un sistema escriturario pero en algunas otras (la mayor parte) en el valor de la oralidad.¹³

La cultura y la impronta del valor simbólico se encierra en aquello que emite desde la palabra y se desliza a través del tiempo y el espacio de aquellos a los cuales se transmite. Así, decodificar estos elementos que hacen propia una cultura específica, nos pone ante el importante compromiso de asumir la res-

ponsabilidad de conocer todo el entramado simbólico que amerita. De esta manera, cada palabra, cada símbolo, mensaje, cobra diversos significados según los ojos de aquellos a los cuales se enfrenta.

Sin embargo, en este gran abanico de comprender las fuentes escritas, en lo referente a la materialización de esta diversidad americana, las primeras fuentes que encontramos se encuentran tamizadas por la mirada del Otro -españoles, ingleses, portugueses o ingleses- que responden a los primeros momentos del contacto, estas dependerán del grado de ilustración que poseía la persona para hablar y escribir la lengua, si las mismas fueron escritas por terceros o si son el producto de la compilación de información con algún objetivo político, administrativo o religioso.

En una clasificación más precisa, las etnohistoriadoras Ana María Lorandi y Mercedes del Río¹⁴, describían que las fuentes escritas podían clasificarse entre tres grandes grupos: CRÓNICAS (I), FUENTES ADMINISTRATIVAS (II) y

13 Esto puede observarse en el apartado anterior y la importancia de las fuentes orales.

14 Si bien las autoras realizan una clasificación para el área andina, entendemos que la misma clasificación es útil en esta primera

JUDICIALES Y DIARIOS, PERIODISMO, E HISTORIADORES (III). Cada uno de estos tres grandes grupos se encontraban diferenciados entre sí debido al objetivo con el que fueron realizados.

Así encontramos en primer lugar, que las Crónicas podrían diferenciarse en dos corpus, por un lado, aquellas que se caracterizaban por ser INDÍGENAS¹⁵, las cuales podían estar escritas en lengua local, o fueron dictadas a un tercero, estas tienen la particularidad de diferenciarse entre sí debido al lugar de nacimiento de cada uno de los autores y del grado de aculturación europea que recibieron y los móviles que los llevaban a escribir. En este gran grupo podemos encontrar a: Guaman Poma de Ayala, Santa Cruz Pachacuti (para el caso argentino consideramos las cartas enviadas por los diferentes líderes de los cacicazgos de lo que hoy conocemos como Patagonia a la administración del Estado en diferentes momentos de nuestra historia).¹⁶ Y por otro lado, las autoras mencionan las Crónicas EUROPEAS, estas se subdividen en tres grandes grupos dependiendo los objetivos y fines de la misma, y sobre todo al momento histórico y

espacial en el cual fueron escritas. De esta manera, las etnohistoriadoras mencionan que las crónicas europeas se identificaban por la mirada eurocentrista y etnocentrista que se puede observar en sus relatos, pero que a pesar de estos detalles de los cuales tenemos que estar atentos, ello no impide que no podemos conocer algunas particularidades de la cultura, ya sea para el caso español en el área mesoamericana con los logros de los sistemas de riego, la monumentalidad de las construcciones, entre otras.

Este apartado de Crónicas Europeas se encuentra agrupada por el conjunto de crónicas de la soldadesca y del descubrimiento, que son las primeras visiones y relatos del periodo de contacto y posterior conquista; luego las Crónicas Políticas aquellas que fueron escritas por juristas y licenciados de segunda generación, las mismas profundizan en la memoria oral de los sobrevivientes con los fines de buscar información sobre los avatares de la conquista para su posterior colonización¹⁷. Este mismo cuerpo de crónicas supuso una compulsión documental de los archivos coloniales sobre las entradas en los territorios que se ocupaban, para ello se rea-

instancia de acercamiento al debate en cuanto la complejidad de las fuentes escritas en la tarea del etnohistoriador. De más esta aclarar, que cada área cultural posee sus particularidades distintivas y que merecen una fiel descripción pero que dado el carácter descriptivo de este apartado y considerando los fines prácticos es que hemos decidido optar por dicha clasificación, sin embargo, damos cuenta de otras clasificaciones.

15 Si atendemos a la importancia del valor de transmitir información, en un sistema codificado, que permite preservarse en el tiempo, debemos mencionar, como afirmamos en el cuerpo del texto, cada Cultura ha creado (según su sistema de complejidad) un mecanismo. Si bien en la actualidad, hay debates en cuanto a la forma de decodificar el mensaje, sus símbolos, etc. No podemos negar su existencia, la materialización de estos sistemas (que en algunos casos siguen siendo debatidos) puede observarse por ejemplo, en los códices en madera, papel amatel, las epigrafías, muros, estelas, escaleras que dentro de ellas existen una gran cantidad de pintado y grabado. Todas ellas para el caso mesoamericano, pero también para el área andina, contamos con los Pallares (porotos para el área moche), Quippus (complejas combinaciones entre el nudo, la cuerda, su color y torsión Tocapus) o Paracas. **De esta forma, volvemos a repetir no podemos negar la existencia de un sistema de transmisión de información y su materialización en las culturas americanas, ya que poseemos una gran cantidad de evidencias que nos demuestran que existe y que aún no contamos con todos los elementos para decodificar su mensaje. Recordemos que esta tarea dependerá del grado de complejidad del mensaje, su valor simbólico.**

16 Aquí podemos mencionar el gran trabajo de Carlos Martínez Sarasola en su libro *“La Argentina de los Caciques”*, donde el autor recopila y analiza una gran cantidad de correspondencia entre los líderes de los cacicazgos al sur de la línea de la frontera de lo que era el Estado-Nación hacia fines del siglo XIX.

17 En este grupo de crónicas, Ana María Lorandi y Mercedes del Río, establecen que la dificultad de trabajar con ellas, dado a que la reconstrucción de los datos estuvo fuertemente cargada de los intereses de los interlocutores, así, la distinción entre la realidad y el mito conforman un tejido narrativo del cual debemos estar atentos a la hora de trabajarlo.

lizaban las llamadas Informaciones que eran documentos que se labraban a partir de las tradiciones orales con fines más objetivos ya sean económicos o políticos que servirían como mencionamos con anterioridad a la colonización.

Otro gran grupo de fuentes europeas son las CRÓNICAS RELIGIOSAS: las cuales fueron elaboradas por los miembros de los órdenes religiosos que arribaron conjuntamente en los proyectos de conquista-colonización, una de las particularidades que tienen estas crónicas es que el esfuerzo por destruir las llamadas idolatrías se recopiló una gran cantidad de información, que para las autoras supone un gran mérito ya que la tarea de poder llevar a cabo los fines de evangelización supuso el aprendizaje de las lenguas nativas.

Las fuentes administrativas y judiciales¹⁸ (II) comenzaron a ser estudiadas según las autoras a partir de los años 1960 y que para el caso andino una de las grandes precursoras de esta tarea será María Rostworowski. Este grupo de fuentes escritas se caracteriza por estar conformado por documentos burocráticos y judiciales que ofrecen una buena cantidad de información no sólo sobre los avatares de la colonización sino por la palabra de los protagonistas y las transformaciones en el contexto de la colonia. En este grupo encontramos, las visitas (estos son papales burocráticos que proporcionaban información tanto sobre el Estado en términos generales, sino también las diferentes culturas que eran incorporadas al

Estado), los memoriales (eran documentos que acompañaban los juicios entablados por encomenderos, hacendados y campesinos, en ellos se podía seguir los antecedentes de las tierras o las diferentes jefaturas étnicas en cuanto a las transformaciones de entender el sesgo de poder en las nuevas relaciones políticas y simbólicas de la época) y por último los juicios, estos podían ser llevados por entre los diferentes miembros de la sociedad colonial, es necesario escribir Lorandi y Del Río que a la hora de trabajar con ellos, controlar los intereses en juego y otros recaudos metodológicos dependiendo el área que se estudie, dado que los juicios son una fuente riquísima para reconstruir la vida social, cultural y política de todos los estamentos de la sociedad colonial.

Por último, en la clasificación de Ana María Lorandi y Mercedes del Río encontramos el grupo de fuentes escritas que ellas han denominado como HISTORIADORES, VIAJEROS Y PERIODISMO. A partir del siglo XVIII, encontramos que la práctica de escribir historia se profesionaliza cada vez más en especial si tenemos en cuenta que la formación de las repúblicas independientes para el siglo XIX, necesitan de un mito fundacional que permita la unificación de un grupo cultural que pueda materializarse en una la construcción de nacionalismos. A su vez, el valor del periodismo y la crónica permite visibilizar ese simbolismo colectivo de una sociedad que se encuentra lo suficientemente ilustrada para leer y escribir.

18 Si bien este grupo de fuentes considera no solo a los que caracterizamos en el cuerpo del texto, debemos mencionar que también se encuentran en ellos el cuerpo de leyes, ordenanzas y disposiciones que regían la época colonial, como también, mencionan las autoras para dicha clasificación, los documentos presentados por la burocracia eclesiástica y los libros parroquiales que dan cuenta de la demografía comunitaria, la estructura familiar y las migraciones.

La clasificación de las fuentes escritas que hemos descrito desde las etnohistoriadoras, podría esquematizarse de la siguiente manera:

FUENTES ESCRITAS	Crónicas	Europeas	Conquista/ Soldadesca. Políticas Religiosas Políticas.
		Indígenas	Lengua local, dictadas a terceros Español
	Judiciales y Administrati- vas	Memoriales Visitas Juicios Otras Fuentes Adminis- trativas	Libros Parroquiales Ordenanzas.
	Diarios, Periodismo e Historiadores.		

Si bien es cierto que tal clasificación da cuenta del corpus de fuentes escritas para los primeros tiempos del contacto, debemos mencionar que su esquematización puede brindarnos una imagen de la complejidad que se tiene a la hora de trabajar con las mismas.

En la actualidad el trabajo de los etnohistoriadores se apoya en la mayoría de los casos en este tipo de fuentes, pero como hemos mencionado al inicio del texto es necesario conocer el valor simbólico y la cultura del área cultural que estudiamos para ser más precisos a la hora de reconstruir y decodificar la información. No debemos olvidar que la particularidad de estos documentos está dotada de la mirada de aquellos que lo originaron, y por tanto el universo simbólico del cual son parte y sobre todo las relaciones de poder e intereses que pueden visibilizarse en ellos. No será lo mismo estudiar un recor-

te periodístico del siglo XIX y una crónica de la soldadesca en comparación con las cartas de las caciques al Estado-Nación. Y sumado a ello, el contexto histórico en el cual se encuentran (a pesar de las continuidades que podremos observar), el tiempo y el espacio de la producción de la fuente escrita posee valor en sí mismo, ya que por lo general la utilización de diversas palabras, los estereotipos de una sociedad y los intereses que mueven a los autores de las mismas, se tejen en relación a un marco mucho más grande que por lo general ocurren en la contemporaneidad de hechos que interpelan las particularidades locales, regionales y macrorregionales.

También debemos hacer la salvedad que, para el caso de las crónicas religiosas, debemos conocer la particularidad de cada una de las órdenes y las particularidades de sus documentos, ya que no todas las órdenes

manejan al interior de sus estructuras el mismo formato de organización.

Frente a estas salvedades, los documentos escritos representan ser una parte importante de la tarea del historiador, pero no son solo los únicos y mayor aún si se tiene en cuenta el universo simbólico que le corresponde a cada una de las áreas culturales que estudiemos. Por ello, en lo que refiere al trabajo del etnohistoriador se recomienda que las fuentes escritas siempre estén apoyadas y en contacto con las fuentes orales y la información que podemos obtener del testimonio; en especial, porque el trabajo entre estos dos tipos de fuentes no es antagónico sino más bien complementario y necesario. La palabra en sus diversas acepciones ya sea escrita o hablada, contiene en ella el universo cultural del cual somos parte, por tanto, narrarnos o narrarse en este tejido de

lo que somos en un tiempo y en un espacio, merece distinguir qué decimos de nosotros, pero por sobre todo lo que no decimos, los silencios y discursos que sobre nosotros recaen en este construirse y de-construirse.

Por tanto, en estos tiempos que corren, en el cual la palabra escrita pesa mucho más que la hablada, los documentos escritos de aquellos que estuvieron sometidos por el silencio de la historia, posee un doble valor. Así es, que, a la esquematización de las autoras, sumamos dentro de las fuentes indígenas, aquellas que sus propios protagonistas han podido ir desarrollando en cuanto a todos aquellos elementos que consideran que materializa su cosmovisión, ya sea desde cuentos, canciones, bailes, historias, entre otros. Dado el carácter y la particularidad de lo que implica la imposición del silencio y el olvido.

BIENES COMUNES DE LA NATURALEZA

TEMA: CONTAMINACIÓN SOBRE POBLADOS

FUENTE: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-305409-2016-07-28.html>

SOCIEDAD › IMPULSAN QUE SE PERMITA FUMIGAR CASI AL LADO DE LAS VIVIENDAS

CON EL GLIFOSATO A DIEZ METROS

Un proyecto de ley que ya tiene media sanción en el Senado bonaerense achica las distancias de uso del herbicida respecto de las casas habitadas. Organizaciones sociales y asambleas de pueblos fumigados denuncian que la iniciativa es inconstitucional.

Por Darío Aranda

La Cámara de Senadores de Buenos Aires dio media sanción a un proyecto de ley que permite fumigar con el cuestionado herbicida glifosato hasta sólo diez metros de las viviendas, reduce al mínimo las distancias de utilización de agroquímicos, desoye fallos judiciales y no se basa en ninguna evidencia científica para establecer las distancias. Organizaciones sociales y asambleas de pueblos fumigados denuncian la inconstitucionalidad del proyecto y afirman que el gobierno provincial privilegió a las empresas del sector, nucleadas en la Asociación de Productores de Siembra Directa (Aapresid) y la Cámara de empresas de agroquímicos (Casafe) por sobre la población.

El ministro de Agroindustria de Buenos Aires y ex gerente de Monsanto, Leonardo Sarquís, lo anunció a días de asumir: trabajaban en una nueva ley provincial de agroquímicos. El 6 de julio, y sin

discusión mediante, el Senado bonaerense dio media sanción a una ley en línea con los pedidos empresarios: “Se prohíbe toda aplicación utilizando la técnica terrestre de todos los productos fitosanitarios, fertilizantes y otros plaguicidas comprendidos en las clases III y IV, la cual está delimitada por diez metros contados desde el límite de la zona urbana”.

Entre los productos que podrán fumigarse hasta pasos de las viviendas están el herbicida glifosato (categorizado por el IARC como “probable cancerígeno”, ubicado en el segundo escalón de peligrosidad en una escala de 1 a 5), atrazina (su principal comercializadora es la multinacional Syngenta), clorpirifos y el también cuestionado herbicida 2,4-D.

“Es un proyecto que desconoce absolutamente las denuncias y enfermedades que se dan en todo el país respecto a las fumigaciones y también ignora las evidencias científicas y legales que acreditan

la necesidad de proteger al ambiente y a la salud de la población. No existe argumento ni técnico ni científico que justifique esta ley”, denunció Gabriel Arisnabarreta, ingeniero agrónomo, productor de alimentos sin venenos e integrante de la organización Ecos de Saladillo.

Arisnabarreta afirmó que lo único que privilegia este proyecto en la “búsqueda de mayor rentabilidad” de empresas. Precisó que detrás de la iniciativa están la Asociación de Siembra Directa (Aapresid), Casafe (cámara empresaria de agroquímicos, donde están todas las grandes compañías del sector), la Mesa de Enlace, “sectores del INTA” y el Ministerio de Agroindustria de Nación.

El Senasa clasifica los químicos en cinco categorías: IA (sumamente peligroso, muy tóxico, banda roja), IB (sumamente peligroso, tóxico, banda roja), II (moderadamente peligroso, banda amarilla), III (poco peligroso, banda azul) y IV (normalmente no ofrece peligro, banda verde).

La clasificación es muy cuestionada a nivel nacional e internacional porque está realizada en base a estudios de las propias empresas que comercializan los venenos y porque solo considera la toxicidad aguda (producida en el momento de la manipulación) y deja de lado la afectación crónica (por largos periodos de tiempos, por ejemplo no contempla a las familias expuestas a continuas fumigaciones, donde los químicos son más nocivos).

Diana González, de la Asamblea por la Protección de la Salud, la Vida y el Ambiente de Pergamino, consideró que la clasificación del Senasa “es falaz porque

excluye de la discusión la exposición crónica a la que nos vemos sometidos los vecinos de los pueblos fumigados”.

En el proyecto se mencionan prohibiciones o “zonas de exclusión”. Fija distancias de 500 metros para fumigaciones aéreas y las reduce a 100 metros (para productos de clase IA, IB y II) y diez metros para las categorías III y IV. “Es una burla. Los más usados hoy están en las categorías III y IV, sobre ellos hay numerosos estudios científicos que tienen efectos crónicos que afectan la salud pero igual te lo echarán hasta la puerta de tu casa”, alertó Arisnabarreta.

La Corte Suprema de Buenos Aires falló en 2012 y prohibió fumigar a menos de 1000 metros de las viviendas. Fue una sentencia que protegió a María Cristina Monsalvo y Víctor Fernández (de la localidad de Alberti), que sufrían las aspersiones con glifosato, atrazina y cirpermetrina de un campo de soja vecino. El máximo tribunal de Buenos Aires citó el principio precautorio vigente en la ley: ante la posibilidad de perjuicio ambiental es necesario tomar medidas protectoras.

El proyecto con media sanción desoyó el fallo judicial de la Corte Suprema. Fue impulsado por el senador Alfonso Coll Areco (del bloque Peronismo Bonaerense y presidente de la Comisión de Ambiente) y su fundamentación no cita ningún trabajo técnico ni científico que justifique las mínimas distancias. Por contraposición, en Argentina existen más de cien trabajos científicos de universidades públicas (Río Cuarto, La Plata, el Litoral, UBA y Rosario, entre otras) que dan cuenta de las consecuencias de los

agrotóxicos en poblaciones.

Lucas Landívar y Juan Ignacio Pereyra son parte del colectivo Abogados de Pueblos Fumigados, espacio nacido de las comunidades afectadas por la consecuencias de la agricultura química. Afirmaron que el proyecto de ley es “inconstitucional” porque desoye legislaciones que protegen la salud y el ambiente, y explicaron que es un proyecto “regresivo” (reduce

protecciones ambientales que ya están vigente en leyes anteriores). “Eso solo hecho ya confirma la inconstitucionalidad”, aseguraron los abogados y resaltaron que tampoco hubo audiencias públicas como establece la normativa vigente.

González, de la Asamblea de Pergamino, no tiene dudas: “El proyecto de ley tiene como única meta proteger los intereses empresariales del agronegocios”.

TEMA: CONTAMINACIÓN DE LA BIENES COMUNES DE LA NATURALEZA

FUENTE: TELAM, EN: <http://www.telam.com.ar/notas/201607/156142-encontraron-glifosato-en-la-cuenca-del-rio-parana-segun-revelo-un-estudio-del-conicet.html>

21/07/2016 CONTAMINACIÓN

ENCONTRARON GLIFOSATO EN LA CUENCA DEL RÍO PARANÁ, SEGÚN UN ESTUDIO DEL CONICET

Un estudio realizado en cooperación con Prefectura demostró “altos niveles” del herbicida -reategorizado como “probablemente cancerígeno por la OMS”- en los sedimentos acumulados en la desembocadura de 23 arroyos y cursos que tributan a sus aguas desde el Río Pilcomayo hasta el Luján.

La investigación, que acaba de ser publicada por la revista internacional “Environmental Monitoring and Assessment” y es la primera de esa escala realizada en cuenca del Paraná, concluyó que se advierten “altos niveles” de glifosato y su degradación, el metabolito AMPA, “en los cursos medio y bajo de los afluentes tributarios, de acuerdo con la agricultura intensiva que se desarrolla en la región”.

“Las muestras de los sedimentos del fondo del río presentaron la mayor concentración de esos componentes, pero las altas corrientes y la capacidad de disolución del curso principal del Paraná atenúan la entrada de los afluentes”, aunque el metabolito del herbicida fue detectado también “en el tramo bajo del río”.

