

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2021. nº 21. Texto 09: 121-139

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v21.5683>

Recibido: 25-07-2020 Admitido: 18-03-2021

La disputa por la autenticidad en los procesos de construcción de identidades indígenas contemporáneas en Argentina

Mariana D. GÓMEZ*; **Florencia TRENTIN****

*Universidad Nacional de San Martín; **Universidad Nacional de Quilmes (Argentina)
marianadanielagomez35@gmail.com, flortrentini@gmail.com

The dispute for authenticity in the processes of construction of contemporary indigenous identities in Argentina

Resumen

El presente trabajo se propone abordar procesos de construcción de identidades indígenas contemporáneas en Argentina, en relación con políticas de reconocimiento estatal que ponen en cuestión la autenticidad/inautenticidad de estos procesos. Buscamos problematizar, a partir de observaciones etnográficas y del seguimiento de casos que tuvieron una alta visibilidad en los medios y las redes sociales las categorías de "comunidad indígena" y "mujer indígena", mostrando cómo el uso cristalizado de las mismas invisibiliza los procesos de construcción de hegemonía y las históricas relaciones de poder y desigualdad en las que se encuentran los sujetos y colectivos que adscriben a estas categorías. El interés del trabajo reside en problematizar la construcción de estas categorías en relación al concepto de "esencialismo estratégico", identificando los diacríticos esenciales que las comunidades y mujeres indígenas remarcan mientras reconstruyen y revalorizan su identidad y su cultura de origen, en el marco de estructuras políticas específicas en las que es necesario encajar para ser reconocido y legitimado. No obstante, como veremos, tanto las comunidades como las mujeres resisten, negocian y hasta impugnan estos modelos establecidos, reconfigurando los límites y posibilidades de su acción política y la propia definición de "lo indígena".

Abstract

This paper intends to address processes of construction of contemporary indigenous identities in Argentina, in relation to state recognition policies that call into question the authenticity/inauthenticity of these processes. From two ethnographic cases, we problematized the categories of "indigenous community" and "indigenous women", showing how the crystallized use of them makes invisible the processes of construction of hegemony and the historical relations of power and inequality in which are the subjects and groups that aspire to these categories. The interest of the work resides in problematizing the construction of these categories in relation to the concept of "strategic essentialism" identifying the essential diacritics that indigenous communities and women highlight as they reconstruct and revalue their identity and culture within the framework of specific political structures in which it is necessary to fit in order to be recognized and legitimized. However, as we shall see, both communities and women resist, negotiate and even challenge these established models, reconfiguring the limits and possibilities of their political action and the very definition of "the indigenous."

Palabras clave

Identidades indígenas. Esencialismo Estratégico. Mujeres Indígenas. Comunidad Indígena
Indigenous identities. Strategic Essentialism. Indigenous Women. Indigenous communities

Introducción

En los últimos años un “resurgir” de las identidades y movimientos indígenas ha dado sobrada cuenta de su presencia en la geopolítica contemporánea (a nivel local, nacional e internacional). Diversos procesos de “renacimiento”, “revalorización”, “recuperación”, “reinención” de identidades étnicas, han obligado a los antropólogos y otros científicos sociales a repensar ciertas explicaciones y conceptos, y a lidiar con los prejuicios que nuestras propias disciplinas han ayudado a instalar, como la aparentemente inseparable relación entre *una identidad-una cultura-un territorio* (Restrepo, 2004; Gordillo y Hirsch, 2010; Trentini, 2015).

En Argentina, distintos estudios antropológicos han hecho alusión a procesos que se han categorizado como *etnogénesis*, *readscripción étnica*, *reemergencia indígena*, *comunalización*, entre otros conceptos que han servido para explicar por qué “surgen” o “aparecen” pueblos o comunidades indígenas donde antes no había. Si bien claramente cada uno de estos trabajos aborda el tema desde una mirada particular, lo que tienen en común es que analizan procesos de construcción identitarios en particulares marcos de construcción de hegemonía, dando cuenta de las relaciones que los sectores subalternos históricamente han entablado con el Estado y otros actores (Escolar, 2007; García y Valverde, 2007; Gordillo y Hirsch, 2010; Tozzini, 2014; Briones, 2013; Lazzari, 2017). Estas experiencias indígenas muestran una heterogeneidad que interpela a las propias investigaciones antropológicas, haciendo necesario desnaturalizar viejos estereotipos fuertemente sedimentados en distintas teorías, pues existen identidades y formas de agencia indígena que vienen a cuestionar y trastocar representaciones y prácticas (“del ser y hacer indígena”); dicotomías (tradición/modernidad, colectivo/individual, indígena/criollo/mestizo, hombre/mujer); y posicionamientos “políticamente correctos”, presentes en las perspectivas de la academia, del Estado y de las propias organizaciones indígenas.

A partir de nuestras investigaciones, en un caso, con comunidades indígenas mapuche de reciente conformación formal o que se encuentran en proceso de formación y de reconocimiento –tomando como ejemplos los casos de algunas comunidades dentro de la jurisdicción del Parque Nacional Nahuel Huapi involucradas en procesos de co-administración de recursos y territorios– y en otro caso, con mujeres indígenas y sus procesos de visibilización en la esfera pública –tomando como ejemplos a las activistas mapuche Relmu Ñamku y Moira Millán–, en el presente trabajo nos interesa pensar en torno a cómo las identidades indígenas contemporáneas suelen ser representadas desde visiones “esencialistas” y ahistóricas que dejan por fuera los procesos de hibridación cultural y relacionamiento interétnico desigual por los que pasaron las personas que se autoreconocen miembros de alguno de los pueblos indígenas que actualmente existen en Argentina. Pero al mismo tiempo queremos entender por qué y cómo los indígenas (en su rol de activistas, líderes o miembros de organizaciones y comunidades) se apropian de estos estereotipos esencialistas sobre el “ser indígena” y los refuerzan. En este sentido, los casos que abordamos en el presente trabajo presentan heterogeneidades y complejidades que aportan a visualizar y desarmar ciertos estereotipos.

Nuestros análisis etnográficos nos permiten entender aspectos no documentados de las relaciones políticas, cuando los sujetos o colectivos con los que trabajamos no encajan en los modelos ideales que definen a las “comunidades indígenas” o a las “mujeres indígenas”. La autenticidad, que demarca espacios sociales como legítimos o ilegítimos, lleva a utilizar categorías como *indígena*, *comunidad* o *mujer indígena* que, entendidas acriticamente, invisibilizan los procesos de construcción de hegemonía y las históricas relaciones de poder por las que pasan los sujetos y colectivos que adscriben a estas categorías. Cómo se pregunta Pacheco de Oliveira, retomando a Radhakrishnan, “¿por qué no puedo ser indiano sin tener que ser ‘auténticamente indiano’? ¿La autenticidad es un hogar que construimos para nosotros mismos o es un gueto que habitamos para satisfacer al mundo dominante?” (2010: 29).

Partimos de entender que la posibilidad de acceder a los derechos colectivos de los pueblos indígenas (reconocidos constitucionalmente) está anclada en la posibilidad de corporizar ciertos estereotipos “sobre el ser indígena” y/o “el modo de vida indígena” y dar cuenta de la existencia

de rasgos diacríticos particulares (Barth, 1976)¹. Como plantea Tozzini (2014) –al analizar el caso de la conformación de la comunidad Motoco Cárdenas en Lago Puelo–, podríamos decir que el propio Estado genera estos estereotipos, construyéndose muchas veces como “productor de autenticidades e inautenticidades”. En suma: tenemos en cuenta que los derechos de estos pueblos están fuertemente relacionados con las políticas de reconocimiento estatal que suelen poner en cuestión la autenticidad de alteridades y etnicidades que no responden a lo que estas políticas estipulan.