Uno de los cuatro investigadores del proyecto, el biólogo Damián Marino, del Centro de Investigaciones del Medio Ambiente (CIMA), que depende de la Universidad Nacional de La Plata, aseguró a Télam que no existe un parámetro regulatorio de presencia de glifosato en sedi-

mentos que permita estimar si las cantidades encontradas son excesivas o no, pero el monitoreo “arranca en la parte superior de la cuenca, con valores no detectables, a concentraciones de algunos miligramos por kilo en la fase final de la zona de Luján”.

Por su parte otra de las autoras del estudio, la investigadora del Conicet Alicia Ronco, afirmó que “no deberían estar ingresando concentraciones detectables de glifosato a los cursos de agua, porque los deterioran”.

“El glifosato y su degradación, el AMPA, son contaminantes, lo que significa que se está contaminando el río debido a las prácticas agrícolas que dependen del uso de herbicidas”, dijo en diálogo con esta agencia.

La especialista precisó, al igual que Marino, que esa sustancia se acumula mayoritariamente en los sedimentos del fondo y no en el agua, y que los afluentes que aportan mayores concentraciones son los relacionados con zonas de mayor producción de agricultura.

“No existen niveles de referencia para saber si esas cantidades son significativas cuando se habla de sedimentos. Y en cuanto a los niveles de referencia en agua, que sí existen, podemos decir que lo que encontramos encuadra con lo reportado por la literatura nacional e internacional”, dijo sin embargo Marino.

Para el investigador, el trabajo científico permitió demostrar dos cosas: “por un lado, la movilidad del compuesto (glifosato y su metabolito) a través de los cuerpos de agua de los arroyos pampeanos; y por otro que el compuesto llega a la desembocadura de esos arroyos hacia el Río Paraná”, aunque siempre adherido a los “sedimentos del fondo” porque “en el centro del río no se detecta”.

“La única fuente de aplicación del compuesto al ambiente es el modelo productivo de agricultura intensiva, que usa como base química al glifosato”, dijo.

Por eso, el glifosato encontrado en la cuenca del Paraná “tiene que ver con la historia de los suelos que, después de las lluvias, drenan hacia los arroyos”, movilizándolo también materiales como ese herbicida utilizado en la práctica agrícola, “única fuente de aplicación del compuesto al ambiente”.

El estudio no avanzó sobre el efecto del compuesto en la vida acuática, ya sea

animal o vegetal, pero “hay muchas publicaciones sobre la relación entre niveles de plaguicidas y efectos biológicos” que dieron cuenta de “efectos crónicos, como cambios de talla o de ciclos reproductivos, o agudos, como mortalidad”.

Por otro lado, el río Luján resultó ser el afluente con mayor concentración de glifosato en sedimentos, lo que Marino atribuyó a diferentes factores.

“Tiene que ver con la naturaleza del arroyo, con cómo se mueve, con el ciclo de agua que recibe, con cuestiones propias del ambiente, las prácticas productivas de la zona, la dinámica hídrica del arroyo o la combinación de estos factores”, dijo.

El estudio publicado en *Environmental* afirmó que los resultados obtenidos “proveen información relevante para los programas de desarrollo ambientales en el Paraná e indican la necesidad de prestar particular atención a las prácticas de agricultura asociadas al control químico de plagas en la región”.

“Creo que los resultados son preocupantes y que habrá que tomar nota de ellos y diseñar algún tipo de política, o continuar con los estudios para ver si los niveles aumentan o bajan”, concluyó Marino.

TEMA: MOVILIZACIONES INDÍGENO-AMBIENTALISTAS

FUENTE: <http://www.foroambiental.net/index.php/noticias-ambientales/recursos-naturales/2026-2026>

FORO AMBIENTAL / EL FEDERAL (10.03.17)

LA MARCHA DE LOS QUE AMAN A SU TIERRA

Un pueblo que defiende su tierra, es un pueblo que protege sus raíces.

Ante el avance de la minería a cielo abierto, ante la tierra saqueada y vendida a empresas extranjeras, pueblos originarios de Jujuy se están movilizand. Emergen, se unen y entrelazan, para volverse una voz, un grito. Que sale desde lo más profundo y se extiende por valles y ríos, llanuras y montañas.

Esa voz, ese grito, es contra las políticas establecidas por el gobernador Gerardo Morales, como la Ley de Servidumbre 5915 y el proyecto de minería a cielo abierto “Chinchillas”, que pretende explotar los recursos naturales en un área protegida.

Diferentes comunidades indígenas de Jujuy han convocado a una marcha que está prevista para mediados de marzo, e irá desde la ciudad de La Quiaca hasta San Salvador de Jujuy, del 18 al 24 de marzo, atravesando diferentes pueblos de quebrada y puna.

La movilización es convocada por la Asamblea de Comunidades e Indígenas Libres, luego de una reunión que tuvieron en Cuenca de Pozuelos. Preocupados por la realidad de la provincia, los pueblos originarios ven cómo sus tierras son usurpadas por empresas extranjeras que llegan para obtener toda clase de beneficios.

“Esta ley que atenta de raíz contra los derechos que hemos adquiridos los pueblos originarios, porque hay artículos que se contradicen con la constitución, y consideramos inconsulta porque lo que tenía que haber hecho este gobierno es haber convocado a las comunidades para tratar esta ley que permite la entrada de transnacionales, y que se sancionó por presión de los chinos que vienen a construir los parques solares, y así, da la venia para que entre cualquier transnacional para saquear y usurpar nuestros territorios; también es discriminatoria, porque considera únicamente a las comunidades con personalidad jurídica, y en nuestro territorio existen muchas comunidades que no tienen personalidad jurídica”, declaran acerca de la Ley de Servidumbre, Wayra Enrique González y Carlos Guzmán, miembros del colectivo Apacheta, una organización que nuclea a pequeños productores y campesinos de la puna jujeña.

Es una certeza que el gobernador Morales no ha tenido en cuenta el pedido de derogación de la ley por parte de los pueblos originarios. Otro de los motivos por el cual las comunidades han decidido marchar, es porque están en contra del

proyecto minero de “Chinchillas”, que se pretende llevar adelante dentro de la Reserva de Biósfera Laguna de Pozuelos, un área protegida.

El proyecto lo ejecutará la empresa canadiense Golden Arrow, y aseguran que es inviable; pero a pesar de esto, es alentado por el estado provincial. Y además de extraer recursos naturales como el agua, en un periodo de sequía como el que está atravesando la puna, la explotación minera modificará el medio ambiente de la Reserva.

El biólogo Lino Pizzolon, afirma que “se trata de un proyecto inaceptable, ya que propone cambiar dudosos beneficios momentáneos durante cinco años, a cambio de la producción de daños permanentes e irreparables en la calidad del agua de toda la zona del área de influencia del proyec-

to, alrededor del arroyo Uquillaloc y Laguna de Pozuelos, y perjudicará fuertemente la disponibilidad de agua para usos tradicionales”.

Hace unas semanas, la Asamblea de Comunidades e Indígenas Libres, emitió un comunicado que dice lo siguiente: “Toda esta situación fue debatida, decidiendo en forma unánime y consensuada, que ya es tiempo de visibilizar todas la problemáticas que nos afectan producto de la continuidad y profundización de políticas netamente mercantilistas, neoliberales, de saqueo, represión y exterminio de nuestros pueblos indígenas, como la represión a nuestros hermanos de la nación Mapuche en Neuquén, represión y persecución a los hermanos de la nación Wichi en Salta”.

TEMA: BIENES COMUNES DE LA NATURALEZA

FUENTE: <http://ecoosfera.com/2016/08/pueblos-indigenas-protogen-el-80-por-ciento-de-la-biodiversidad-del-planeta/>

AGOSTO 15, 2016

PUEBLOS INDÍGENAS PROTEGEN EL 80 POR CIENTO DE LA BIODIVERSIDAD DEL PLANETA

Los pueblos indígenas siguen dependiendo de los recursos forestales para su supervivencia, especialmente de la caza y recolección de plantas silvestres.

Fotografía principal: agriculturers.com

En su momento, un grupo de investigadores de la Universidad Autónoma de Barcelona se preguntó sobre las prácticas de las sociedades indígenas contemporáneas sobre usos del bosque y la biodiversidad en un mundo preocupado por los efectos del calentamiento global. Para responder a sus incógnitas, estos estudiantes decidieron convivir durante año y medio con tres grupos nativos en Borneo, la cuenca del Congo y la Amazonia.

Durante este estudio de campo, se encargaron de analizar las rutinas, prácticas sociales y formas de interactuar con el medio ambiente. Fue así que los investigadores se dieron cuenta que, pese a que los pueblos indígenas se están enfrentando a cambios culturales y económicos que han amenazado su relación con el medio ambiente, existen métodos importantes para la conservación de la biodiversidad; como los que te compartimos a continuación:

- En las políticas de conservación de los bosques tropicales se requiere incorporar la cultura local desde un enfoque biocultural; es decir crear alianzas con los

pueblos indígenas, quienes cuentan con las herramientas y conocimientos para enfrentar desafíos en el medio ambiente;

- Es indispensable informar y promover el reconocimiento de los derechos humanos a las comunidades indígenas; como por ejemplo: el derecho a la libre determinación, a la igualdad de género para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblo, a pertenecer a uno o varios pueblos indígenas de acuerdo con la identidad, tradición y costumbre de pertenencia a cada pueblo, a que el Estado reconozca plenamente su personalidad jurídica respetando las formas de organización y promoviendo el ejercicio pleno de los derechos contenidos en la Declaración, a mantener, expresar y desarrollar libremente su identidad cultural, a no ser objeto de racismo, discriminación racial, xenofobia ni otras formas conexas de intolerancia, a su propia identidad e integridad cultural y a su patrimonio cultural, a la autonomía o al autogobierno en cuestiones relacionadas con asuntos internos, al aislamiento voluntario viviendo

libremente y de acuerdo con sus culturas, a gozar de todos los derechos y garantías reconocidas por la ley laboral nacional y la ley laboral internacional, y finalmente a

las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado, utilizado o adquirido;



www.cultura.gob.pe

- Es crucial promover la transmisión del conocimiento ambiental local entre generaciones y así evitar que la gente pierda consciencia de los cambios que ocurren en el ecosistema.

Actualmente los pueblos nativos protegen en su territorio cerca del 80% de la biodiversidad del planeta, pero son propietarios legales de menos del 11% de dichas tierras. De hecho, los pueblos indígenas siguen dependiendo de los recursos forestales para su supervivencia, especialmente de la caza y recolección de plantas silvestres.

Se trata de una sabiduría única sobre el medio ambiente que se ha desperdiciado, denigrado y despreciado. Por lo que reconocer las violaciones de Derechos Humanos contra pueblos indígenas, como asesinatos y abusos contra activistas, es apenas el primer paso para cuidar no sólo el patrimonio de estas comunidades, también del bienestar de nuestro planeta y su biodiversidad. ¿Valdría el esfuerzo entonces retomar estas prácticas ancestrales en nuestros estilos de vida modernos?

TEMA: DERECHOS TERRITORIALES

FUENTE: <http://www.elfederal.com.ar/un-productor-debera-pagar-171-millones-por-desmontar-11-000-hectareas-de-bosque/>

EL FEDERAL - ACTUALIDAD FEDERAL - NOTA

UN PRODUCTOR DEBERÁ PAGAR \$171 MILLONES POR DESMONTAR 11.000 HECTÁREAS DE BOSQUE

LAS TIERRAS ESTÁN A 30 KM DE LA LOCALIDAD DE DRAGONES. ADEMÁS FUE CONDENADO A 6 MESES DE PRISIÓN EN UN JUICIO HISTÓRICO EN OCTUBRE PASADO. EL PRODUCTOR DEBERÁ PAGAR 171 MILLONES DE PESOS PARA REMEDIAR EL DAÑO AMBIENTAL QUE HIZO AL DESMONTAR 11.000 HECTÁREAS PARA SEMBRAR SOJA, LE COSTARÁ 20 AÑOS A LA NATURALEZA VOLVER A RECREAR ALLÍ UN BOSQUE NATIVO..



En un fallo sin precedentes el procurador general de Salta, Pablo López Viñals y la fiscal de Tartagal Griselda Nietto demandaron a un productor que deposite más de 171 millones de pesos para remediar el daño que causó el desmonte que hizo de 11.875 hectáreas. El año pasado había sido condenado a seis meses de prisión por no presentarse ante la justicia.

Juan José Karlen, el productor en cuestión en el año 2013 tuvo si primer

acercamiento con la justicia, cuando la AFIP encontró a 157 empleados no declarados, sometidos a hacinamiento y condiciones laborales infrahumanas, que vivían en chozas sin agua, sin electricidad ni sanitarios, y que eran obligados a comprar los alimentos al empleador, por descuentos salariales.

López Viñals y Nietto pidieron a la jueza civil de Tartagal, Claudia Yance, que condene a Karlen y a su hijo Daniel a deposi-

tar la suma inicial básica de 171.413.473 pesos, a fin de aplicarlos a un plan de manejo para la restauración del bosque.

Las tierras que se desmontaron se hallan a 30 kilómetros de Dragones en el Departamento San Martín y fueron usadas para sembrar soja y maíz. Para llegar a este fallo se designó a un grupo multidisciplinario de las universidades nacionales de Salta y de Buenos Aires, el INTA, la Dirección de Bosques de la Nación y el Cuerpo de Investigaciones Fiscales (CIF), asesorados por un experto observador del Poder Judicial y el Ministerio Público de España.

El procurador López Viñals instruyó que se clausuren los lotes sembrados ilegalmente y con el dinero que deben pagar los Karlen, ejecutar un plan de remediación ambiental para que estas tierras puedan volver a ser lo que fueron: bosques nativos. Los expertos coinciden que a la naturaleza le llevará veinte años volver a crear un lugar como el que había.

Los encargados de llevar adelante este trabajo serán los propios damnificados, que de esta manera tendrán trabajo.

“Si nos imaginamos una persona que con su vehículo atraviesa un semáforo en rojo a gran velocidad rompiendo bienes y lesionando ciudadanos, seguramente recibirá multas de tránsito, condena penal y también juicios de reparación para pagar los daños a los bienes perjudicados de los ciudadanos y del Estado. Este caso es igual”, explicó.

López Viñals pidió también a la AFIP que estime cuánto han ganado los Karlen en esos lotes y también solicitó a funcionarios del INTA el cálculo de los rindes de las campañas agrícolas que usufructuaron y al área de Epidemiología que releve el aumento de los casos de dengue, zika y chikunguya que pudieran haber ocasionado al destruir el hábitat de los mosquitos y animales en las tierras desmontadas.

TEMA: DERECHO TERRITORIAL

FUENTE: <http://elpais.com/especiales/2017/represion-mapuches-argentina/>

BENETTON Y LOS MAPUCHES, BATALLA SIN FIN EN LA PATAGONIA ARGENTINA

Un grupo de indígenas se instala en una parte de las 900.000 hectáreas con 100.000 ovejas que tiene el grupo italiano en el país austral. Los intentos por sacarlos han acabado con heridos graves

CARLOS E. CUÉ, Leleque

Fotografía y vídeo: Mariana Eliano

BATALLA EN UN PARAÍSO

Carlo Benetton, el hermano pequeño de la familia que controla el imperio textil italiano, es uno de los muchos millonarios del planeta enamorado de la Patagonia argentina. En 1991, el grupo compró en este paraíso 900.000 hectáreas (un espacio mayor que la Comunidad de Madrid) en las que crían casi 100.000 ovejas, que llegaron a producir el 10% de la lana de la firma. Carlo viaja cuatro veces al año para disfrutar con amigos y de paso controlar la producción que será la base de su ropa. Pero su plácida y enorme finca se ha encontrado con un problema al que nadie sabe cómo hacer frente: un grupo de mapuches, los indígenas que ocupaban estas tierras hasta que fueron prácticamente aniquilados por los argentinos a finales del siglo XIX, se ha instalado en una pequeña parcela con la intención declarada de “empezar la reconstrucción del pueblo mapuche”. “Esto es como si yo ahora fuera a Inverness, en Escocia, a reclamar las tierras de mis antepasados”, protesta Ronald McDonald, nieto de escoceses que

llegaron a la Patagonia para cuidar ovejas, y administrador general de la empresa de Benetton, Compañía de Tierras del Sud Argentino. McDonald recorre con un todoterreno la enorme finca en un paraje sobrecogedor, con los majestuosos Andes de fondo. Solo las ovejas y el viento patagónico rompen el silencio. Los gauchos que las pastorean también son mapuches. Algunos son primos de los rebeldes. Pero unos cobran de Benetton y llevan caballos ensillados, los otros no tienen casi nada y montan a pelo, como sus antepasados.

La tensión es permanente. “¿De quién es la Patagonia? Ellos hablan de violencia, pero mataron y humillaron a nuestros abuelos, repartieron a las niñas para los hombres en Buenos Aires. Ellos agacharon la cabeza, nosotros hemos dicho basta. Ya no tenemos miedo”, reta Soraya Maicoño, portavoz del grupo. La Constitución argentina permite la reclamación de tierras de los pueblos originarios, pero Benetton rechaza el derecho ancestral al que apelan los mapuches y asegura que vinieron de Chile. “Acá son tan inmigran-

tes como mi abuelo”, remata McDonald.

LA FAMILIA BENETTON COMPRÓ 900.000 HECTÁREAS EN LAS QUE CRÍAN CASI 100.000 OVEJAS

La Patagonia siempre fue una tierra de excesos y forajidos. A pocos kilómetros de la estancia de Benetton, en Cholila, se refugiaron en 1901 Butch Cassidy y Sundance Kid, míticos bandidos de EEUU. Casi todo aquí se ha hecho siempre por las bravas. Y esta vez no parece diferente. En Leleque, la estancia principal de Benetton, muestran que son una compañía productiva, y no una finca de recreo para millonarios. Tienen todo en reg-

la, aunque nunca aclaran por cuánto compró la familia estas tierras inmensas. La justicia está de su lado. De momento, los mapuches solo tienen un pequeño poblado con tiendas y 20 personas de forma permanente. Pero están muy organizados y dispuestos a resistir como sea. Llevan casi dos años, y el último intento de desalojo acabó con 14 heridos, uno de ellos de una bala disparada por la policía. McDonald defiende el modelo de enormes latifundios, frecuente en toda Argentina. “En la Patagonia solo funcionan las grandes extensiones, por los inviernos tan duros. Si les damos unas hectáreas solo van

a tener una economía de subsistencia con ayudas del Estado. De esta forma tenemos 130 empleados directos y damos trabajo a unas 200 personas con una economía sustentable”, sostiene.