Lo que nos interesa remarcar es que el reconocimiento de derechos para los indígenas está supeditado a su capacidad para movilizar y encarnar este “esencialismo identitario” en prácticas y discursos cotidianos. Esto implica la existencia de “elementos probatorios” que permitan constatar su autenticidad. En muchos casos esto lleva a acelerados procesos de (re)configuración de la etnicidad y a poner en juego representaciones performativas de su “cultura tradicional” que materializarían su “verdadera identidad indígena”.

Como hemos sostenido en trabajos previos, el marcado esencialismo presente en estas representaciones performáticas implica que los miembros de estos grupos entienden que deben seguir ciertas pautas para “ser indios”, o para “volverse indios”, a partir de las políticas de reconocimiento estatal y de las imágenes globales que definen lo que es un “indígena”, una “comunidad indígena”, una “mujer indígena”. Es dentro de estos marcos hegemónicos que se entiende y se construye la “identidad cultural” en base a esta idea esencialista, siguiendo determinadas pautas identitarias que vuelven a estos grupos/colectivos “más indígenas” hacia “el afuera”. Esto lleva muchas veces a reducir la “identidad cultural” a algo puramente esencial o utilitario sin tener en cuenta los procesos históricos de dominación y resistencia, obturando las posibilidades de discusión sobre las condiciones de género de las mujeres y hombres indígenas (Gómez, 2016; 2017); los vínculos entre identidad cultural y territorio (Gómez, 2008; 2020); las relaciones entre etnicidad y ambientalismo, entre otras (Trentini, 2015). Así, el interés de este trabajo reside en problematizar la construcción de estas categorías en relación al concepto de “esencialismo estratégico”, identificando los diacríticos esenciales que las comunidades y mujeres indígenas buscan remarcar mientras reconstruyen y revalorizan su identidad y su cultura, en el marco de estructuras políticas específicas en las que es necesario encajar para ser reconocido y legitimado. No obstante, como veremos, tanto las comunidades como las mujeres indígenas resisten, negocian y hasta impugnan estos modelos establecidos, reconfigurando en este proceso los límites y posibilidades de su acción política.

Esencialismo estratégico y políticas de reconocimiento estatal en Argentina

El planteo/pacto constitucional y los dispositivos jurídico-políticos que garantizan el reconocimiento de los pueblos indígenas en Argentina debe entenderse en relación con el sistema de representaciones que históricamente se ha construido en torno a los sentidos que definen la identidad nacional (Trincheró, 2010). Por lo tanto, es necesario remarcar que la República Argentina se construyó mediante un proceso de homogeneización de la población, fuertemente vinculado a la idea de progreso, representado idealmente en la cultura occidental, europea y de “raza” blanca. Discursivamente esta idea se consolidó bajo el concepto del “crisol de razas”, y mediante la afirmación de que “los argentinos venimos de los barcos”. Como afirma Juliano, “la identidad étnica propuesta en este marco (el argentino como descendiente de europeos) permitió legitimar el despojo territorial de los indios, [y] el reemplazo de la población autóctona por la inmigración europea” (1992: 57-58).

Una vez culminadas las campañas militares (que incluyeron prácticas de carácter etnocida/genocida), las políticas implementadas por el Estado fueron heterogéneas e impactaron de manera diferencial en el espacio nacional, buscando cumplir con tres objetivos centrales: la

¹ Retomamos este concepto de Barth (1976), quien lo utiliza para referirse a señales o signos manifiestos, rasgos externos que explicitan su identidad, como la lengua, el vestido, la forma de vida, etc. Y en tanto, como sostiene este autor, la adscripción a determinado grupo étnico viene motorizada por el contacto con otros grupos étnicos, estos rasgos diacríticos no son “objetivos” sino contextuales.

consolidación de las fronteras, los intereses específicos de los grupos de poder económico en la distribución de la tierra pública, y la gradual asimilación social y cultural de la población indígena (Mases, 2002) mediante su sometimiento y conversión socioreligiosa y cultural de la mano de misioneros y misiones cristianas. Por ello algunos autores vienen analizando estos procesos en clave de “genocidio” (Delrío et. al., 2010; Lenton, 2010) al considerar la violencia estatal-militar aplicada sobre la población indígena que todavía mantenía control sobre sus territorios hasta fines del siglo XIX: campañas civiles-militares para despojarlos territorialmente; concentración, prisión y reclutamiento de prisioneros; desmembramiento de familias extensas incluyendo la extracción de niños indígenas; servidumbre sin salario para mujeres y niños en casas de familias ricas en ciudades como Buenos Aires; masacres puntuales contra tolderías, asentamientos y comunidades indígenas cuando éstos pasaban a ser concebidos como una “amenaza” para la sociedad mestiza criolla-blanca local-regional. En esta discusión también es clave el concepto de “etnocidio” (Clastres, 1996) ya que el resultado de varias de estas prácticas, combinadas o aisladas, contribuyó a la desestructuración de los modos de vida y pensamiento de estos pueblos, de antigua huella y presencia en lo que es hoy el territorio argentino. Así, la República Argentina se fue constituyendo imaginariamente como una nación “sin indios” y como fruto de un “crisol de razas” (Briones, 2005), mientras la población indígena se transformó en algo similar a una “presencia ausente” (Gordillo y Hirsch, 2010). Pero en verdad los orígenes socioétnicos y culturales de la población argentina son heterogéneos y mucho más mestizos y cruzados de lo que se cree.

Más allá de esta fuerte invisibilización, la consideración sobre los “pueblos indígenas” ha ido variando a lo largo de la historia. Gorosito (2008) distingue cuatro etapas: una que comienza en el período de Organización Nacional (1880) y se extiende hasta 1945, en donde prevalece la dicotomía guerra/pacificación, con prácticas de exterminio e inclusión mediante la creación de reducciones, misiones y reservas indígenas. Un segundo momento, que se inicia en 1945 con el reconocimiento oficial de la existencia de poblaciones indígenas en el país, al incorporarse como Estado miembro al Instituto Indigenista Interamericano, organismo de la OEA; la adhesión al Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1957; la realización del primer Censo Indígena Nacional, publicado en 1968 culminando en 1985 con la sanción de la Ley 23.302 “De Política Indígena y de Apoyo a las Comunidades Aborígenes” y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). La tercera etapa, que va de 1985 a 1994, se caracteriza por la creación de cuerpos jurídicos provinciales que incorporan el concepto de participación de las organizaciones indígenas. Y finalmente una cuarta etapa se inicia en 1994 con la Reforma Constitucional al incorporar el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los “pueblos indígenas”.

En el año 2000 se ratifica el Convenio 169 de la OIT (aprobado por Ley 24.071), que muestra un cambio con respecto a la normativa anterior, pasando de la idea de “integración” y “asimilación” a un paradigma intercultural –de naturaleza global o transnacional– que reconoce los derechos de los indígenas como miembros de distintos Pueblos. Además, en septiembre de 2007, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó por mayoría la Declaración sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, que, si bien no es vinculante para los Estados, adquiere relevancia en el contexto actual de discusión de los derechos indígenas, principalmente porque reconoce el derecho a la libredeterminación (Ramírez, 2008). Entre 2004 y 2005, se realiza la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas; y en 2006 se sanciona la Ley Nacional 26.160 que declara la emergencia en materia de posesión y propiedad comunitaria indígena.