“Es como si yo voy a Escocia a reclamar las tierras de mis abuelos”

“Nosotros no reconocemos fronteras, nuestro pueblo abarca de mar a mar”

A pocos kilómetros, en Vuelta del Río, está la zona ocupada. Jessica, una mapuche que vino de Esquel, se acomoda su pañuelo palestino en la cabeza a la puerta de una precaria cabaña de vigilancia. Con un fuego al aire libre –viven sin agua corriente ni electricidad- coci-



Ronald McDonald, administrador general de las estancias de Benetton

nan una carne e intentan esquivar el frío. Algunos usan pasamontañas para evitar ser reconocidos. “ Benetton es el foco del conflicto por su peso político. El objetivo de fondo es fortalecernos como pueblo”, cuenta Jessica. Mirtha, de rasgos más claramente indígenas, bajó de las reservas de Cushamen: “Ellos tienen balas, nosotros piedras. Sabemos que están desesperados por sacarnos. Pero no van a poder”, dice con seguridad. No se van a ir. Ya hay incluso un niño nacido en el campamento. Su plan es de largo plazo: vencer a todos los mapuches para alzarse

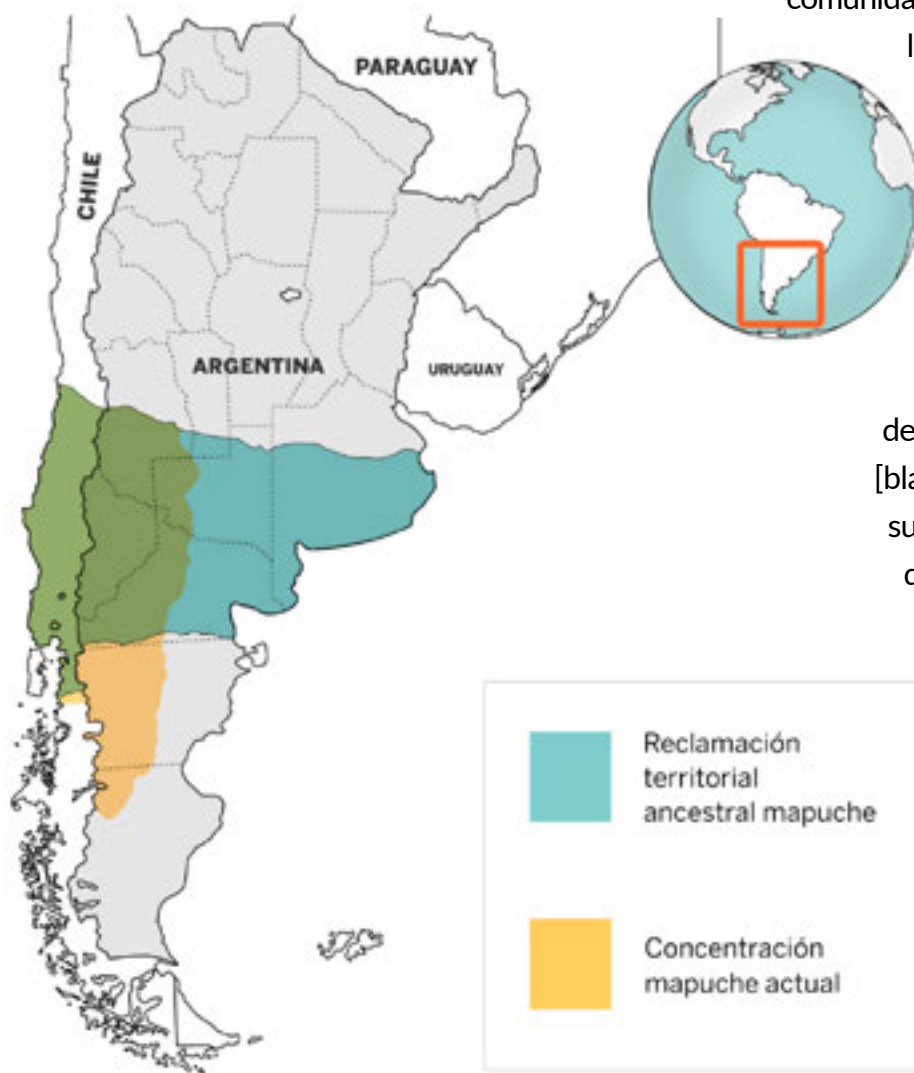
contra Benetton y otros terratenientes, construir un nuevo estado dentro del territorio chileno y argentino. “Nosotros no reconocemos fronteras, nuestro pueblo abarca de mar a mar”, cuenta:.

Maicoño. Atilio y Rosa Curiñanco se hicieron famosos en 2007 porque ocuparon otra parcela de las tierras de Benetton. Llegaron a viajar a Italia para convencer al patriarca, Luciano, sin éxito. Así que siguen ocupando 500 hectáreas sin papeles ni derechos. Pero ya nadie intenta echarlos. No aprueban la violencia. “La manera que estos jóvenes de luchar no es aceptada por las 110

comunidades de acá. Pero sí

la idea de recuperar las tierras. Acá destruyeron una cultura. Venimos de sangre milenaria y queremos juntar lo que desparramó el huinca [blanco]”, explican en su pequeño rancho, donde apenas tienen unas gallinas.

Les cuesta cultivar las tierras, no tienen maquinaria. Han cumplido 10 años allí y se sienten libres, aunque viven en la pobreza absoluta.





. Un gaucho en la estancia Leleque, propiedad de Benetton



RESISTENCIA ANCESTRAL MAPUCHE

Soraya Maicoño, portavoz de los mapuches de Vuelta del Río



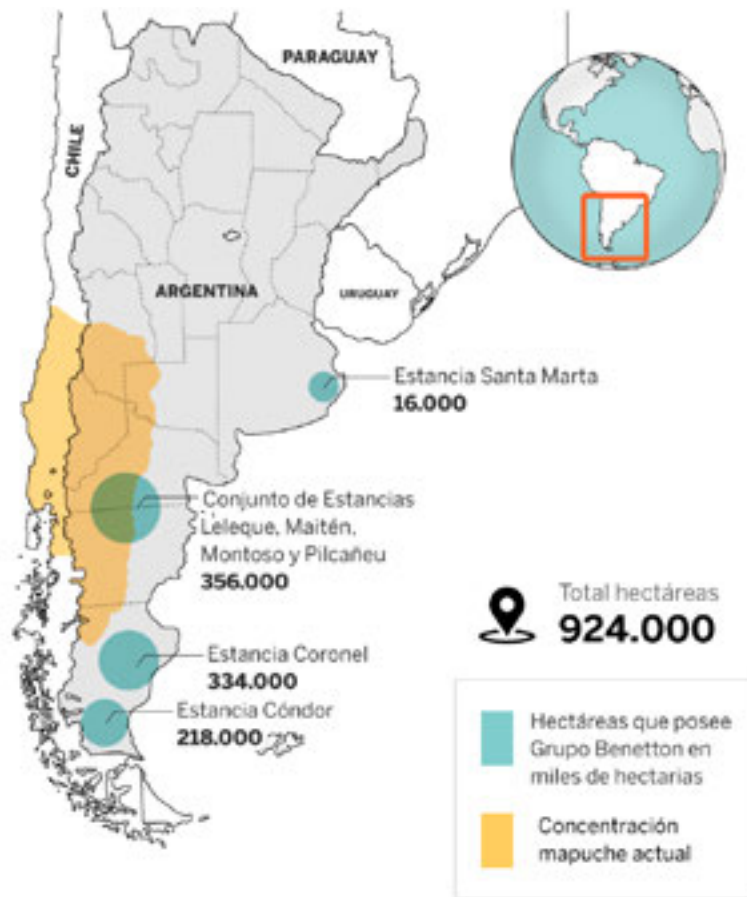
Rosa y Atilio Curiñanco, Los primeros mapuches en ocupar tierras de Benetton en 2007

Los indígenas no están solos, cuentan con un fuerte apoyo social y político. “No son ocho locos, detrás hay una organización, Resistencia Ancestral Mapuche” se indigna McDonald, quejoso por el apoyo de Amnistía Internacional. Le gustaría que el Estado argentino fuera tan duro como el chileno, que les aplica la ley antiterrorista. De hecho el líder de estos mapuches, Facundo Jones Huala, tiene una reclamación de extradición al país vecino. “Chile tiene un estado presente, si no esto es como el far west. Nuestro personal está muy preocupado, han atormentado a varios empleados. Esto en la Patagonia no se dio nunca”, asegura mientras muestra junto a Juan Chuquer, responsable de forestación de la compañía, los pinos ponderosa que han plantado en otra parte de la estancia. “Esta empresa es Benetton pero también somos nosotros, los que trabajamos aquí”, asegura Chuquer.

“Hemos hecho una forestación para que un día haya una maderera que dé trabajo al pueblo. Es una inversión a 50 años, no pueden decir que estamos saqueando. Amenazas con quemarnos los pinos, ya quemaron una casilla de trabajo. Está en riesgo nuestra seguridad física, así no se puede seguir”, remata Chuquer. El juez de Esquel que ordenó el último allanamiento, Guido Otranto, cuenta que encontraron cócteles molotov. “Son violentos, aunque no se les puede llamar terroristas como pretenden algunos”, matiza. Todos tienen claro que esto no es una batalla por unas hectáreas. La pelea de fondo cuestiona la construcción de un continente a sangre y fuego. Por eso el tiempo no es un problema para nadie. En la Patagonia todo va despacio. Pero en su silencioso paisaje de ensueño la tensión es evidente. Se pelea metro a metro. En cualquier momento puede estallar la chispa definitiva.



Ovejas en la estancia Leleque, que Benetton usa para su famosa lana



Fuente: Compañía Tierras del Sud Argentino

EL PAÍS



Mapuches de Vuelta del Río frente a la cabaña de vigilancia.

TEMA: LA PREXISTENCIA ÉTNICA.

FUENTE: <http://anred.org/spip.php?breve12253#.WYoyu9CKZWg.facebook>

15 de enero de 2017

INVESTIGADORES DEL CONICET: “LOS MAPUCHES NO SON “INDIOS CHILENOS”, SINO PUEBLOS PREEXISTENTES”

Difundimos comunicado:

MENSAJE DE LOS INVESTIGADORES DE CONICET



Los investigadores nucleados en la Sección Etnología, perteneciente al Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, repudiamos la represión llevada a cabo contra la Pu Lof en Resistencia, en el Departamento de Cushamen, el 11 y el 12 de enero, por Gendarmería Nacional y por la Policía de la Provincia de Chubut. Nos sumamos, de este modo, a los múltiples comunicados de repudio realizados por comunidades y organizaciones indígenas, investigadores, docentes y estudiantes, trabajadores del Estado, agrupaciones religiosas y organismos de derechos humanos.

Al mismo tiempo, comunicamos nuestra preocupación, una vez más, por la recurrencia de discursos y relatos sesgados y erróneos sobre la realidad de los pueblos indígenas actuales y sus orígenes. Como investigadores que trabajamos con pueblos originarios de Argentina y de otros países de América del Sur, respaldamos una parte sustancial de nuestras investigaciones en etnografías llevadas a cabo en los territorios comunitarios y en los márgenes de las zonas urbanas, en las que se instalaron las familias indígenas que fueron forzadas a desplazarse desde

mediados del siglo pasado.

Si bien en las últimas décadas la destrucción de sus territorios intensificó las migraciones, también se da un proceso inverso y algunos deciden volver a la tierra. Este proceso de retorno —al que suelen referir como “recuperaciones”— pone al descubierto el despojo territorial que vivieron sus mayores, así como los métodos fraudulentos y violentos empleados tanto por privados como por el propio Estado.

Numerosas investigaciones antropológicas e históricas contextualizan estos procesos de despojo y permiten explicar por qué Benetton es hoy el mayor propietario de la Patagonia, en tanto que la mayoría de las comunidades indígenas territoriales se encuentran en tierras consideradas fiscales, sin títulos de propiedad comunitaria, bajo la amenaza constante de desalojo. Por lo tanto, las “recuperaciones” no son actos terroristas ni amenazas a la seguridad nacional, tal como sostiene el Ministerio de Seguridad de la Nación. Son llamados de atención sobre historias silenciadas en el relato oficial de la colonización, sobre los efectos negativos de la extranjerización de la tierra y de la intervención del capitalismo extractivista, y revelan la continuidad de la colonialidad en el presente.

Por otro lado, tal como indica el nombre de nuestro lugar de trabajo, algunos de nuestros estudios examinan las clasificaciones etnológicas, sus contextos de producción y las relaciones de poder subyacentes. Coherentes con dichas investigaciones, nos vemos en la obligación de aclarar dos enunciados fundados en

el desconocimiento que, si bien son antiguos, se actualizan en estos días.

Afirmamos, por lo tanto, que los mapuches no son araucanos de origen chileno y no exterminaron a los tehuelches. La mayoría de los etnónimos (nombres de los pueblos indígenas) variaron entre el siglo XVIII y el presente; algunos son nombres que se dan a sí mismos —como por ejemplo “mapuche”— y otros fueron impuestos —como es el caso de los términos “araucano” y “tehuelche”. Vale decir que “araucano” no es el “verdadero nombre” de los mapuche ni tampoco es el nombre de los “antiguos mapuche”; es apenas el nombre que los españoles quisieron darles.

Los mapuches, por otra parte, no son “indios chilenos”, sino pueblos preexistentes. Esto significa que vivían en estos territorios antes de que existieran los Estados y que había mapuches en lo que hoy es Argentina, así como había tehuelches en lo que hoy es Chile. A su vez, las alianzas matrimoniales entre unos y otros y los desplazamientos producidos por el avance de los Estados sobre sus territorios dieron lugar a que muchas familias se identifiquen en el presente como mapuche-tehuelche, tal como ocurre en la actual provincia de Chubut. Los tehuelches, por otra parte, no “se extinguieron”, sino que desde hace varios años luchan para demostrar que continúan existiendo y, en la Patagonia austral, han comenzado a identificarse en el espacio público como aonek’enk. Los responsables de su marginación e invisibilización no fueron los mapuches, sino las políticas de colonización.

Convencidos de la importancia de

evitar lecturas sesgadas de la historia y del presente, en la vía para reparar injusticias y subordinaciones, invitamos a quienes deseen profundizar en el conocimiento de estos temas a considerar, en primer lugar, las voces de los propios pueblos originarios, que se expresan a través de sus organizaciones y líderes, en los medios de comunicación y en las redes sociales.

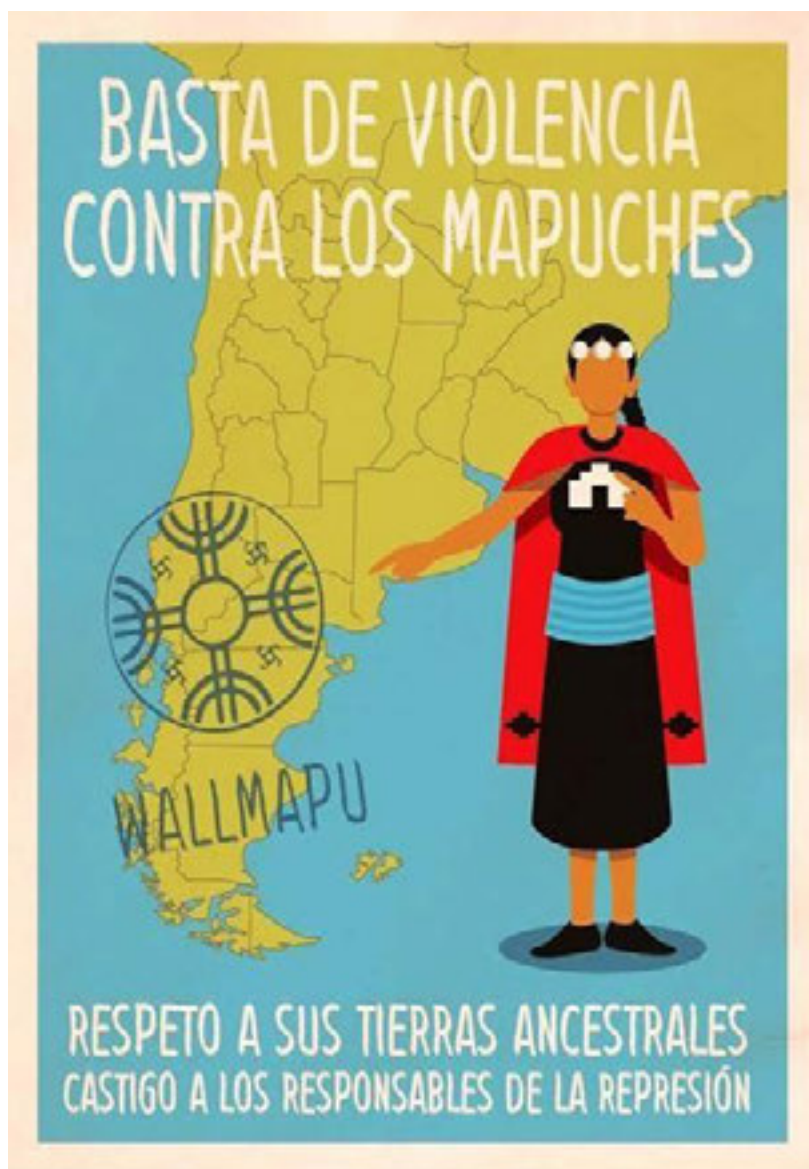
Los invitamos también a consultar los numerosos estudios actualizados, disponibles en internet, mediante los cuales los investigadores del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y de diversas universidades nacionales contribuimos a resolver problemas que preocupan a nuestra sociedad.

TEMA: CRIMINALIZACIÓN DE LA LUCHA

FUENTE: <http://kaosenlared.net/nacion-mapuche-neuquen-basta-violencia-capitalista-extractivista-saqueadora-racista-represiva/>

NACIÓN MAPUCHE. ARGENTINA: NEUQUÉN. BASTA DE VIOLENCIA CAPITALISTA, EXTRACTIVISTA, SAQUEADORA, RACISTA Y REPRESIVA”

Por Mapuexpress



Nuestra condena y repudio a los acontecimientos que demuestran que la escalada de violencia que anunciamos, se desató. Desde que se hizo público el informe del diario nacional “Página 12”, que detallaba la decisión del Ministerio de Seguridad a cargo de la Patricia Bullrich, de iniciar un proceso de criminalización contra los pueblos indígenas, a quienes identificaban como un problema para la seguridad nacional y fundamentalmente de los planes de desarrollo a profundizar, supimos que tarde o temprano este proceso de represión llegaría a nuestros territorios. Al mismo tiempo, comunicamos nuestra preocupación, una vez más, por la recurrencia de discursos y relatos sesgados y erróneos sobre la realidad

de los pueblos indígenas actuales y sus orígenes. Como investigadores que trabajamos con pueblos originarios de Argentina y de otros países de América del Sur, respaldamos una parte sustancial de nuestras investigaciones en etnografías llevadas a cabo en los territorios comunitarios y en los márgenes de las zonas urbanas, en las que se instalaron

las familias indígenas que fueron forzadas a desplazarse desde mediados del siglo pasado.

Lo ocurrido en Neuquén, con la militarización a manos de Gendarmería Nacional del Lof Campo Maripe y la embestida de los medios de comunicación empresariales, buscan demonizar la demanda mapuce para exigirle al siempre dispuesto Ministro de Seguridad Jorge Lara, a desalojar a través del garrote, aun incumpliendo la ley. Lara demostró que está dispuesto a todo con tal de favorecer a terratenientes y empresas petroleras. Así lo demostró cuando semanas atrás, movilizó a más de 150 efectivos, con motos, policías montadas para desalojar al Lof Fvta Xayen en las proximidades de Añelo. Solo la actitud valiente y decidida de las comunidades de la Confederación Mapuce- Zonal Xawvno, impidieron que este hecho de violencia se concretara. Estas dos comunidades continúan amenazadas de desalojo.

A esto se sumó, el desalojo violento, a manos de Gendarmería Nacional, de los hermanos y hermanas Diaguita de la Comunidad Indio Colalao en Tucumán, y el caso del asesinato de Javier Chocobar, que no solo tiene resolución a pesar de lo alevoso de su muerte, sino que se sanciona a su abogada defensora. Como broche de oro, el Corte Suprema de Tucumán, rechaza el pedido de casación que evite un desalojo violento contra la Comunidad Indígena Pueblo de Tolombon.

La situación de Facundo Jones Huala, es otro caso del abuso de poder de este modelo. La detención ilegal e injusta se

realiza luego de haber sido juzgado y liberado en un juicio por la extradición a Chile, pedido que hizo la justicia chilena amparada en la “ley antiterrorista”. Hoy impunemente se intenta reabrir esa causa, en un acto escandaloso de inconstitucionalidad. No conforme con violar todas las formas y legalidad para acallar la voz mapuche, reprimen con violencia inusitada e innecesaria a una manifestación de organizaciones sociales que reclama la libertad de Jones Huala frente a la sede de la Corte Suprema de Justicia. Sin que mediara aviso, y aun cuando la manifestación no cortó calles ni impedía la circulación, la policía se abalanzó a los golpes contra mujeres y hombres y hoy hay 7 detenidos, más heridos.

La cárcel que padece hace casi tres meses el líder wichi Agustín Santillán, detenido en Las Lomitas (Formosa), es una muestra que no les tiembla la mano a la hora de reprimir a un pueblo, que además de estar sumergido en una de las mayores pobreza, es perseguido sin fin por el Gdor Insfran, con el visto bueno del gobierno nacional.