Todos estos cuerpos legales, en los que los indígenas son considerados como sujetos de derecho, muestran un avance en comparación con el marco jurídico previo, que sostenía como atribución del Congreso “conservar el trato pacífico con los indios y promover su conversión al catolicismo” (Constitución Nacional, 1853). Asimismo, estos cambios deben entenderse en estrecha relación con el proceso de fortalecimiento y consolidación de las organizaciones de pueblos indígenas que lucharon por el reconocimiento de sus derechos en la Reforma de 1994. Sin embargo, varios autores advierten que si bien esto ha implicado un mayor nivel de reconocimiento institucional, aún existe una importante contradicción entre los marcos jurídicos, la definición de políticas públicas y la implementación de ambos en la práctica concreta y cotidiana (Carrasco, 2000; Ramírez, 2008).

Considerando lo anterior, los casos abordados en el presente artículo deben ser entendidos teniendo en cuenta el proceso histórico de genocidio, conversión sociorreligiosa, discriminación por origen y color de piel, invisibilización y estigmatización de “lo indígena” en Argentina y las políticas estatales que han ido delineando arenas de límites, derechos y posibilidades de acción política de estos pueblos. En este sentido, consideramos que los procesos de construcción identitarios deben ser entendidos de forma situada, atendiendo a las históricas relaciones de poder y a las múltiples desigualdades que atraviesan a quienes en particulares momentos de su historia utilizan las categorías de “comunidad indígena” o “mujer indígena” para identificarse, en el marco de negociaciones, contradicciones, acuerdos y desacuerdos presentes en relaciones interétnicas dinámicas y fluctuantes. Estas categorías presentes en tratados internacionales, leyes nacionales, políticas públicas, programas estatales, habilitan espacios transitables y permitidos, demarcando legitimidades e ilegitimidades, autenticidades e inautenticidades al momento de reclamar derechos. Son categorías políticas que entendidas acrítica y ahistóricamente invisibilizan las relaciones de poder y desigualdades contribuyendo a perpetuar la idea de un esencialismo identitario sobre el “ser indígena”, negando además la agencia de quienes se posicionan (o no) desde estas categorías. Sostenemos que esta dicotomía entre autenticidad/inautenticidad identitaria, y en consecuencia, el acceso o no a derechos diferenciales debe pensarse en relación a las políticas de reconocimiento estatal (Trincheró, 2009).

En este sentido, nos interesa recuperar el concepto de “esencialismo estratégico” (Spivak, 1987) para dar cuenta de estos procesos en los que *las políticas de identidad indígena* entran en relación con *las políticas de reconocimiento estatal*. Retomando a Judith Butler, utilizamos este concepto para dar cuenta de “la invocación performativa de una identidad para propósitos de resistencia política a la amenaza hegemónica de borrado o marginalización” (1993: 109). Como sostiene Scott (2009), las identidades son un proyecto político y relacional. En el marco de relaciones de poder específicas, los grupos subalternos (como las mujeres y los indígenas) van situándose en los intersticios de múltiples identidades, contando con un repertorio de opciones que van desplegando en función de los objetivos a conseguir en contextos de disputas particulares con los sectores dominantes (Aguayo y Hinrichs, 2015).

Asimismo, retomamos este concepto siguiendo las advertencias planteadas por Butler (1993). Por un lado, en tanto las categorías de identidad no son meramente descriptivas, sino normativas y excluyentes, es central que estas categorías sean puestas en disputa. Según esta autora, si los fundamentos de estas categorías no son discutidos y reelaborados permanentemente, se pierde la fuerza radical que toda política identitaria debería tener. Por otro lado, es necesario historizar dichas categorías, ya que “la expectativa de autodeterminación que despierta la autodenominación encuentra, paradójicamente, la oposición de la historicidad del nombre mismo” (Butler, 1993: 320). Como veremos en los dos casos que analizamos, la utilización de categorías como “comunidad indígena” o “mujer indígena”, buscan principalmente marcar la diferencia cultural en pos de acceder a derechos, sin embargo, las mismas pueden volverse un arma de doble filo.

Finalmente, sabemos que *las políticas de reconocimiento estatal* no pueden pensarse separadas de *las políticas de reconocimiento transnacional* sobre “lo indígena”. Como sostiene Assies (2003), en el contexto de la globalización neoliberal, se “situó” culturalmente a los indígenas, induciéndolos a que se mantengan “fieles a su primitivismo cultural”. Asimismo, diversos autores han mostrado cómo opera el “multiculturalismo neoliberal” en el reconocimiento de derechos indígenas, brindando a los indígenas opciones limitadas que no amenacen ni modifiquen el modelo hegemónico (Hale, 2002; Boccara, 2010). En este marco, las políticas de identidad no pueden entenderse sin relación a estas políticas de reconocimiento estatal a nivel local, nacional e internacional. La articulación y retroalimentación entre estas políticas sostiene y fomenta discursos esencialistas que no permiten visibilizar a la diferencia cultural como resultado de un proceso histórico en un espacio continuo e interconectado, atravesado por fuertes desigualdades (Gupta y Ferguson, 1992).

Esencialismo estratégico en los procesos de conformación de “nuevas” comunidades indígenas: el caso del co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi

La Constitución Nacional, en el artículo 75, inciso 17, reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, reconociendo también la personería jurídica de sus comunidades. Esto significa que para el Estado argentino “ser indígena” –y los derechos diferenciales que se desprenden de esto– está sujeto a la pertenencia a una “comunidad” reconocida de manera jurídica a través de su inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.CI). De acuerdo a la normativa del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), los requisitos para la inscripción son: nombre y ubicación geográfica de la comunidad, reseña histórica que acredite su origen étnico indígena –con presentación de la documentación disponible–, la descripción de sus pautas de organización y de los mecanismos de designación y remoción de autoridades, la nómina de integrantes con su grado de parentesco y los mecanismos de inclusión y exclusión de sus miembros (INAI, 2015). Por lo tanto, la categoría de “comunidad indígena” debe entenderse en relación a este reconocimiento estatal que mediante procedimientos específicos y pasos burocráticos establecidos previamente define cual agrupación es o no es una “comunidad indígena”. El INAI, mediante la Ley 23.302 de 1985, establece que:

“Se entenderán como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitan el territorio nacional en la época de la conquista o colonización e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad [...] En base a ello, ésta otorgará o rechazará la inscripción, la que podrá cancelarse cuando desaparezcan las condiciones que la determinaron”.²

Actualmente, en el marco de las políticas públicas, “comunidad indígena” refiere y define a un conjunto de familias que viven en un territorio claramente delimitado y que autoadscribe como parte de un pueblo indígena. No obstante, esta definición normativa se relaciona con lo que el sentido común de nuestra sociedad asocia con lo que debe ser una “comunidad indígena”. Las comunidades son entonces entendidas como la forma “natural” en la que los pueblos indígenas se organizan y viven (preferentemente en el campo, porque también son asociados por el sentido común a lo rural) y que deben permanecer sin cambios a lo largo del tiempo. Estas representaciones, además, sostienen el supuesto de que ese territorio reclamado debe haber sido habitado de forma permanente, desde tiempos “ancestrales”, sin tener en cuenta los procesos y el propio accionar estatal mediante una conquista violenta y directa, pero también mediante políticas institucionales, que como en el caso de la Administración de Parques Nacionales, llevaron adelante desalojos y relocalizaciones forzosas.