Como organización Mapuce, expresamos nuestra condena y repudio al accionar terrorista de este gobierno, que además de hambrear al pueblo, ha iniciado una cacería sobre todo pueblo indígena que se oponga a su modelo capitalista, extractivista, saqueador, racista y represor.

POR NUESTRA LIBRE DETERMINACIÓN¡Mariciwew!¡DiezVecesVenceremos!

Confederación Mapuce de Neuquén -Zonal Xawvn Ko

ARTE, CULTURA, DERECHOS HUMANOS Y RECLAMOS INDÍGENAS

TEMA: TURBANTES Y RACISMO

FUENTE: <https://afrofeminas.com/2017/02/21/sobre-turbantes-racismo-y-el-derecho-a-llevarlos/>

SOBRE TURBANTES, RACISMO Y EL DERECHO A LLEVARLOS

AFROFEMINA / FEBRERO 21, AM

Traducido por Afroféminas con permiso de The Intercept <https://theintercept.com/2017/02/17/white-brazilians-dont-want-to-accept-their-racism-in-controversy-over-african-head-wraps/>



Cada pequeña ciudad en Brasil – especialmente aquellas en el interior del estado de Minas – tiene su personaje excéntrico, esa persona que todo el pueblo conoce y cuida de él como si fuera parte del patrimonio. Ibiá, donde nació, tenía a Zé Tem Dó. Con él, aprendí el valor simbólico de ciertos objetos. Yo tenía unos 4 o 5 años de edad. Mi madre era costurera y Zé recogía carretes de hilo. Sus visitas a mi casa eran constantes, porque mi madre guardaba todos sus carretes vacíos para él y siempre le ofrecía una bebida, ropa, o un plato de comida.

Una vez cuando pensaba que Zé estaba distraído, traté de agarrar una de sus bobinas. Se levantó de un salto y en dos pasos estaba justo enfrente de mí, protegiendo esos preciosos objetos que para mi madre eran solo basura. Salí corriendo en la otra dirección, sorprendida y asustada. Zé recogió sus cosas y se fue, conversando con uno de los carretes que atado a un trozo de hilo y arrastraba con él. No sé si fue su mascota o su carrito, quizás algo que iba mucho más allá de lo que podía ver, quizás algún día me convierta en Zé y sea la figura folklórica de un pequeño pueblo rural. Pero allí, en ese momento, supe algo que voy a escribir aquí: Zé no estaba jugando con un carrete y nosotras no estamos jugando con un trozo de tela envuelto en la cabeza.

Thauane Cordeiro registró en Facebook esta imagen de sí misma usando una envoltura de cabeza el 4 de febrero. Desde entonces, un intenso debate ha surgido y su foto ha recibido más de 138.000 reacciones.

Foto: Facebook

La semana pasada, en Brasil, una mujer blanca publicó un mensaje en su página de Facebook, en el que explicaba que usaba un turbante a causa de su tratamiento contra el cáncer, y se le había acercado una mujer negra increpándola a causa de su elección. Jóvenes activistas negros se desmarcaron de este

asunto pero la historia se volvió viral y rápidamente la controversia se extendió a través de noticieros y medios de comunicación social, con ataques e intentos de deslegitimar la lucha histórica de los movimientos negros.

Gran parte de la población brasileña blanca sabe sus orígenes europeos y cultiva, con orgullo y cuidado, el apellido italiano, el libro de recetas de su bisabuela portuguesa, la menorá que ha estado en la familia durante muchas generaciones, etc. Los que tienen los recursos para viajar, al menos una vez en sus vidas, visitan el lugar de donde sus antepasados vinieron para conocer a los miembros de la familia que todavía están allí. Pero ¿qué pasa con los descendientes de la diáspora africana? Cuando llegaron a Brasil, los traficantes ya habían destruido los registros de los lugares de donde procedían y redefinido con nombres genéricos como Mina para todas las personas que se embarcaron desde la Costa da Mina, o Costa de Oro de África Occidental. Ya habían dado vueltas y vueltas en el árbol del olvido (un ritual para borrar sus recuerdos e historia) o a través de la puerta de no retorno, por lo que nunca podría volver a su tierra. Se separaba a los esclavos en lotes de diferentes orígenes, siendo estos lotes más valiosos, porque no podían entenderse entre sí. Aún en suelo africano, fueron sometidos al bautismo católico, de modo adquirieron un alma a través de un “civilizarse” en la religión, y recibieron sus nombres “cristianos” que unieron, una vez en suelo brasileño, al apellido de la familia que los adquirió. En Brasil, no po-

dían hablar sus propios idiomas, manifestar sus creencias o tomar decisiones sobre sus propios cuerpos y destinos. Así que nada en absoluto podría ser preservado, hubo siglos de lucha, vidas perdidas, palizas, torturas, humillaciones, y los enfrentamientos en nombre de los miles que llegaron aquí y también para aquellos que se quedaron en el camino.

Como resultado de esto, somos lo que somos: seres sin una definición clara, sin raíces fácilmente rastreables, que ya no son de allí y nunca fueron totalmente de aquí. Tenemos nuestra **“pertenencia alojada en una metáfora”**, como la poeta, romántico, ensayista, y documentalista canadiense **Dionne Brand** dice en su maravilloso *“A Map to the Door of No Return.”* Vivir en la diáspora negra, según ella, es “vivir como una ficción – una creación de imperios, y también una auto-creación. Es para ser alguien que viven dentro y fuera de ti mismo. Es ser entendido como un signo establecido por alguien y todavía ser capaz de escapar de ello (...)”.

Somos objetos ideados por personas de raza blanca para que *nuestra negritud se puede comercializar* . Y no podemos



escapar de esto porque sin ni siquiera escuchan nuestra opinión, ya que siempre parecen saber lo que somos, lo que queremos, lo que sabemos. Negritud, los movimientos sociales, las mujeres negras, “esas personas” – nunca las personas, siempre en lotes. Y vivimos en una metáfora que a partir de ahora voy a llamar **Turbante**, pero podría ser cualquier otro símbolo.

Llevar un turbante es una forma de pertenencia. Te une a otro miembro de la diáspora que también lleva un turbante, sin necesidad de decir nada. Sabe que ese turbante le pudo costar y le cuestan la vida. Sabe que nuestra vivienda precaria antes era considerada ilegal, inmoral, abyecta. Con el fin de llevar este turbante lo teníamos que esconder, robar, disfrazar, y negarlo. Fue refugio, pero también era un símbolo de la fe, de la resistencia, de la unión. El turbante colectivo que habitamos se racializa constantemente, se le falta al respeto, es invadido, profanado, y criminalizado. ¿Dónde estabas cuando todo esto estaba pasando? Vosotros que ahora queréis derribar la puerta y tomar un asiento en el sofá de la sala, ahora que casi hemos sido capaces de restaurar la dignidad de nuestros turbantes. ¿Dónde estabas cuando necesitamos ayuda y humanidad para preservar estos símbolos?

Recuerdo haber visto un cartel que llevaba un hombre durante la marcha de la Mujer , que se celebró recientemente en Los Ángeles, que decía: “Te veré mujer blanca agradable, el próximo mes de marzo en #Black Lives Matter, ¿verdad?”.

Ustedes agradables señoras blancas

que quieren ponerse nuestros turbantes, estarán con nosotras cuando lloramos por las muertes de jóvenes varones negros y clamamos por la justicia, ¿verdad? Van a utilizar el turbante cuando nuestros líderes religiosos afrobrasileños (mães e pais de santo) son expulsados de sus comunidades y son torturados por la policía, ¿verdad? ¿Cuándo se quejan de dolor, ya que recibimos menos anestesia que las mujeres blancas al dar a luz? ¿Cuándo denunciarnos que sufrimos más violencia, más abuso y asaltos que tú? Cuando exigimos recibir el mismo salario que tu. Saldrán en nuestra defensa cuando seamos insultadas por los hombres (blancos o negros), y tendrán palabras de consuelo cuando nos sintamos culpables por dejar a nuestros propios hijos en casa para ir a cuidar de los suyos. Y vas a estar con nosotras cuando alguien intente suplantar nuestra voz y suplantar nuestros turbantes. Porque entonces, el turbante también es suyo?. Ellas escucharán, entenderán y estarán junto a nosotras cuando se trate de explicar que nuestras reivindicaciones sobre la apropiación cultural ¿verdad?. No tienen nada que ver con la pizza, los pantalones vaqueros y el Feng Shui,

Cuando se dice del turbante “voy a usarlo, y punto, porque me da la gana”, deseo sentarles en mi regazo, al igual que las “madres negras” que probablemente juegan un papel en muchas de sus vidas, o en la vida de sus antepasados, y decirles que esta no es la forma de comportarse de un buen hijo. Y si algunas cosas son de su cultura, porque venían de su bisabuela, de su abuela, de su madre, nosotros también po-

demos tener algunas cosas que son nuestras, que heredamos de nuestra familia.

Echar un vistazo: la pizza! (“Es la comida italiana!”). Acarajé, de las palabras Yoruba akara (un pastel de arroz frito) y IJE (comida) – (Es mío, Es de Brasil Es Todo el mundo!!!”). Hashu’al (“Es de Israel!”). Congado (“¡Es mío! Es de Brasil! Es de todo el mundo!”) Kimono! (“Es japonés!”) Ojá! (“¡Es mío! Es de Brasil! Es de todo el mundo!”) Kung Fu (“es chino!”). Capoeira! de la palabra tupí ko’pweira o la Umbando kapwila (“¡Es mío! Es de Brasil! Es de todo el mundo!”). Abajur, la palabra para lámpara en portugués (“viene del francés!”), Moleque, quiabo, berimbau, cafuné samba, zumbi... y un sinnúmero de otras palabras afrobrasileñas, conceptos y manifestaciones culturales (“¡Es mío! Es de Brasil! es de todo el mundo!”).

Y entonces nosotros somos los llamados segregacionistas, egoístas, sin cultura, mientras que otros grupos pueden mantener, sin polémica y sin estar obligados a compartir (“¡Es mío! Es de Brasil! Es de todo el mundo!”), las “contribuciones” que su gente ha traído a suelo brasileño. Entendemos que tu piensas que es (y siempre ha sido) todo suyo. Pero nos cansamos de estar en las cocinas, los cuartos traseros, los pasillos, las cubiertas de la piscina, sin ser incluidos en lo que se llama “pueblo brasileño.” Estamos cansados de oír que no sabemos, no vemos, no entendemos, no quieren, no pueden – de tener que pedir permiso para todo, de tener que decir lo sentimos, aún cuando eramos los ofendidos. Estamos cansados de servir a personas que ni siquiera conocen nuestros nombres. Estamos can-

sados de ser personajes de los chistes que son divertidos sólo para vosotros.

Nuestras discusiones y nuestra producción intelectual, que se llevan a cabo en nuestros turbantes, es deslegitimada por el incidente de #WhitesWillUseHeadWraps!. Nos gritan con la misma arrogancia y esperando que obedezcamos como los propietarios de nuestros antepasados gritaron #WeWon'tHaveBlackThingsHere!. Muchas cosas suceden en nuestra cabeza envueltas en turbantes de las que vosotros no sabéis nada: Tenemos que construir redes de apoyo – que son invisibles para vuestra distante existencia privilegiada – para ayudar, consolar, orientar y fortalecer a las víctimas de racismo cometido por personas que, ofendidos cuando les enseñamos donde no tienen que estar, se victimizan ellos mismos.

mientos agresivos en público y no parezcan sospechosos a vuestros ojos. Protegidos por estos turbantes, compartimos información, examinamos las propuestas teóricas, nos comunicamos con organizaciones afro extranjeras para conseguir el dinero para pagar los funerales de los jóvenes que han sido asesinados por la policía. Estamos de acuerdo, en desacuerdo, reímos, lloramos, tenemos secretos, gritamos, amamos, odiamos, estudiamos y nos contamos que tenemos que tener una paciencia infinita para contar hasta diez para ser capaz de responder a estúpidos comentarios como “Si uso un turbante, me llamaran racista?” Porque sabemos que no son comentarios o preguntas inocentes, sino que también son metáforas. Son los muros que protegen los lugares en los que vivís, en los que no somos admitidos, porque en la puerta siempre

ha habido un letrero que dice “solo para blancos”.

El turbante que usamos no es igual al tuyo. Lo que para ti es simple imagen, para mostrarte como un ser libre y sin prejuicios, para nosotros es un lugar de conexión. La conexión entre nosotros y también con algo que hemos perdido, que

no siempre sabemos exactamente qué es o donde se dejó atrás. El uso de nuestros turbantes tiene el mismo significado para nosotros como “ir al pueblo donde nacieron mis abuelos italianos,” o “yo podría querer sentir lo que mis bisabuelos pasaron en ese campo de concentración.” Sí, porque



feministing.com

Desde este turbante les enseñamos a los niños negros a no tomar los plátanos de la escuela en el almuerzo porque los otros niños les llamarán monos. Les decimos a nuestros hijos que no usen ropa con capuchas, no corran en la calle, no hagan movi-

entre muchos otros, el turbante tiene estos dos significados: la comodidad y el dolor.

Nosotros no nos burlamos de vosotros cuando defiende los lugares que son parte de la historia de su gente. Nosotros no hacemos chistes sobre los significados que estos lugares tienen para usted. No decimos que no son más que construcciones de piedras y ladrillos apilados uno encima del otro. No os llamamos estúpidos porque nuestro desconocimiento sobre los mismos no nos permite entender lo que significan para vosotros, debido a que llevan la historia de sus bisabuelos, abuelos, padres y continuarán para enraizar la vida de su hijos, nietos y bisnietos. ¡Y, sin embargo, tenemos que observar en silencio, bajo la amenaza de ser silenciados por la fuerza, como las bestias que vosotros pensáis que somos – no es acción, es la reacción! – mancillaron nuestras costumbres, y se apropiaron de nuestros turbantes con gritos de #WhitesWillUseHeadWraps!

Para que el turbante sea una moda pasajera, la que pueda usar cuando quiera y como dicta el estilo, porque siempre tiene otro estilo al que unirse, hay que ser blanco. Nuestra existencia está incrustada en nuestra piel, nuestra casa está en la espalda, al igual que la del caracol. Nuestra casa, para usted,

es fetichismo, es exotismo, es accesorio, es el traje. Es Nuestra casa.

Pero no estamos hablando de turbantes. Entre sus muchos nombres, el primero es el racismo. Es racismo cuando se piensa que no sabemos de lo que está hablando. Es racismo cuando se deduce que es necesario que nos enseñan que la pizza es italiana, que el algodón utilizado para hacer el tejido del turbante es de la India, que es un mundo globalizado, etc., etc., etc. Tenemos que contar hasta diez mientras escuchamos sus opiniones y decir: es el racismo, ¡estúpido! ¡Pero “No soy racista!”: Es el sistema, estúpido! porque es estructural, la estructura de la sociedad brasileña, lo que significa que tu trabajas para mantenerla lo sepas o no.

Podemos hablar de apropiación cultural después de haber leído *este artículo escrito por el filósofo Djamila Ribeiro*, que fue publicado mucho antes de la protesta de los blancos por el derecho a usar los turbantes. O el poema por el maestro Nei Lopes, que se puede leer a continuación. En este caso, puede estar seguro de que cuando se llega con la harina de maíz Fubá (de la palabra Quimbundo fuba o la Quicongo mfuba), ya estamos comiendo angu (un plato hecho con Fubá y cuyo nombre proviene de la Fon Agun).

TEMA: DERECHOS INTELECTUALES

FUENTE: <https://intercontinentalcry.org/es/tejedoras-mayas-proponen-ley-de-propiedad-intelectual-colectiva-2/>

TEJEDORAS MAYAS PROPONEN LEY DE PROPIEDAD INTELECTUAL COLECTIVA

Por Manuela Picq. marzo 7, 2017.



Movimiento de Tejedoras presentando la propuesta para el reconocimiento de la propiedad intelectual colectiva, Febrero 2017. Foto: AFEDES

El Movimiento Nacional de Tejedoras Mayas ha presentado al Congreso de Guatemala un proyecto de ley que busca reconocer la propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas. Las Tejedoras quieren normas que protejan sus creaciones textiles, fruto de su labor y de siglos de filosofía maya. Para eso, proponen ampliar la ley de propiedad intelectual para

reconocer la propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas.

Las Tejedoras vienen articulando esta demanda de manera estratégica hace casi un año. En mayo de 2016, las Tejedoras presentaron una acción de inconstitucionalidad contra el Estado de Guatemala ante la Corte de Constitucionalidad: demandaron el Estado por omisión de nor-

mas que protejan sus creaciones textiles.

En los meses que siguientes las tejedoras recibieran amplio respaldo nacional provocando un debate nacional sobre los derechos de autor de las tejedoras mayas que crean los güipiles-- la indumentaria Maya que contiene saberes mayas milenarios. El Movimiento de Tejedoras Mayas reúne cerca de 30 organizaciones de 18 comunidades lingüísticas en Guatemala. Esta liderado por la Asociación Femenina para el Desarrollo de Sacatepéquez, conocido como AFEDES.

Más allá de las reformas jurídicas, el concepto de propiedad intelectual colectiva defiende la autonomía indígena. Las Tejedoras denuncian el robo del arte textil Maya como una forma más de despojo. “Hay que proteger nuestros saberes textiles igual que protegemos nuestros territorios,” dice Angelina Aspuac, tejedora de AFEDES y estudiante de derecho en la universidad. Para ella “la protección intelectual es un reto fundamental de la autonomía.”

UNA REFORMA DE LEY POR LA PROPIEDAD INTELECTUAL COLECTIVA INDÍGENA

El Movimiento de Tejedoras presentó su proyecto por el reconocimiento de la propiedad intelectual colectiva a diputados en noviembre 2016, quienes propusieron revisiones técnicas. El proyecto fue revisado por ambos, Tejedoras y diputados, antes de ser formalmente presentado al Congreso en febrero de 2017.

La iniciativa de ley N. 5247 fue formalmente aceptada, y tiene el apoyo de más

de 16 diputados. Ahora la iniciativa de ley tiene que pasar al pleno del Congreso.

Las Tejedoras saben que tienen un apoyo limitado, pero cuentan con un aliado clave: la Comisión de Pueblos Indígenas. Entre los varios diputados que conforman esta Comisión esta Leocadio Juracán (Partido Convergencia), presidente de la Comisión. Juracán es un dirigente de base que viene de una familia maya rural y fue coordinador del Comité Campesino del Altiplano.

Son 5 artículos que se propone reformar en la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, la Ley de Propiedad Industrial, Ley de Protección y Desarrollo Artesanal y el Código Penal.

La iniciativa de ley tiene dos objetivos. Por un lado, pide que se reconozca una definición sobre lo que es la propiedad intelectual colectiva, lo cual está vinculado al derecho de los pueblos indígenas de administrar y manejar su patrimonio.

Por otro lado, la reforma pide que se reconozca los pueblos indígenas como autores intelectuales, en cual caso beneficiarían automáticamente de la ley de propiedad intelectual. Reconocer a los pueblos indígenas como autores igual que individuos o empresas significa que corporaciones que benefician de la exportación de tejidos mayas tendrán que devolver un porcentaje de sus ganancias a las comunidades quienes son autoras.

“Somos artistas,” explica Angelina Aspuac, “los pueblos son los autores. Lo que pedimos es que se reconozcan como sujeto colectivo a los pueblos indígenas, y no sólo a la persona individual o a una asociación”.



Angelina Aspuac, de AFEDES, presenta los alegatos ante la Corte Constitucional por parte de la representante de las Tejedoras Mayas. Foto: AFEDES

Esta reforma de ley es el camino más rápido y más factible en el contexto político actual para conseguir una regulación nacional. En el largo plazo, las Tejedoras aspiran no solamente reformar, pero crear una nueva ley específica para la propiedad intelectual colectiva de textiles mayas.

Además de leyes nacionales, las Tejedoras buscan proteger su arte textil a nivel comunicatorio. Ellas ya están dialogando con 6 comunidades para que declaren los textiles de su comunidad un patrimonio ancestral. En Santiago de Sacatepéquez, Santo Domingo Xenacoj, Santa Lucía Utatlán, y San Juan Comalapa las tejedoras ya están listando sus diseños y discutiendo con autoridades locales como proteger su propiedad colectiva.

En el comunitario, son las comunidades que declaran su patrimonio desde sus propias instituciones, normas, y justicia. Cabe a las Tejedoras la autoridad y autonomía de registrar sus creaciones colectivas de acuerdo con las formas de organización de cada pueblo.

LAS TEJEDORAS DE AFEDES

La historia del Movimiento de Tejedoras Mayas empezó con una preocupación con el alto costo del hilo entre las tejedoras de AFEDES. Al intentar resistir la comercialización en bloque, AFEDES se dio cuenta de que todos los hilos eran importados, con monopolio que mantenía los precios altos.

Además de hilos, las Tejedoras empezaron a discutir las dificultades que tenían en exportar sus tejidos. Los requisitos

para exportación establecidos por el Estado de Guatemala benefician los grandes empresarios mientras perjudican las pequeñas tejedoras, que por ejemplo no

lograban certificados de hilos. La ironía es que el Estado de Guatemala utiliza la riqueza cultural maya y sus tejidos para promocionar el turismo, pero no apoya



Marta, miembro de las Tejedoras mayas, tejiendo un güipil. Foto: AFEDES

las tejedoras quienes son discriminadas con trampas comerciales. Fue así que en 2014 las mujeres de AFEDES se animaron a iniciar proceso de litigio para exigir al estado normativas para proteger creaciones de los pueblos indígenas.

Pero no se trata solo de hilos y tejidos. Sandra Xinico, tejedora de Patzún, Chimaltenango, explicó a Prensa Libre que “no se trata únicamente de un pedazo de tela que se elabora a mano, porque nuestros tejidos se hacen con base en la cosmovisión, ideología e historia de los pueblos”.

Las Tejedoras mayas denuncian una fuerte apropiación cultural por parte del

estado y de las empresas de Guatemala y al hablar de textiles piden que se hable de consentimiento. “Llaman de inspiración, pero realmente es un robo y hay que empezar a verlos como un robo”, dice Aspuac. El periódico Guatemalteco Plaza Pública fue explícito con un artículo intitulado “Arte Robado: la batalla legal de las tejedoras mayas”.

Según Juan Castro, uno de los abogados que apoya el Movimiento de Tejedoras Mayas, la lucha de las Tejedoras Mayas es más que una batalla jurídica. Es un acto de resistencia por la autonomía de los pueblos.



Foto: AFEDES

DESPOJO DE SABERES: LA PROPIEDAD INTELECTUAL COLECTIVA COMO RESISTENCIA AL

DESPOJO TERRITORIAL

El Estado colonial se construye no solamente a través del despojo de la tierra,

sino que también despojo de conocimientos. Aspuac lo tiene muy claro cuando asocia los textiles al patrimonio maya. “Los textiles son parte de los territorios. Proteger el agua y la tierra es proteger los textiles... son nuestros conocimientos. El despojo de los pueblos no ocurre solamente en los territorios, esta también en el despojo de nuestros saberes textiles”.

El extractivismo de los territorios ha sido acompañado por un extractivismo del trabajo indígena y de sus saberes ancestrales y fuerza comunitaria. En Guatemala como en otras partes del continente, las

mujeres indígenas son explotadas, reciben sueldos mínimos y siguen confrontadas a altos niveles de violencia y discriminación.

Por un lado, las empresas exportadoras están extrayendo las producciones de tejedoras mayas, explotando su saber y labor. Por otro lado, se está empezando a confeccionar güipiles industriales hechos a máquina y no por manos de tejedoras. Esta industrialización anuncia la muerte de saberes milenarios, la pérdida de conocimientos que los pueblos han transmitido de una generación a la otra.



Tejedoras mayas manifestándose ante la Corte de Constitucionalidad. Foto: AFEDES

En este contexto, las tejedoras mayas buscan soluciones comunitarias como la declaración de patrimonio ancestral porque saben que si por un lado pueden imaginar reformar leyes estatales también tienen que protegerse del estado, un ente históricamente racista que ha orquestado muchos despojos mayas.

Uno de los orgullos de las Tejedoras es haberse empoderado de este proceso político. No hay intermediarios ni

ONGización. Ellas mismas se organizan, analizan las opciones, se informan sobre cómo funciona el gobierno, proyectan su litigio estratégico. Ellas dan las entrevistas a la prensa y se reúnen con ministros.

“Somos sujetos de derecho en este proceso de defensa de nuestros territorios y vestimenta textil- nadie habla por nosotras. Estamos imponiendo respeto a nuestros pueblos.”

POLÍTICA Y PODER

TEMA: PRISIONES POLÍTICOS INDÍGENAS

FUENTE: <https://resumen.cl/articulos/lider-indigena-de-ee-uu-cumple-40-anos-de-prision-politica-no-olvidar-a-leonard-peltier>

LÍDER INDÍGENA DE EE. UU. CUMPLE 40 AÑOS DE PRISIÓN POLÍTICA: NO OLVIDAR A LEONARD PELTIER

31 MARZO, 2016

Por Ricardo Alarcón de Quesada / Rebelión

200 indígenas norteamericanos se encuentran encarcelados en este país por razones políticas, a lo que se suman afroamericanos, algunos tan conocidos como Mumia Abu-Jamal, la lista también la engrosan independentistas puertorriqueños. La cifra supera 357 prisioneros políticos, si a ello se suman los 166 islamistas, retenidos en la prisión sin juicio alguno, en el centro de torturas de Guantamo, la cifra de prisioneros políticos en Estados Unidos llega a 523.

Mientras Barack Obama diserta, sin sonrojarse, sobre las virtudes de la “democracia” estadounidense y sermonea sobre los derechos humanos, un inocente languidece, en su celda, totalmente aislado, esperando sólo la muerte o que el Presidente haga lo que puede hacer pero no hace.

Leonard Peltier, -Lakota, dirigente del American Indian Movement (AIM), escritor y poeta-, acaba de cumplir cuarenta años de prisión y es uno de los presos políticos por más tiempo encarcelados en todo el planeta. Cuando lo apresaron en febrero de 1976 era un joven luchador por los derechos de los pueblos originarios y ya había conocido desde temprano la represión y la cárcel. Hoy, casi ciego y muy enfermo sufre un cautiverio cruel y totalmente injustificado.

Condenado sin prueba alguna en un pro-

ceso viciado de manipulación e ilegalidades fue sentenciado a dos cadenas perpetuas consecutivas (SIC) que ha estado sirviendo en prisiones de máxima seguridad, sometido a condiciones particularmente duras, de una inhumanidad que no toma en cuenta siquiera su frágil estado de salud ni su edad avanzada.

En la década de los Setenta del pasado siglo el carácter represivo y racista del régimen norteamericano descargó su violencia contra los que se oponían a la guerra de Viet Nam y también contra los negros, los puertorriqueños y las poblaciones originarias que habían sido despojadas de sus tierras y encerradas en las llamadas “reservaciones”. En 1973 se produjo la masacre de Wounded Knee, el mismo lugar, por cierto, donde había ocurrido en 1890 el mayor enfrentamiento

entre los indígenas y los invasores blancos. En ambos sucesos perdieron la vida cantidades innumerales de “indios”, incluyendo niños, mujeres y ancianos y nadie fue llevado a juicio por tales crímenes.

La atrocidad de Wounded Knee II y la creciente presencia de agentes del FBI y de grupos paramilitares crearon un ambiente de terror en la zona en la que recientes descubrimientos de yacimientos de uranio y otros minerales atraían la codicia anglosajona.

La solidaridad irradió a otros sectores. Marlon Brando ganador en 1973 del Oscar por su memorable actuación en El Padrino convirtió la ceremonia en una singular denuncia: en lugar suyo envió a una actriz apache, Sacheen Littlefeather y protestó por el trato dado al pueblo aborigen y por la masacre de Wounded Knee. “Me pareció absurdo ir a la ceremonia de entrega de los premios. Resultaba grotesco festejar a una industria que había difamado y desfigurado sistemáticamente a los indios norteamericanos a lo largo de seis décadas”, proclamó entonces Brando.

Los ancianos, asediados en Oglala, en la reservación de Pine Ridge, Dakota del Sur, pidieron protección al AIM que envió al lugar a varios activistas, entre ellos Peltier. En junio de 1975 se produjo allí un extraño incidente en el que perdieron la vida dos funcionarios del FBI y un número de nativos, civiles, desarmados, cuya cifra y sus nombres han quedado en la sombra.

En cualquier caso varios hechos eran evidentes. Los indios estaban acosados, en su refugio, del que no salieron para atacar a nadie. Quienes penetraron allí,

antes del incidente, fueron decenas de agentes del FBI fuertemente armados como armados estaban los paramilitares a su servicio. Si algún indio hubiese disparado, algo que no pudo demostrarse, habría sido un acto desesperado de autodefensa.

Las autoridades formularon cargos solamente contra los nativos. Peltier buscó refugio del lado canadiense donde fue capturado el 6 de febrero de 1976. Entretanto sus compañeros fueron liberados por falta de pruebas.

La acusación contra él fue fabricada de pies a cabeza por el FBI. Revelaciones posteriores al juicio, obtenidas tras largos esfuerzos de sus defensores basados en la Ley de Libertad de Información prueban el carácter fraudulento de todo el proceso: testimonios falsos obtenidos mediante el chantaje y la amenaza, presentación como “prueba” de un arma que no estaba en el lugar, ni fue usada por Peltier ni tuvo relación alguna con el incidente. En una audiencia ante la Corte de Apelaciones en 1978, uno de los fiscales que actuó contra él tuvo que admitirlo: “Nosotros no sabemos realmente quién disparó a los agentes”. El tribunal, sin embargo, ratificó la condena.

El juicio contra Peltier fue una farsa de proporciones monumentales. Lo demostró convincentemente otro gran artista norteamericano, Robert Redford, en su documental “Incident at Oglala: the Leonard Peltier Story” producido en 1992 pero sometido a una severa censura que lo ha convertido en algo que muy pocos han podido ver. Las razones son obvias. Según el Washington Post del 22 de mayo de 1992: “Es muy difícil ver «Incident at Oglala» sin concluir que Leonard

Peltier es inocente...su juicio no fue otra cosa que una farsa cocinada por el Gobierno. Este documental directo e iluminador muestra hasta donde llegó la falta de escrúpulos de los fiscales y del FBI para castigar a este hombre”.

Por su liberación se pronunciaron Nelson Mandela, el Parlamento Europeo y numerosas personalidades en todo el mundo. El reclamo tiene más de cuatro décadas, hasta ahora sin resultado. Hace ya algún tiempo, lo advirtió Ramsey Clark ex Fiscal General de Estados Unidos: “Hasta que esto suceda,

cada día es un nuevo crimen, cada amanecer es un nuevo crimen, cada atardecer es un nuevo crimen contra la dignidad del pueblo indio y contra el honor de los Estados Unidos de América. Porque mientras Leonard Peltier esté en prisión, todos lo estamos”.

Cuando Peltier fue arbitrariamente encarcelado, Obama era un adolescente y no fue responsable de esa injusticia. Pero hace ocho años que sí lo es pues como Presidente nada ha hecho para liberarlo. Él sabe que “Sí se puede” pero prefiere ser cómplice del crimen.



TEMA: PUEBLOS INDÍGENAS Y DICTADURA

FUENTE: <http://endepa.org.ar/a-40-anos-del-golpe-que-paso-con-los-pueblos-originarios-durante-la-dictadura/>

¿QUÉ PASÓ CON LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DURANTE LA DICTADURA?

ENDEPA. 23 MARZO, 2016

Por Ricardo Alarcón de Quesada / Rebelión

Habitualmente se excluye a los Pueblos Indígenas de las miradas reivindicatorias sobre la resistencia al terrorismo de Estado. Sin embargo, los Pueblos Indígenas de nuestro país cuentan desaparecidos y asesinados que en muchos casos, militaban en organizaciones sociales o eran líderes que defendían sus territorios de los intereses de los grandes terratenientes.



Prensa ENDEPA

Se cumplen 41 años del golpe de Estado que dio inicio en Argentina, a la dictadura cívico-militar más sangrienta de la historia continental. La revisión crítica de aquel período, en el país incluyó el enjuiciamiento y condena de hasta el momento unos 660 represores. Se han escrito cientos de libros y producidos numerosas investigaciones que en muchos casos contribuyeron a la aparición de hijos y nietos de desaparecidos. Miles de historias pudieron ser reconstruidas. Se reconoce como víctimas de la dictadura a militantes sociales, sindicalis-

tas, estudiantes, personas que debieron exiliarse, obreros, políticos, intelectuales. Pero en este universo, rara vez aparecen en los relatos, los Pueblos Originarios.

Sin embargo, existe un tendal de historias aún en reconstrucción, que dan cuenta certera de la participación de integrantes de Pueblos y Comunidades Indígenas en organizaciones que resistieron los embates de la dictadura. Muchos de ellos fueron secuestrados, asesinados o permanecen desaparecidos.

Un capítulo aparte se abre cuando tene-

mos que hablar de los Pueblos Originarios y su participación en la guerra de Malvinas, también en el periodo dictatorial. A continuación, un recuento de algunas voces de investigadores que abordaron la temática de los Pueblos Originarios durante la dictadura, para echar un poco de luz sobre una historia invisibilizada de los relatos masivos, incluso de la mayoría de las organizaciones que reivindican las luchas que se llevaron a cabo contra el terrorismo de Estado en la Argentina.

“HAY PREJUCIOS QUE SE REPITEN”

“La idea de hacer un trabajo sobre pueblos originarios y dictadura surgió para romper un poco con la forma en que construimos la idea de Estado y ciudadanía, y de qué somos los argentinos, y esto de pensar la actividad política de las personas con el ser o no ser indígena. Existe una idea folclórica que fue sostenida por cierta antropología tradicional de que el indígena no tiene preocupaciones políticas, que la política es una cosa de personas modernas, civilizadas, urbanas” expresa la antropóloga Diana Lenton, investigadora del CONICET que hace varios años viene llevando adelante junto a otros profesionales, una investigación acerca de los Pueblos Originarios durante la dictadura y trabajando fuertemente en una resignificación del concepto de genocidio.

Sostiene Lenton que “Hay prejuicios que se repiten, que los indígenas no perdieron nada durante la dictadura por ejemplo, como que la dictadura hubiera afectado a luchadores políticos de otra clase pero que a los indígenas no los tocó pero uno en realidad empieza a recorrer las comunidades y le cuentan lo que pasó”.

La antropóloga intenta poner en eje de discusión, el hecho de que las reivindicaciones a militantes víctimas de la dictadura, visibiliza a argentinos “blancos” pero excluye casi totalmente a las víctimas de los Pueblos Originarios, “como si no hubiera pasado nada”.

ALGUNOS DESAPARECIDOS INDÍGENAS

Celestino Aigo era un joven mapuche, que vivía en la localidad neuquina de Alumine, perteneciente a una familia de la comunidad Mapuche de esa zona de la provincia. Era además un militante social del Barrio Villa Florencia de Neuquén. Fue secuestrado de su casa la noche del 22 de agosto cuando tenía 23 años. Su hogar fue ocupado por agentes de civil que portaban armas largas, con las que golpearon a su hermano mientras lo esperaban a él. Era un activo militante por los derechos del pueblo ancestral mapuche.

En agosto de 1976, Teresa Aigo tenía 14 años cuando militares armados y encapuchados golpearon la puerta de su casa del barrio Villa Florencia, en donde vivía con sus padres y sus hermanos Elsa y Celestino. El miedo los paralizó y al no responder, los encapuchados derribaron la puerta y entraron poniendo un arma en la cabeza a cada persona que había en la vivienda. Les gritaban y los amenazaban con matarlos si no se callaban. Solo uno de los militares dejaba ver su rostro, “un hombre de rostro blanco y redondo”, recordó Teresa, aunque nunca pudo ser identificado. Fueron directo al esposo de Elsa, Juan Alberto Manque Ñanculef, y le preguntaron su nombre. Luego hicieron lo mismo con Celestino. “Así que vos sos el famoso

Chino”, le dijeron. Inmediatamente se escuchó “un culatazo o un golpe contra la pared”, relató Teresa, “se lo llevaron y esa fue la última vez que supimos algo de él”.

La búsqueda por las comisarias, el batallón 181 y las morgues fue inútil. Celestino nunca

apareció. Teresa era muy chica y tardó en comprender lo que había ocurrido, pero entendió que su hermano quería “un futuro mejor”.

ocurrido en 1890 el mayor enfrentamiento entre los indígenas y los invasores blancos.

VILLA FLORENCIA

¿Sabías que en este barrio tenemos un vecino desaparecido por la dictadura?



CELESTINO AIGO

DESAPARECIDO

Joven con militancia social secuestrado de su casa de Villa Florencia en agosto de 1976.

A 36 AÑOS ACTO HOMENAJE

SABADO 25 DE AGOSTO

Plazoleta Alfredo Mora **15 HS** Lanín y Remigio Bosch

CONVOCAN: Familiares- Vecinos y compañeros- Activar “Lucha y Org. Contra el genocidio y la impunidad”

ADHIERE: Comisión Vecinal de Villa Florencia en el marco de los 100 años del nacimiento del barrio

Gladys Canelo, prima de Horacio Canelo, militante peronista descendiente del pueblo comechingón, desaparecido el 12 de junio de 1979 tras su paso por el centro clandestino de detención La Perla.

Gladys confiesa que, aunque se sabían descendientes, la recuperación de la identidad comechingona comenzó a principios del siglo XXI, muchos años después de la desaparición de su primo. Recién en ese momento pudieron conocer cómo habían sido expropiados los territorios de su familia entre 1882 y 1890, luego vendidos a extranjeros. Aun así, Gladys está convencida de que es necesario diferenciar la muerte de los hermanos originarios, como un modo de demostrar que “también fueron constructores de este país”. Su afirmación resuena también para los otros descendientes: “Nuestro derecho es preservar las costumbres, pero tenemos que entender que formamos parte de este Estado. Este territorio no va a volver a ser lo que fue antes de la conquista. Por eso creo que la interculturalidad debe ser el verdadero fin”, reflexionó.

Sergio Wenceslao Copa, tenía 20 años y militaba en la Juventud Peronista. Fue secuestrado el 2 de septiembre de 1976, en el departamento salteño de Rivadavia, y desde entonces permanece desaparecido. Nacido en San Ramón de la Nueva Orán, Salta, el 23 de febrero de 1956, Sergio hizo la primaria en la escuela San Antonio de esa ciudad. En sus venas corría sangre de los pueblos originarios. Era jornalero en la comunidad Wayco Hondo del pueblo Tastil. Para su hermana Gloria, fue en Sergio, el vínculo con sus

orígenes, lo que despertó su interés militante. “Él se relacionaba mucho con mi abuelo, quien le contaba la historia de la familia. Mucho lo amaba. El abuelo tenía por costumbre celebrar a la Pachamama y poner las mesas con los panes”, contó. Sergio Wenceslao Copa, militante de la Juventud Peronista fue secuestrado a la edad de 20 años en Banda Sur, Salta. Fue el 2 de septiembre de 1976. (Otro registro da como fecha de desaparición el día 3). En 2009, el Concejo Deliberante de la ciudad de Orán designó por ordenanza y a pedido de los organismos de Derechos Humanos 7 calles con el nombre de los desaparecidos y asesinados del lugar. Una de esas calles lleva el nombre de “Militante Peronista Sergio W. Copa”.

El impulso por revisar el rol de estos pueblos en la historia argentina, y en particular durante la dictadura, atraviesa a todo el país. En Jujuy, los kereimba iyambae, guaraníes, investigan las desapariciones en el apagón del ingenio Ledesma, así como los traslados que descendientes de otras provincias, por ejemplo los diaguitas, sufrieron desde los valles calchaquíes a la azucarera. También en Santa Fe, los miembros de los pueblos q'om y moqoit investigan los episodios vividos en los '70 en relación con otros hechos históricos: las luchas por la independencia o la Asamblea del año XIII.

“Nuestros hermanos militaron dentro de las líneas partidarias, sindicales, porque la lucha que teníamos no era sobre el derecho indígena. Era más amplia. Desde 2009, nos propusimos otra vez salir de la resistencia para hacer una propuesta

desde los pueblos originarios. Queremos incidir en política, en la agenda pública, para cambiar el paradigma de una Argentina lineal y ser parte del armado de la nueva Argentina. Una Argentina pluricultural basada en el respeto”, resumió Ariel Navanquirí, dirigente de la Organización de Comunidades Aborígenes de la provincia de Santa Fe.

INDÍGENAS EN MALVINAS.

Es sabido que cientos de hombres indígenas combatieron en la Guerra de Malvinas. Parte de esta historia fue rescatada por el historiador qom Juan Chico, en su libro “Los Qom de Chaco en la guerra de Malvinas”.



“Este trabajo tiene ese objetivo, es decir, un objetivo descolonizador para que en las próximas intervenciones nuestro gobierno pueda argumentar no sólo la presencia argentina desde 1820, sino también que esa ocupación estuvo hecha por miembros de los pueblos indígenas con presencia milenaria en esta tierra, nuestra tierra ancestral. Esto le da, sin dudas, una nueva perspectiva al reclamo de soberanía contra el invasor, y estamos convencidos de que trabajando de esta manera la cuestión de Malvinas hará posible su recuperación en un futuro no lejano. Y será, tal como lo dicen los excombatientes indígenas, una recuperación lograda ya no con las armas, sino con el diálogo, en la que no hay ganadores ni perdedores, sino el triunfo de la humanidad libre del colonialismo”, expresa el autor.

TEMA: PRISIONEROS POLÍTICOS INDÍGENAS

FUENTE: <http://endepa.org.ar/formosa-detienen-y-golpean-al-referente-wichi-agustin-santillan/>

FORMOSA: DETIENEN Y GOLPEAN AL REFERENTE WICHÍ AGUSTÍN SANTILLÁN

ENDEPA. 17 ABRIL, 2017

Fernando Tebele para La Retaguardia

El referente de la comunidad wichí de la localidad de Ingeniero Juárez, fue detenido nuevamente por el gobierno de Gildo Insfrán. Santillán fue detenido tras visitar el Barrio Obrero, en pleno conflicto social, convulsionado por una serie de robos y enfrentamientos entre criollos y originarios, situación que se agravó tras las inundaciones. El testimonio de la esposa de Santillán y el rol de Félix Díaz.

“En el día de ayer detuvieron a Agustín Santillán sin ningún motivo ni causa. Él solo está preocupado por la situación de los chicos que estaban en los vicios, en el alcohol y la droga. Él fue ayer a una reunión que se hizo en la comunidad del Barrio Obrero. Cuando se estaba yendo, la policía lo llamó con la mano y él se detuvo. Cuando la policía llegó a él le metió una trompada en la cara y él se cayó de la moto. Cuando el policía vio caer a Agustín, lo empezó a golpear y como diez policías cayeron sobre él. Lo llevaron entre muchos. Lo arrastraron por el suelo. Tiene las manos y los brazos marcados. Fue brutalmente golpeado. Tiene cortes en la frente y la boca hinchada porque le pegaron; golpes en las costillas, la espalda y los hombros. Tiene todo el cuerpo con moretones. No puede comer ahora porque tiene la boca muy hinchada”. El relato al que pudo acceder La Retaguardia es un whatsapp de Gabriela, la esposa de Agus-

tín Santillán. Se lo envió a Félix Díaz para ponerlo en conocimiento de la situación.

Es descarnado, pero a la vez no sorprende. Nada sorprende en la Formosa de Insfrán, fiel representante del estilo grondonista de construcción de poder, que consiste en sostenerse en el trono a cualquier precio, mientras ve pasar a los diferentes gobiernos nacionales, desde la provincia más pobre de un país empobrecido.

EL ROL DE FÉLIX DÍAZ

“Santillán es un chivo expiatorio de los problemas que tiene Ingeniero Juárez”, dicen en las cercanías de Félix Díaz, presidente del Consejo Consultivo de Pueblos Indígenas de Argentina. Díaz pasó de un acampe en las afueras de la ESMA en marzo del año pasado para pedir que se conformara el Consejo y se le diera presupuesto, a conseguir hace pocos días una oficina dentro del Auschwitz argentino, desde donde intenta apagar incendios que no provoca, pero que teme lo terminen quemando.

Díaz ya se había hecho cargo de defender públicamente a Santillán en otras ocasiones en las que fue perseguido por el gobierno de Insfrán. Ahora se encargó de hablar con funcionarios de la Jefatura de Gabinete y de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, para garantizar que el incendio social que estalló en Ingeniero Juárez no se intente controlar con más represión. El gobierno nacional se habría comprometido a que la Gendarmería se mantenga al margen, pero es difícil saber si eso es mejor o peor, en tanto continúe liberado el lugar para que actúen las fuerzas provinciales.

Santillán había expresado preocupación por algunos de los hechos ocurridos en Juárez el 10 de abril en su Facebook: “Repudio totalmente los que hicieron un grupo de jóvenes de barrio obrero en estado de ebriedad saquearon la casa de un vecino del barrio. Ahora en este momento algunos vecinos están sacando sus cosas de su casa a llevar un lugar seguro, no hay seguridad la policía esta a diez cuadra en ves de cuidar las casas hay niños llorando en esta hora” (SIC), escribió en la red social en la que supo tener un millón de amigos cuando Jorge Lanata lo llevó a su programa de televisión. Era claro que mostrar esa situación ayudaba al periodista en su cruzada antikirchnerista. Queda por ver si tomará en su agenda nuevamente el tema ahora, aunque todo es posible.

AMENAZAS

En otro audio que llegó al teléfono de Díaz, una hermana wichí, cuyo nombre

preferimos preservar, dice: “Hola hermano. Disculpe que no quisiera hablar, pero yo no puedo hablar. Mi vida corre peligro. La mía y la de mi familia. Mi familia está amenazada por los blancos y la policía y no quiero que les pase nada. Corro la misma desgracia que Agustín. Hay mucha gente que está entre nosotros pero no está con nosotros. Tratemos de estar unidos”. El dramatismo de sus palabras sirve para mostrar la gravísima situación que viven las comunidades wichí en Ingeniero Juárez, tanto por el asedio policial, como por las acusaciones de los criollos, que ven todos sus males en caras originarias.

SANTILLÁN PRESO

Mientras tanto, al cierre de esta nota, Agustín Santillán permanece detenido. El expediente que suma a su colección contiene estos cargos: “Atentado contra la autoridad, intimidación pública, daños en poblado y en banda” y está a cargo del Juzgado de Instrucción y Correccional de la localidad de Las Lomitas. Se sabe la persecución a los referentes originarios, como le sucedió a Félix Díaz o a Relmu Ñamku, siempre encuentra una firma amiga en la justicia para abrir un expediente y legalizar la discriminación.

Si buscamos políticas de Estado que trascienden a los gobiernos que puedan ocupar el poder nacional, la persecución a las comunidades originarias, y sobre todo a las y los referentes que intentan modificar la situación, es una de las que se sostiene, indiscutida, y avalada por los gobiernos y poblaciones criollas provinciales

TEMA: LUCHA INDÍGENA

FUENTE: <http://www.resumenlatinoamericano.org/2017/04/20/de-la-patagonia-a-brasil-el-poder-de-la-lucha-indigena/>

DE LA PATAGONIA A BRASIL: EL PODER DE LA LUCHA INDÍGENA

ENDEPA 20 ABRIL, 2017

POR SERGIO ALVEZ, PERIODISTA.

Mientras en la Patagonia marchan a pie 800 kilómetros, en Brasil se hará la mayor movilización indígena de la historia. El denominador común, la defensa del territorio y la lucha contra las políticas anti-indígenas que arremeten contra los Derechos de los Pueblos Originarios.



En la provincia de Río Negro, del 20 al 24 de abril se realiza la marcha de Pueblos Indígenas en rechazo al proyecto del nuevo Código de Tierras impulsado en la legislatura provincial por el gobernador Alberto Weretilneck. “Petu mongueleñ, fey muta trekaleñ” (estamos vivos, por eso

caminamos) es la consigna de una movilización que recorrerá 800 kilómetros, encabezada por Comunidades Mapuches que habitan la Patagonia, pero que cuenta con el apoyo de numerosos Pueblos y Naciones Originarias, así mismo de organizaciones sociales de todo el país.

El mismo día que concluye la marcha en Viedma, se inicia en Brasilia el “Acampamento Terra Livre” (ATL), manifestación que durante cuatro días reunirá a más de un millón y medio de indígenas provenientes de todo el país, realizada ante un contexto de brutal ofensiva contra los Derechos Indígenas en ese país. El objetivo primordial de esta actividad – que prevé ser la mayor concentración pública de Pueblos Indígenas en la historia de Brasil – es unificar las luchas en pos de la defensa de los derechos de los Pueblos Originarios que en Brasil están siendo avasallados a partir de políticas anti-indígenas, según explican desde la organización.

Estas dos actividades, en Río Negro y Brasilia, resumen de algún modo la creciente organización y la expansión de la lucha de los Pueblos Originarios en un escenario continental donde la mayoría de los gobiernos profundizan sus políticas de saqueo territorial y discriminación.

LA PATAGONIA REBELDE

La marcha en la Patagonia se divide en dos columnas. Una de ellas parte desde la ciudad de Bariloche, a través de la ruta Nacional 23, previendo atravesar las localidades de Ingeniero Jacobacci, Valcheta, y finalizando el domingo en Viedma. La otra columna saldrá desde Catriel hasta Fiske Menuko (Roca) hasta alcanzar Sierra Colorada, para luego arribar hasta Viedma el 24 de abril. Ambas columnas se encontrarán para marchar hasta la casa de Gobierno, donde se entregará un documento consensuado.

En la convocatoria, se comunicó lo siguiente:

“El Pueblo Mapuche convoca a la marcha provincial por el derecho a la tierra sin contaminación, en rechazo del nuevo Código de Tierras Fiscales que el gobierno provincial quiere imponer sin consulta previa, libre e informada (establecida por el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y la Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas).”



Con este proyecto de ley se pretende terminar el histórico reclamo territorial Mapuche-Tehuelche al no reconocer la preexistencia de los Pueblos Originarios y disponer de las más de 5 millones de hectáreas, relevadas como territorio ancestral por la Ley 26.160, al servicio de la mega minería, el modelo extractivista de petróleo y gas por vías no convencionales, el monocultivo, el turismo para pocos y la continua extranjerización de la Patagonia. Esta ley atentará contra el Art. 75 Inciso 17 y 22 de la Constitución Nacional y el Art. 42 de la Constitución Provincial al no priorizar la entrega de tierras a los Pueblos Originarios en pos del modelo extractivista. Se trata de un proyecto que perpetúa la senda de la derogación de la Ley Anticianuro realizada en las vísperas

navideñas del año 2011”.

Brasil: hacia un encuentro histórico

“Acampamento Terra Livre” se constituye en un momento de importante articulación entre movimientos indígenas de todo Brasil, que vienen luchando contra la paralización de la demarcación de territorios indígenas, recortes presupuestario en instituciones públicas orientadas a los Pueblos Originarios, iniciativas legislativas anti indígenas que se tramitan en el Congreso de la Nación, emprendimientos

extractivistas que afectan directamente a las Comunidades, la precarización de las políticas sanitarias para Pueblos Indígenas – que se repite en el área de Educación-, la negación al acceso a la Justicia y la criminalización de líderes indígenas, entre otros puntos.

Durante los tres días que dura el evento, acontecerán marchas, actos públicos, audiencias con autoridades de los tres poderes estatales, debates públicos, y actividades culturales.

TEMA: LUCHA INDÍGENA

FUENTE: [HTTP://ENDEPA.ORG.AR/SOMOS-UNO-EN-LA-LUCHA-DE-LOS-PUEBLOS-ORIGINARIOS/](http://enepa.org.ar/somos-uno-en-la-lucha-de-los-pueblos-originarios/)

“SOMOS UNO EN LA LUCHA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS”

ENDEPA. 6 DE JUNIO 2017

FOTOS: PRENSA FORO PUEBLOS ORIGINARIOS.



Los días 26 y 27 de mayo se realizó en Bahía Blanca, el Primer “Foro de Pueblos Originarios. Genocidio y Argentinización”, que reunió a representantes de las 36 Naciones Originarias. Compartimos la proclama final que surgió como resultante de los debates y trabajos colectivos.

Los Pueblos Originarios convocados por la Marcha de Mujeres originarias por el buen vivir , autogestivas, autoconvocadas, de ellas surge la necesidad de revisar la historia, de sanar la memoria de la tierra para que nazca la verdad. Y en un es-

pacio de debate autónomo y autogestivo , de fortalecimiento , reafirmamos que a pesar de la argentinización y del genocidio sistemático , las 36 naciones originarias, muchas de ellas transfronterizas, hemos llegado a ciertos acuerdos y logra-

do ciertas visibilizaciones acá reunidos.

Reconocemos un proceso de domesticación de la lucha, desmovilizando el debate político; durante los últimos años, en los que se adormeció el relato, se retrasaron las políticas; y el adormecimiento fue parte del genocidio y a consecuencia de ello, se perdió la contundencia, arremetieron no sólo contra nuestros territorios, sino también, con nuestra lucha, nuestra salud nuestra espiritualidad, este es nuestro 1er espacio de propuestas, “ es un reverdecer del pasto”.



No nos olvidamos y acá estamos con idea de libertad, autonomía a pesar de la argentinización y genocidio, volvemos a las comunidades con propuestas efectivas de autoafirmación.

Durante estas dos jornadas hemos practicado el escucharnos entre nosotrxs. Con denuncias cargadas de dolor pero también de coraje, de orgullo de ser lo que somos. La unión y el fortalecimiento nos va llenando de ideas y de propuestas para poder seguir luchando contra la opresión.

Generaciones nuevas han despertado, generaciones mayores se han sentido escuchados, mujeres y hombres por igual con un mismo deseo: que el Buen Vivir sea el modo y derecho en el que vivamos.

A continuación leemos algunos puntos que necesitamos se pongan a consideración por este encuentro: 1. Realizaremos una proclama que de cuenta de lo que trató este encuentro pudiendo enumerar y describir los distintos testimonios acá trabajados. 2. Construir un concepto de genocidio que no responda a lo que el estado viene

sosteniendo sino que sea un reflejo de lo que presentaron los distintos hermanos y hermanas. Pudiendo establecer, dar cuenta de los artilugios y mecanismos de genocidio en la actualidad, como las consecuencias del genocidio se continúan en el presente, padeciéndolos en la educación, salud, territorio, en la espiritualidad. 3. Poder reflexionar al interior de las

naciones como muchas veces la cooptación y neutralización de la lucha responde a las intenciones de los gobiernos que no incluyen en sus agendas nuestros debates. 4. Poder pensar a este espacio como un movimiento instituyente para que participe también el pueblo argentino. 5 Entendemos importante trabajar en los sindicatos y todos los espacios sociales el nuevo concepto de genocidio que vamos a elaborar .

Somos uno en la lucha de los Pueblos Originarios

TEMA: LA INTERCULTURALIDAD EN LA HISTORIA

FUENTE: <http://www.elliberal.com.ar/noticia/272047/80porciento-buenos-aires-pertenencia-pueblos-originarios-apoyaron-independencia>

EL 80% DE BUENOS AIRES PERTENECÍA A LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y APOYARON LA INDEPENDENCIA

09/07/2016

FERNANDO PEPE. *El especialista, presidente del Colectivo GUIAS (Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social)*



El 80 por ciento del territorio bonaerense -en 1816- perteneció a los pueblos originarios y siete de sus grandes caciques respaldaron la lucha criolla contra la corona española, afirmó el antropólogo Fernando Pepe.

El especialista, presidente del Colectivo guias (Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social), explicó que “en 1816 la provincia de Buenos Aires se mantenía en lucha constante con los caudillos que gobernaban Córdoba;

el sur de Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes y la Banda oriental, que sería invadida en septiembre de 1816 por los portugueses; y al sur con las comunidades originarias que se oponían al avance que se cernía sobre sus territorios ancestrales”, detalló.

Pepe recordó que “en el norte de Santa Fe y los actuales territorios de Chaco, Formosa y en todo el este de Santiago del Estero las comunidades originarias Guaycurúes, Qom y Pilagá resistirán en libertad hasta la llamada ‘Campaña al desierto verde’ de 1883”.

“La frontera ‘natural’ en el sur de la provincia de Buenos Aires era el río Salado y el territorio al sur del Salado estaba ocupado por numerosas comunidades, en mayor medida de los pueblos Ranquel, Mapuche y Tehuelche, que convivían entre ellos de forma pacífica desde -por lo menos- 13.000 años”, precisó al recordar que “el 80 por ciento del territorio bonaerense pertenecía a esos pueblos originarios”.

“La frontera no se extenderá mucho más hasta la década de 1820, y luego prácticamente no avanzó sobre tierra adentro, lo hará muy lentamente y solo tendrá un avance importante con el establecimiento de la zanja de Alsina entre 1876 y 77, hasta que -finalmente- será eliminada con la campaña del general Roca de 1879, conocida con el eufemismo de la ‘Conquista del Desierto’, afirmó.

El antropólogo recordó que “los principales caciques de estos extensos territorios eran Lincon, Currupilán, Quintelen, Victoriano, quienes en 1806 se ofrecieron para luchar contra las invasiones inglesas. Luego, por la defensa de la revolución contra la corona española lo hicieron los lonkos Epumer, Errepuento y Turuñamquu”.

“El cacique Carrupilún, el más temible cacique de los pampas, señor Virrey y Rey de todas las pampas, firmó un acuerdo con

Santiago de Liniers que perduró casi por 15 años; los caciques Quintelen y su sobrino Evinguanau, el hijo de Epumer, fueron recibidos por Chiclana en su carácter de presidente interino del Triunvirato apoyando la lucha independentista”, remarcó.

Pepe sostuvo que “es importante considerar y entender la complejidad que implica hablar de los 200 años de independencia cuando nos referimos tanto al territorio bonaerense como al nacional, donde vemos cómo el Estado, luego de 1816, extendió sus fronteras, de manera paulatina, sobre los territorios habitados por los pueblos originarios”.

“Es decir que hace 200 años la República Argentina estaba configurada geopolíticamente de manera diferente. Y en el desarrollo de este proceso de conformación de los límites políticos y geográficos del país, el Estado nacional fue fijando sus fronteras de acuerdo a las relaciones que iba estableciendo con las diferentes comunidades de la región, con las que construían acuerdos y relaciones político- económicas”, apuntó.

El antropólogo, por último, destacó que a la luz de estos acontecimientos, “es importante reivindicar la activa y necesaria participación que hombres y mujeres de los Pueblos Originarios tuvieron en las luchas de independencia y en la conformación de la Argentina”.

TEMA: HISTORIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA INDEPENDENCIA

FUENTE: <http://www.lagaceta.com.ar/nota/555535/sociedad/quichua-aymara>

EN QUICHUA Y AYMARÁ

TRADUCCIONES DEL ACTA DEL 9 DE JULIO

09 AGO 2013 5 POR CARLOS PÁEZ DE LA TORRE H.

Del acta de la Independencia de las Provincias Unidas, que se declaró en Tucumán el 9 de julio de 1816, se hizo una traducción en las lenguas autóctonas americanas, para que el texto se difundiera entre los pueblos del Alto Perú.

El historiador Bonifacio del Carril, erudito en materia de antiguas ediciones argentinas, escribió que el primer impreso del acta apareció en “La Gazeta de Buenos Ayres” un mes más tarde, el 17 de agosto, y que el 26 se publicó otro, en “El Redactor del Congreso”. La corporación dispuso que la casa Gandarillas, que imprimía “El Redactor”, hiciera una tirada aparte, en hoja suelta. De la misma, debía enviarse a Tucumán la cantidad de 3000 ejemplares.

“En la sesión del 29 de julio -expresa Del Carril- se acordó prevenir al Supremo Director del Estado (que era entonces Juan Martín de Pueyrredón), para que de

estos 3.000 ejemplares, 1.500 se imprimieran en castellano, 1.000 en quichua y 500 en aymará, luego de que fuesen remitidas las traducciones en estos idiomas”.

Comisionado para encargarse del respectivo trabajo, fue el doctor José Mariano Serrano, congresal por Charcas. Hace notar Del Carril que eso “no quiere decir, por cierto, que Serrano haya tomado a su cargo la tarea de realizar él mismo, personalmente, las traducciones, como alguna vez se ha afirmado”, aunque “no debe descartarse la posibilidad de que Serrano, oriundo del Alto Perú, tuviese conocimiento de estas lenguas”. El órgano del Congreso, “El Redactor”, solamente dice “que se comisionó al diputado Serrano para que remita las traducciones de las actas”. Estas fueron remitidas al general Manuel Belgrano, para que las distribuyese en el Alto Perú.

EL ACTA BILINGÜE. Primera hoja del acta de la Independencia. En la columna derecha, está la “versión parafrástica en idioma quichua” LA GACETA / ARCHIVO >

ACTA DE INDEPENDENCIA

DECLARADA POR EL CONGRESO DE LAS PROVINCIAS-UNIDAS
EN SUD - AMERICA.

Version parafrástica en idioma quichua

EN la benemérita y muy digna ciudad de san Miguel del Tucuman á nueve dias del mes de julio de mil ochocientos diez y seis : terminada la sesion ordinaria , el Congreso de las Provincias - Unidas continuó sus anteriores discusiones sobre el grande , augusto y sagrado objeto de la independencia de los pueblos que lo forman. Era universal , constante y decidido el clamor del territorio entero por su emancipacion solemne del poder despótico de los reyes de España ; los representantes sin embargo consagraron á tan arduo asunto toda la profundidad de sus talentos , la rectitud de sus intenciones é interes que demanda la sancion de la suerte suya , pueblos representados y posteridad. A su término fueron preguntados ¿ Si querian que las Provincias de la Union fuese una nacion libre é independiente de los reyes de España y su metrópoli ? Aclamaron primeramente llenos del santo ardor de la justicia , y uno á uno reiteraron sucesivamente su unanime y espontaneo decidido voto por la independencia del pais , fixando en su virtud la declaracion siguiente.

CAI sumacc ancha camayoce san Miguel Tucumanmanta hatum llacetapi , waranccapusacc pachacc chunca soectayocce watacc , ccanchis quillacc iskon ppunchaynimpi , llactanchecc raycu echawanancupacc Hamauttacuna hatun tantacuy , congreso niscapapi tantaxcca , tucui sonceconcuwan , tucui yachaynincuwán unanchareccanccu ttaccacuynincheccca cunan cama camachicquenchccc auccacunamanta : huec similla tucuy-neccepi llactanchecc cunacc cay ruracunanta munascanccu , uyaricun , huec munaylla hinantin ruraynincuwán , yuyaynincuwán , wañuy , wañuy munapayasccancuta suttu suttipi ricuchineu ; chaywampis , yuyaspa cay hatun simipi casecanta paycunacc , llactancunacc , wawancunacc wawampapis eusisamin , ú chiquin , Hamautta Ranticuna alliy alliy manta huettawan huettawan cai hawa rimareccanccu. Allin allinta unanchaspañari , tapuscca careccanccu ? Munanquicheccchu tucui llactacuna piraycuchus Ranti canquichecc España reycunamanta ttaccacuspa , paycunacc quiquin atiy nimpi , camachiynimiyi equheparinancuta ? Caita uycariytawan , usecay usecayta hatarispa : munaycunnispa ccaparineuc ; aswan callpayocce cai suttu munaynincu cananpaceri huemanta huemanta munaycunereccanccu ; tucui yachayninman chayananpaceri cai hinata equelccareccanccu.

The background is a vibrant yellow watercolor wash with various splatters and textures. Faint, sketchy outlines of human faces are visible, particularly in the lower half of the image. A thin black rectangular border frames the central text.

GALERÍA DE IMÁGENES

Por Matías Luna Chima y Renzo Luna Chima



Hoktek'Toi, ruta 86, Km 18. Corriendo entre el monte y el desmonte.



Carboncito, 2013. Niños y niñas wichi jugando en casa, el monte.



Dragones, 2013. El ganado criollo se alimenta de los brotes verdes del monte. En grandes cantidades, devasta la vegetación que utilizan los wichi.





Misión Chaqueña, 2013. Lucio Flores, dirigente wichi y pocero, sosteniendo la pala especial para realizar pozos de agua.



Misión Chaqueña, 2012. Artesano wichí trabajando la madera.





Misión Chaqueña, 2012. Raúl Senjer, artesano wichi.



Artesanía wichi fabricadas con palo santo, quebracho colorado, amarillo, negro y algarrobo.



Misión Chaqueña, 2012. Leonardo Pantoja, artesano y dirigente wichí, compartiendo el video del congreso indígena organizado en la comunidad.



Misión Chaqueña, 2012. Niña wichi.





Misión Chaqueña, 2012. Niña wichi.



La Corzuela, 2013. Tanques de agroquímicos utilizados para almacenar agua para la comunidad.



Misión Chaqueña, 2012. Prudencio Cabral, agente sanitario wichi.







La Corzuela, 2013. Entrevista en una vivienda wichi.







La Corzuela, 2013. Ramón Roca, dirigente wichi de la ruta 81.





La Corzuela, 2013. Benjamín y Ramón Roca, dirigentes wichí de la ruta 81.







Tierra Fiscal 75. Embarcación. Benjamín Flores. Escadras. Inicial. en el bot.



Tierra Fiscal 75, Embarcación, 2013. Preparando postes.



Tierra Fiscal 75, Embarcación, 2013. Enrique Romero y Benjamín Flores, pescadores wichi, junto al bote.







Monte chaco-salteño, 2013. Planta de chaguar, con que se fabrican las yicas y otras artesanías textiles.



Monte chaco-salteño, 2013. Planta de chaguar, con que se fabrican las yicas y otras artesanías textiles.



Misión Chaqueña, 2012. Buscando leña en el monte.



Río Bermejo, 2013. Benjamín Flores, pescador artesanal wichi.



Sachapera 2, Km2, ruta 86, Tartagal, 2015. Hermanas y sobrinas wichi.



Sachapera 2, Km2, ruta 86, Tartagal, 2015. Niñas wichi.



Sachapera 2, Km2, ruta 86, Tartagal, 2015. Toribio Campos, dirigente wichi de Pozo Nuevo, ruta 86.



Sachapera 2, Km2, ruta 86, Tartagal, 2015. Tejiendo a la sombra de un árbol.



Sachapera 2, Km2, ruta 86, Tartagal, 2015. Distintas generaciones.



Sachapera 2, Km2, ruta 86, Tartagal, 2015.
Entrevista a dirigentes wichi de Tartagal.



Sachapera 2, Km2, ruta 86, Tartagal, 2015. Jugando al futbol, con o sin botines.



Sachapera 2, Km2, ruta 86, Tartagal, 2015. Calentándose en el fogón.



Sachapera 2, Km2, ruta 86, Tartagal, 2015. Reunidos alrededor del fogón.



Misión Chaqueña, 2012. Vivienda wichi.



Misión Chaqueña, 2012. Niña wichi.



Hoktek Toi, ruta 86, Km 18. Futuras generaciones.



Misión Chaqueña, 2012. Ceferino Díaz, exdirigente de la Federación Wichí.



Misión Chaqueña, 2012. Leonardo Pantoja y Raúl Senjer, artesanos wichi.



Misión Chaqueña, 2012. Palo borracho en el patio de una vivienda wichi.



Hoktek Toi, ruta 86, Km 18. Camino desde el monte hacia el desmonte realizado por empresarios cordobeses. En 2001, las tierras fueron entregadas a la comunidad.



Hoktek Toi, ruta 86, Km 18. Las familias se reúnen a la sombra de sus viviendas de madera.

WICHA WETTES
COMUNIDAD DE
FAMILIA FAMA
CARBONCITO



Carboncito, 2012. Rosa, una vecina wichi.



Carboncito, 2012. José Molina, exdirigente wichi de la comunidad.



Carboncito, 2012. Pedro Díaz, dirigente wichi de la comunidad.



Sachapera 2, ruta 86, Km 2, 2015. Entrevista de a dos. Las mujeres wichi participan activamente en las actividades de lucha.





Carbocito, 2012. Hirviendo plantas medicinales.



Misión Chaqueña, 2012. Mauro Vaca, dirigente wichi de la Comisión Genocidio.







Tierra Fiscal 75, Embarcación, 2012. Benjamin Flores, pescador wichi y los sábados del río Bermejo.



Misión Chaqueña, 2012. Bandera wichi.



Misión Chaqueña, 2013. Un leñero por los caminos del monte chaco-salteño.



Ruta 53, recorriendo 50 km de camino entre Embarcación y Misión Chaqueña en el único transporte local.

The background of the entire page is a collage of several faces, including a young boy, a man with a beard, and a woman, all rendered in a purple and white color scheme. The faces are partially obscured by a large, abstract splatter pattern of purple and white ink or paint. A black rectangular box is centered on the page, containing the title text.

**GUÍ DE CONTENIDOS
DIGITALES EN DVD**

1. ÜL, MICRO-DOCUMENTALES DE LA MÚSICA MAPUCHE

Los personajes o protagonistas de” ÜL microdocumentales de la música mapuche son músicos mapuche prácticamente inéditos, que a través de su canto o la ejecución de algún instrumento propio o incorporado a lo largo de estos 2 últimos siglos, intentan mantener vivo el legado de su cultura originaria en la sociedad contemporánea. Cantos y músicos del campo, de la cordillera, del mar y de la ciudad. Estas historias suceden en el Chile actual y transcurren desde las periferias de la ciudad de Santiago hasta los recónditos parajes de la Isla de Chiloé, lo que antiguamente fue denominado como AD MAPU por el pueblo mapuche. Estos relatos son historias simples y emotivas en torno a la relación de los músicos con su cultura: cuentan la conexión musical entre los personajes y la comunidad, la visión de mundo a través de su arte, como también el significado personal con su identidad y origen. Un registro audiovisual de la cultura, la tradición y la ritualidad del patrimonio y la contemporaneidad la nueva música del pueblo mapuche. (Programa Financiado por el CNTV 2012)

Dirección: Gerardo Quezada. Producción ejecutiva: Camilo Klein

[Https://vimeo.com/93450881](https://vimeo.com/93450881)

2. CANAL ENCUENTRO: CAPITULO XL. WICHÍ. NUESTRAS TIERRAS.

El desmonte en el Chaco salteño fue suspendido cautelarmente por la Corte Suprema. Un reclamo que los wichí, activamente organizados, llevaron adelante. Nos acercamos al pensamiento de este pueblo y a su forma de vida, íntimamente ligada a su territorio.

[Https://youtube.com/GyRhduOsiJQ](https://youtube.com/GyRhduOsiJQ)

3. CANAL ENCUENTRO: CAPITULO XLI. WICHÍ. HIJOS DE TOKWAJ.

Cañaverall II es una comunidad wichí con una interesante actividad cultural. La familia Mendoza nos cuenta acerca de la cosmovisión wichí: su relación con la naturaleza, su vínculo con la educación formal y el trabajo en el llamado “mundo del blanco”.

[Https://youtube.com/q7DbI6rlg1M](https://youtube.com/q7DbI6rlg1M)

4. CANAL ENCUENTRO: CAPITULO XLII. WICHÍ. CULTURAS DISTANTES.

Conocemos los detalles de un controvertido caso: un supuesto delito perpetrado por un indígena wichí; para reflexionar y discutir sobre ciertas zonas de fricción jurídica entre las normativas estatales y el derecho consuetudinario indígena.

[Https://youtube.com/IWaeJta1D-w](https://youtube.com/IWaeJta1D-w)

5. ABUELA GRILLO – DIFUNDIDO EN REUNIÓN DE ENDEPA (PILMAYQUÉN)

Corto animado producido en The Animation Workshop en Viborg, Dinamarca, por The Animation Workshop, Nicobis, Escorzo, y la Comunidad de Animadores Bolivianos, el cual tiene el apoyo del Gobierno de Dinamarca.

[Https://youtube.com/AXz4XPuB_BM](https://youtube.com/AXz4XPuB_BM)

6. 30 AÑOS DE DEMOCRACIA. “PRISIONEROS DE LA CIENCIA. UNA REPARACIÓN HISTÓRICA” - 17-12-13 (1 DE 2)

La TV Pública y la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación, a través del Centro de Producción e Investigación Audiovisual (CePIA) presentan el ciclo de documentales “30 Años de Democracia”. Diez proyectos ganadores del Concurso Federal de Documentales para Televisión convocado con motivo del cumplimiento del trigésimo aniversario de la recuperación de nuestra democracia. Presentamos “Prisioneros de la ciencia. Una reparación histórica”, hace 100 años, una fe sin cuestionamiento en la ciencia y el progreso hizo posible la existencia de un verdadero zoológico humano en el Museo de Ciencias Naturales de la Plata. Allí hombres, mujeres y niños de pueblos originarios, eran observados por un grupo de científicos que los estudiaban según los parámetros occidentales. Una vez muertos pasaban a ser exhibidos en las vitrinas del museo, contrariando así las prácticas ancestrales de sus pueblos. “Prisioneros de la ciencia” es un documental que sobre el trabajo del Colectivo GUIAS, un grupo de antropólogos dedicado a la identificación de restos óseos de quienes pasaron por este museo para luego restituirlos a sus comunidades originarias.

Casa productora: Leticia Schilman. Producción: Leticia Schilman y Julieta Dussel. Dirección: Mariano Mucci. Con participación de: Osvaldo Bayer.

[Https://youtube.com/vJZAlc3OPIA](https://youtube.com/vJZAlc3OPIA)

7. LOS COSTOS HUMANOS DE LOS AGROTÓXICOS

Muestra fotográfica.

Entrevista a Pablo Plovano, el 28 de marzo de 2016

[Https://youtube.com/dnKg3oHQYUc](https://youtube.com/dnKg3oHQYUc)

8. PLAN DE VIDA

El pueblo Misak en Colombia desarrolló y está llevando a cabo su propia visión a largo plazo de un desarrollo autodeterminado.

[Https://youtube.com/z0FOOkqW_RI](https://youtube.com/z0FOOkqW_RI)

9. PU PAPAY ÑI KIMVN, LA SABIDURÍA DE LAS ABUELAS

Documental (2015)

Tres ancianas Mapuche transmiten su experiencia de vida y los valores de nuestro conocimiento en base a parámetros culturales que ellas mismas han aprendido de sus abuelas y otros ancianos.

Realización: Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Aylla Rewe Budi (subtitulada: mapuche al español)

<https://adkimvn.org/2015/04/09/pu-papay-ni-kimvn-la-sabiduria-de-las-abuelas-documental-2015/>

10. BERTA VIVE

La madrugada del 3 de marzo de 2016, la defensora de derechos humanos, Berta Cáceres fue asesinada en La Esperanza, Honduras. El crimen confirmó lo que Amnistía Internacional había señalado anteriormente, que Honduras es el país del mundo con el mayor número de asesinatos per cápita de defensores de la tierra y el medioambiente.

Hacia unos años, la excoordinadora del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH) había denunciado que recibía constantes persecuciones y amenazas, debido a su oposición a mega proyectos de explotación y extracción en regiones indígenas, por lo que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) ordenó al Estado de Honduras medidas cautelares para proteger su vida, pero la noche en que fue asesinada, no la resguardaba nadie.

Posteriormente el Ministerio Público ordenó la detención del responsable de los Asuntos Sociales y Medioambientales, y a ex-jefe de Seguridad de la empresa Desarrollos Energéticos SA (DESA), por estar presuntamente involucrados en el crimen. En 2010 el gobierno de Honduras le otorgó a DESA una licencia para explotar por 20 años el río Gualcarque, en una región indígena del país, donde la comunidad Lencatienetítulos comunitarios sobre estas tierras.

Realización: Este es un documental realizado en 2016 para la campaña “Defensoras de la Madre Tierra” como un homenaje para Berta Cáceres.

<https://adkimvn.org/2016/09/21/berta-vive-documental-pueblo-lenca-2016/>

11. YAKUCHASKI WARMIKUNA, MENSAJERAS DEL RÍO CURARAY - DOCUMENTAL - PUEBLO KICHWA, SHIWIAR (2016)

En la Amazonía, un grupo de mujeres de diferentes nacionalidades indígenas se propone detener la ampliación de la frontera petrolera anunciada por el gobierno de Ecuador y el capital transaccional. Desde que supieron que la vida de la selva y de sus habitantes está en peligro, estas mujeres han hecho reuniones públicas, foros y manifestaciones, ex-

presando su descontento. Incluso caminaron cientos de kilómetros desde sus territorios hasta Quito, la capital del país. Pero, ante los oídos sordos de las autoridades de su país, han decidido seguir el cauce natural de sus ríos, y llevar el mensaje defensor a las propias comunidades amazónicas. A este recorrido le han llamado Yakuchaski Warmikuna, una travesía por la selva ecuatoriana; un viaje femenino y valiente, en defensa de la naturaleza y de los derechos de las mujeres.

Realización: Dirección: Luz Estrello. Una producción de: Kausac Sachata Jarkac Wamikuna / Saramanta Warmikuna / Agencia Ecologista / El Maizal

<https://adkimvn.org/2017/03/17/yakuchaski-warmikuna-mensajeras-del-riocuraray-documental-pueblo-kichwa-shiwiar-2016/>

12. POTOSÍ. EL CERRO QUE FINANCIÓ AL PRIMER MUNDO

Para dar inicio a esta serie de videos nos gustaría comenzar con un hecho histórico que resultó ser un parteaguas no solo para América Latina sino para el mundo: El descubrimiento del Cerro Rico de Potosí. Se trata de un hecho que ilustra muy bien el saqueo de América Latina por parte de una minoría a expensas de una mayoría todavía empobrecida y marginal.

13. ¿SABES LO QUE ES EL WE TRIPANTU?

El material didáctico (más una GUÍA DIDÁCTICA) que ponemos a su disposición tiene por objetivo dar a conocer la vida, historia, cosmovisión y costumbres de algunos de nuestros pueblos indígenas, específicamente, aymara, rapanui y mapuche. De este modo, por medio de relatos animados, la presentación de objetos representativos de cada cultura y actividades, los niños lograrán descubrir y comprender diferentes formas de vida y sus manifestaciones en distintos contextos. Mientras que educadores/as a encontrarán una serie de planificaciones que ayudarán a guiar a sus estudiantes para saber más sobre los pueblos originarios...

<https://youtube.com/W8X65LQgjVs>

Guía didáctica: <http://bit.ly/1TrK3Bd>

14. MARI MARI.

Saludo mapuche

Canción para niños y niñas

<https://youtube.com/bc7uy9glrog>

15. CRECEN LAS PLANTAS

Canción mapuche para niños y niñas

https://youtube.com/ybdowo4n_bi?List=rdbc7uy9glrog

16. LA VICUÑITA.

Canción quichua-español.

Del disco “Risas del Viento”. Clip Stop Motion. Tema anónimo, recopilado por Leda Valladares.

Hay diferentes versiones de esta canción tan bella y poética, la estrofa en quichua fue transmitida por Rubén Carrasco, si bien estamos revisando otras letras posibles que nos llegaron para ajustar la traducción.

Transmitido por Carl Oz Flores. Tal vez esta sea una posible traducción: *Ayqey vicuñita rispa jap'isun* . Huye vicuñita yendo te atrapara. *Rispa jap'iy pagapiña munasunqa*. Yendo atrapado en su pago te querrá.

Producción y Dirección Artística: Magdalena Fleitas. Escenografía y Objetos: Trinidad Padilla y Magdalena Fleitas. Producción Ejecutiva: Fabricio Tiraboschi.

<https://youtube.com/BRB1oqI9D6M?list=RDdBc7uy9Glrog>

17. LA MÚSICA EN LAS MONTAÑAS.

Cuento aymara

<https://youtube.com/ofr2cnoirzg?list=rdbc7uy9glrog>

18. TOKJUAJ Y LA LLUVIA

Leyenda Wichí

<https://youtube.com/GNGOyjgAy-s>

19. OCTUBRE PILAGÁ.

Documental

https://youtube.com/_-RrW15G2kl

20. NATALIA, UNA NIÑA MAPUCHE

Animación

<https://youtube.com/bKgloFzbrKg>

21. RECOLILACIÓN

Animación

<https://youtube.com/9CFo8h7u2hY>

22. FLORENCIA, UNA NIÑA RAPA NUI.

Animación

<https://youtube.com/n9APr2LsCwl>

23. JOEL, UN NIÑO HUILLICHE

Animación

<https://youtube.com/sxLPhlCe3VI>

24. LOS ISONDÚES.

Relato guaraní: Cuando Añá apagó las fogatas, Tupá creó los isondúes. Descubre en este capítulo un relato guaraní en el que el fuego y los bichitos de luz tienen algo en común.

<https://youtube.com/HZtLQNjIwIU>

25. GOOS, LA BALLENA

Relato Tehuelche.

<https://youtube.com/MeCyZZg3qJ8>

26. EL COQUENA Y LOS DOS HERMANOS

Relato kolla.

<https://youtube.com/DhiYUEvJK8I>

27. CANCIÓN DEL MAMBORETÁ. CANTICUÉNTICOS “EL MAMBORETÁ” (CHAMAMÉ)

Letra: Ruth Hillar

Música: Daniel Bianchi - Laura Ibañez

Arreglo: Daniel Bianchi

Del disco “Nada en su lugar” (Gobi Music 2013).

Dirección: Sebastián Cúneo.

Guión: Sebastian Cúneo, Ruth Hillar, Alimón.

Animaciones: Alimón (Teresita Cherry, Nadia Curzon, Laura Martínez).

Cámaras: Agustina Palacín, Belén Altamirano, Nahuel Ramayo, Sebastián Cúneo, Gonzalo Carmelé.

Edición: Ruth Hillar, Sebastián Cúneo.

Producción: Laura Martínez, Sebastián Cúneo, Ruth Hillar.

Agradecimientos: Escuela Provincial N° 6 “Mariano Moreno”, chicos de 1er grado, familias, docentes y personal de la escuela, Agustina Palacín.

Daniela Ranallo: voz

Laura Ibáñez: voz

Ruth Hillar: flauta traversa

Daniel Bianchi: guitarra

Gonzalo Carmelé: contrabajo

Nahuel Ramayo: percusión

Invitado: Sebastián Cúneo, voz ñurumí.

<https://youtube.com/HHhc-X0EUOE>

28. FELIX DIAZ - RESISTENCIA QOM

Del movimiento de Resistencia Qom de Argentina. En entrevista durante el Tercer Seminario de Reflexión y análisis Planeta Tierra y Movimientos antisistémicos, realizado en CIDECI-Unitierra Chiapas en diciembre de 2012

https://youtube.com/Th7M38S-_to

29. TIERRA WICHÍ: “SIN EL MONTE NO SOMOS NADA”

Documental realizado por el voluntariado universitario Tierra Wichí, UNS-CEISO.

El Gran Chaco es la segunda región boscosa de América en tamaño y diversidad bio-cultural. Tiene una larga historia de conquistas (por parte del imperio incaico, español y estados-nacionales argentino, paraguayo, boliviano, brasileño) y resistencias (de cientos de pueblos indígenas), que se extiende indefinidamente. Nos interesó documentar la persistencia del pueblo wichí en el chaco-salteño y las dificultades que afrontaron recientemente en el territorio que habitan. En las últimas décadas, el monte chaqueño sufrió el avance de proyectos agro-industriales y petroleros interesados en suprimir el bosque para explotar la tierra (cultivar soja y otras oleaginosas) y/o explorar-extraer recursos hidrocarbúricos. Los gobiernos sucesivos acompañaron estos proyectos y alentaron su avance. La legislación que propusieron vinculada al “relevamiento territorial de comunidades indíge-

nas” y de “protección de bosques” resultó ser una pantalla ante los organismos de derecho internacional que no se cumplió de manera efectiva en los territorios afectados.

Duración 41 minutos.

<https://youtu.be/5ea2jxcyCYU>

30. TIERRA WICHÍ II

Documental realizado por el voluntariado universitario Tierra Wichí, UNS-CEISO.

Duración 15 minutos.

<https://youtu.be/adgXBfpw7HM>

ALGUNAS SINOPSIS

Título original: CHLOE AND THEO

Año 2015

Duración 112 min.

País Estados Unidos.

Director : Ezna Sands Guion: Ezna Sands

Música: The Newton Brothers

Fotografía: Luke Geissbuhler, Aaron

Krummel, Peter Zeitlinge



Sinopsis: Una joven sin hogar de Nueva York se hace amiga de un hombre Inuit, Theo Ikummaq (interpretado por él mismo). Ikummaq ha sido enviado a Nueva York por sus mayores en una búsqueda, convencer a los líderes en las Naciones Unidas de que el cambio climático es real, antes de que sus hogares, literalmente, se derritan... (FILMAFFINITY)

Título original : El abrazo de la serpiente.



Año: 2015

Duración: 125 min.

País: Colombia.

Director: Ciro Guerra Guion: Jacques Toulemonde,

Ciro Guerra Música: Nascuy Linares

Fotografía: David Gallego (B&W)

Sinopsis: Karamakate fue en su día un poderoso chamán del Amazonas; es el último superviviente de su pueblo y vive en lo más profundo de la selva. Lleva años en total soledad, que lo han convertido en “chullachaqui”, una cáscara vacía de hombre, privado de emociones y recuerdos. Pero su solitaria vida da un vuelco el día en que a su remota guarida llega Evan, un etnobotánico norteamericano en busca de la yakruna, una poderosa planta oculta, capaz de enseñar a soñar. Karamakate accede a acompañar a Evan en su búsqueda y juntos emprenden un viaje al corazón de la selva en el que el pasado, presente y futuro se confunden, y en el que el chamán irá recuperando sus recuerdos perdidos. (FILMAFFINITY)

Título Original: Tierra Adentro.

Año: 2010

Duración: 115 minutos

País: Argentina.

Director: Ulises De La Orden.

Guionista: Ulises De La Orden.

Director de fotografía: Alejandro Reynoso.

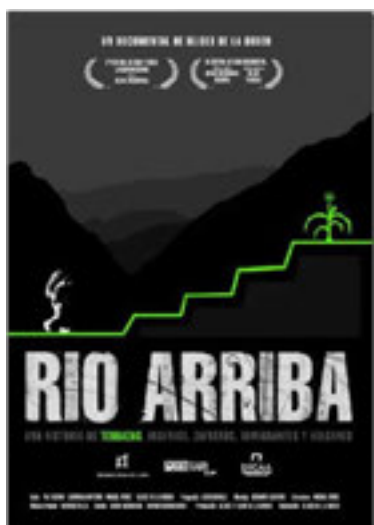
Música: Marcos O`farrell.

Montaje: Ernesto Felder, Germán Cantor

Sinopsis: Un descendiente del general Racedo, comandante de la tercera división de la campaña al desierto de Roca, emprende un viaje al interior del universo Mapuche. Un historiador argentino busca en todos los archivos posibles las claves para demostrar el genocidio del pueblo Mapuche. Un historiador de Chile, emprende una deriva por distintas comunidades Mapuches, intentando rescatar en la memoria de sus abuelos las claves del presente de su pueblo. Un chico de 17 años, del alto barilochense, atraviesa su crisis de adolescencia y busca reivindicarse en sus orígenes Mapuches. Estructurada en cuatro líneas de relato, Tierra Adentro cuenta, de forma coral, la historia de la lucha por extender la frontera sur de los estados argentino y chileno. Y sus repercusiones y continuidades hasta hoy en día



Título Original: Río arriba



Año: 2004

Duración : 1hora 13 minutos

País: Argentina.

Dirección: Ulises de la Orden

Guión: Paz Encina, Germán Cantore, Miguel Pérez y Ulises de la Orden

Sinopsis: Un hombre recorre la quebrada del río Iruya, en Salta. A través de sus pobladores se entera de los motivos que produjeron la erosión de las antiguas terrazas de cultivo, cuando los campesinos eran llevados a trabajar a la zafra, con sistemas de contratación esclavista, similares a la encomienda de la colonia.

Título Original: Octubre Pilagá, relatos sobre el silencio.

Año: 2010

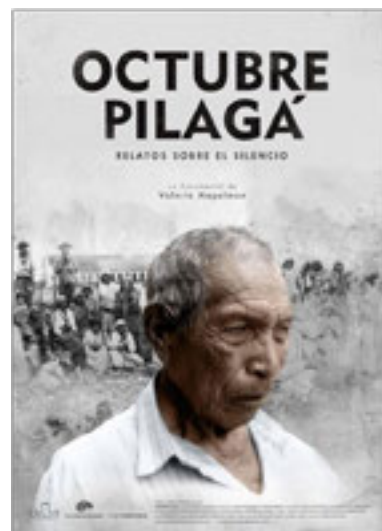
Duración: 1 hora 18 minutos.

País: Argentina.

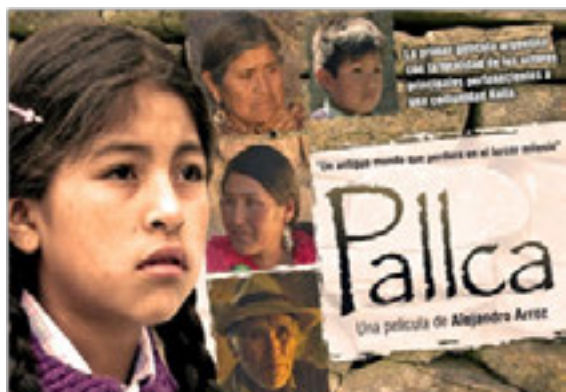
Dirección: Valeria Mapelman

Guión: Valeria Mapelman

Sinopsis: En octubre de 1947, segundo año del primer gobierno de Juan Domingo Perón, en un paraje llamado La Bomba, al norte de Argentina, cientos de personas pertenecientes al pueblo Pilagá fueron asesinadas. El miedo sembrado por el Estado cubrió los hechos con un manto de silencio. A más de sesenta años de la masacre, los sobrevivientes revelan detalles de lo ocurrido en un documental que demandó a su directora más de tres años de investigación en la provincia de Formosa y en archivos oficiales.



Título original: PALLCA



Año: 2013

Duración: 113 minutos

País: Argentina.

Director: Alejandro Arroz

Guión: Alejandro Arroz en colaboración con Claudio Huck y Carmen Petrini

Sinopsis: Celina, una niña de 11 años perteneciente a una comunidad indígena kolla, quiere ser maestra y usar los tradicionales zarcillos de la puna. Mediante esta sencilla trama, Pallca se

propone mostrar los contrastes entre una antigua forma de ver el mundo y la actual vida de las grandes ciudades latinoamericanas inmersas en la globalización. De cómo subsisten ancestrales ritos mezclados con la falta de oportunidades para crecer como seres humanos. Y de cómo transcurre la vida cotidiana en los andes.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ALIMONDA, Héctor (2011), “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana”. En: ALIMONDA, Héctor [Coord.] La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires, CICCUS Ediciones, pp. 21 a 60.
- AZCUY AMEGHINO, Eduardo (2011), Una historia casi agraria. Hipótesis y problemas para una agenda de investigación sobre los orígenes y desarrollo del capitalismo en Argentina. Buenos Aires, Ediciones del PIEA.
- BARTOLOMÉ, M. A. (2010), “Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina”. En: Runa, volumen 31, número 1, FFyL - UBA, pp. 9-29.
- BAYER, Osvaldo, LENTON, Diana, MALDONADO, Stella, DELRIO, Walter, MOYANO, Adrián, NAGY, Mariano, PAPAZIAN, Alexis, MAPELMAN, Valeria, MUSANTE, Marcelo y LEUMAN, Miguel (2010), Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios, Buenos Aires, Ed. El Tugurio.
- BECHIS, M. (2005), “¿Exterminio o elaboración identitaria?”, en La historia de nosotros en <http://historiadnosotros.blogspot.com.ar/2005/09/exterminio-o-elaboracin-identitaria.html>
- BECHIS, M. (2010), Piezas de etnohistoria y de antropología histórica. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- BELLIER, I. (2011), “La revitalización de los pueblos indígenas en la globalización”. En: Alejandro Bilbao (Ed.), Creación, Identidad y Mundo en los Estados de la Globalización. Campo psíquico y Lazo Social, Ediciones universitarias de Valparaíso, Valparaíso, Chile, pp. 43-58.
- BOBBIO, N. (2010), “La naturaleza del prejuicio. Racismo, hoy. Iguales y diferentes”. En: Cacedo Tapia, D. y Porras Velasco, A. (Eds.), Igualdad y no discriminación. El reto de la diversidad, MJDHyC, Quito, Ecuador, pp. 183-216.
- BOFFA, Natalia (2016), “Movilizaciones wichí del Chaco Salteño: historias locales orales y escritas (1984- 2011)”, en Documentos de Trabajo del CEISO, nº 1, Bahía Blanca, Ediciones del CEISO.

- BONAPARTE (2001), “Metálogo introductorio: ¿por qué los marcianos?”. La mirada del marciano. Ensayos para conocer lo conocido. Buenos Aires, Eudeba.
- CAGGIANO, S. (2005), Lo que no entra en el crisol: inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios. Argentina, Prometeo.
- CARGÍA CANCLINI, N. (1989), Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México, Grijalbo.
- CARRASCO, M. y BRIONES, C. (1996), La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina. Buenos Aires, IWGIA.
- CHIRIGUINI, M.C. (2008), Apertura a la Antropología: alteridad, cultura, naturaleza humana. Buenos Aires, Proyecto Editorial.
- COLÁNGELO, A. (2005), “La mirada antropológica sobre la infancia. Reflexiones y perspectivas de abordaje”. En: Serie Encuentros y Seminarios, www.me.gov.ar/curriform/publica/oei_20031128/ponencia_colangelo.pdf. pp. 1-8
- DESCOLA, P. (2002), “La antropología y la cuestión de la naturaleza”, en Palacio, G. y Ulloa, A. Repensando la naturaleza, encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental, Bogotá, Universidad Central de Colombia, pp. 155-171.
- DÍAZ DE RADA, A (2010), “La idea de ‘diversidad’ no es suficiente” en Cultura, antropología y otras tonterías. Madrid, Editorial Trotta.
- DOMINGUEZ, Diego (2010), “La territorialización de la lucha por la tierra en la Argentina del Bicentenario”. En: Revista interdisciplinaria de Estudios Sociales, Número 1, Bahía Blanca, pp. 7 a 40.
- ESCOBAR, A. (2011), “Ecología Política de la globalidad y la diferencia”. En: ALIMONDA, Héctor [Coord.] La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires, CICCUS Ediciones, pp. 61-92.
- FALCÓN, R. (1999) “Los trabajadores y el mundo del trabajo”. En: Bonaudo, M. (Dir.) Liberalismo, Estado y orden burgués (1852-1880), Nueva Historia Argentina, Tomo 4, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, pp. 483-544.

FRANCO, Marina y LEVÍN, Florencia (2007), “El pasado cercano en clave historiográfica” en Franco, M. y Levin, F. (comps.) Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción, Buenos Aires, Paidós.

FRAU, L. (2008) “Diferencias humanas y diversidad”. En: https://www.academia.edu/8910625/La_tradici%C3%B3n_antropol%C3%B3gica_y_la_diversidad_cultural

GALEANO, E. (2014), Las venas abiertas de América Latina, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

GOFFMAN, E. (2006), [1963], Estigma: la identidad deteriorada, Buenos Aires-Madrid, Amorrotu Editores.

GRAMSCI, A. (2014), Antología, volumen 2, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

GRIMSON, A. (2011), Los límites de la cultura, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

HARVEY, D. (2004), “Acumulación por desposesión”. En: Socialist Register,

El nuevo desafío imperial, Buenos Aires, CLACSO.

JELIN, E. (2002), Los trabajos de la memoria, Madrid, Siglo XXI.

KAPLAN, C (2005) “Desigualdad, fracaso, exclusión: ¿cuestión de genes o de oportunidades? Silvia Llomovatte y Carina Kaplan (Coords.), Desigualdad Educativa La naturaleza como pretexto, Ed. Noveduc, capítulo 6.

LE GOFF, J. (1992), El orden de la memoria, Barcelona, Paidós.

LISCHETTI, M (2010), Manual de Antropología, Buenos Aires, Editorial EUDEBA.

LORANDI, A. M., & DEL RÍO, M. (1992), La etnohistoria: etnogénesis y transformaciones sociales andinas. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

MOLINER, M. (1998), Diccionario de uso español, 1-2, Madrid, Gredos.

NARODOWSKI, M. (2009), “La ruptura del monopolio del saber escolar” En: Narodowski (2009), Después de clase: desencantos y desafíos de la escuela actual, Buenos Aires, Educausa, Ediciones Novedades Educativas.

PEREZ LARA, N (2016), “Escuchar al otro dentro de sí”. En: Skliar y Larrosa (Comps.) Experiencia y alteridad en educación. Rosario, Homo Sapiens Editores, capítulo 6.

SANTOS, M. (1997), La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción, Barcelona, Ariel.

SECRETO, V. (2011). “Ese comunismo estéril en que vegetan’: el individualismo agrario frente a las formas ancestrales de propiedad y los usos tradicionales de la tierra”. En: Alimonda, Héctor (Coord.) La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires: CICCUS Ediciones, pp. 113 a 126.

SEGOVIA, L. (2011), Ohlmaen ta ohapehen wichi, Nosotros, los wichi. (edición bilingüe), Salta, Fundación Unida- Ed. Khates.

SKLIAR, C. (2016), “Fragmentos de experiencia y alteridad”. En Skliar y Larrosa (comps.) Experiencia y alteridad en educación. Rosario, Homo Sapiens Editores, capítulo 2.

STAVENHAGEN, R. (2007) Los pueblos indígenas y sus derechos, UNESCO, México.

SVAMPA, Stella Maris (2011). “Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial”. En: ALIMONDA, Héctor (Coord.) La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires, CICCUS Ediciones, pp. 181 a 120.

TARUSELLI Y HECHT (2014), “Interculturalidad y escolarización en la provincia de Buenos Aires”, en Novedades Educativas, N° 284, agosto de 2014.

TEUBAL, M. (2006). Expansión De la Soja transgénica en la Argentina. Realidad Económica. [On line], 220. Disponible en: <http://www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=873>

TRAVERSO, Enzo (2012) La historia como campo de batalla, Buenos Aires, FCE.

TRINCHERO, H. H. (2009) “Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina”. En: Runa, volumen 30, número 1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

TRINCHERO, H. H. (2010) “Los pueblos originarios en la formación de la nación argentina. Contrapuntos entre el Centenario y el Bicentenario”. En: Espacios, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

WALSH, C. (2009), “Educación crítica y educación intercultural” ponencia presentada en el

Seminario “Interculturalidad y Educación Intercultural”, organizado por el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, pp.9-11.

WILLIAMS, R. (2010) “La hegemonía”, “Tradiciones, instituciones y formaciones” en: *Marxismo y Literatura*, Buenos Aires, Las Cuarenta, pp. 129-149.

DOCUMENTOS CITADOS.

Ley 23.302, en Boletín Oficial de la República Argentina, Año XCIII, N° 25.803, Buenos Aires, 12-11-1985.

Ley 24.071, en Boletín Oficial de la República Argentina, Año C, N° 27.371, Buenos Aires, 20/04/1992.

Ley 26.160, en Boletín Oficial de la República Argentina, Año CXIV, N° 31043, Buenos Aires, 29-11-2006.

Ley 26.331, en Boletín Oficial de la República Argentina, Año CXV, N° 31.310, Buenos Aires, 26-12-2007.