En contraposición con estos planteos, diversos autores sostienen que las “comunidades indígenas” deben ser pensadas como construcciones hegemónicas, posteriores a “las conquistas”, resultado de la colonización de los espacios territoriales y de la expansión capitalista (Radovich, 1992; Delrío, 2005). En Formosa, por ejemplo, entre fines de la década del 80 y el año 2000, el 90% de las tierras fiscales transferidas a asentamientos indígenas (concentrados mayoritariamente en los departamentos del oeste provincial) se efectuaron a nombre de asociaciones civiles con personería jurídica (De la cruz, 2000). Pero un balance general indicaba que las áreas reconocidas, en base a los criterios de “ocupación actual” y “ocupación tradicional” presentes en la ley provincial 426/84³, eran reducidas y no contemplaban la relocalización de poblaciones indígenas en los territorios reivindicados como “tradicionales” (De la cruz, 1995; 2000). Así, en muchos

² Fragmentos seleccionados de la Ley N° 23.302 “Ley sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes de Argentina”. 1985.

³ La ley formoseña 426/84, hace hincapié en el reconocimiento de la personería jurídica (Art. 7), contempla la adopción de otras formas organizativas para las “comunidades indígenas”; reconoce la figura de caciques y delegados para ejercer la representación de sus comunidades (Art. 9), y el derecho a que las comunidades se rijan por pautas consuetudinarias siempre y cuando no se opongan al “orden público” (Art. 4). También demuestra la voluntad de entregar títulos definitivos sobre las tierras actualmente ocupadas, previendo la necesidad de complementación con otras tierras fiscales (mediante acuerdos, compra-venta o expropiación) frente a las necesidades que puedan surgir de las comunidades. Así, mismo dispone la posibilidad de recuperar territorios antiguamente ocupados o sobre tierras que fueron desposeídas (De la cruz, 2000).

casos del norte y del sur del país, las agrupaciones indígenas actuales poco tienen que ver con la organización sociopolítica del pasado indígena, y debemos interpretarlas como fenómenos derivados de las políticas del Estado que impusieron este tipo de modalidad organizativa ante las cuales los indígenas elaboraron diversas estrategias para poder sobrevivir (Radovich, 1992). Como sostiene Delrío, las comunidades actuales son el resultado de las estrategias grupales, de los criterios propios de organización, de los patrones antiguos de afinidad y de las nuevas alianzas entre linajes y grupos y de lo que ha sido hecho por los grupos originarios a partir de la expropiación territorial estatal y las sucesivas políticas aplicadas sobre la población de origen indígena (2005: 296). Por ello, como hemos sostenido en trabajos previos, no hay que dejar de observar que ciertos usos de la categoría “comunidad indígena” tienen implicancias específicas cuando se invisibilizan los procesos históricos vividos por estos colectivos y se ocultan las desiguales relaciones de poder, naturalizando la *diferencia indígena* cuando, por ejemplo, se les pide a los indígenas que sigan siendo lo que antiguamente eran o se asume una indisociable relación entre *territorio-identidad-cultura/grupo indígena*, tomándola como algo dado y propio de estos colectivos (Trentini, 2016).

Siguiendo con lo anterior, el reconocimiento de una “comunidad indígena” por parte del Estado trae aparejada una forma particular de vincular “la identidad” (entendida como sinónimo de “cultura”, definida como una sumatoria de rasgos específicos) y “el territorio” (entendido como un espacio factible de ser delimitado espacial y temporalmente). Sin embargo, como afirma Briones (2013) puede resultar imposible establecer una relación exacta entre grupo y territorio. En un trabajo sobre los procesos de formación de comunidades en Norpatagonia, esta autora muestra que aun durante la implementación de la Ley Nacional 26.160, de relevamiento territorial, donde los equipos técnicos tenían el mandato de trabajar delimitando tierras sobre las que se pudiera demostrar una ocupación actual, pública y tradicional, varias comunidades contaban una historia en la que demandaban que se tomase en cuenta los desfases entre lo ocupado actualmente, lo que se encuentra en conflicto y lo que era ocupado ancestralmente. Esto se debe a que históricamente, políticas basadas en la invisibilización de los pueblos indígenas fueron acompañadas de prácticas de radicación y marcación de quienes quedaron visibilizados en tales coordenadas de “alteridad selectiva”. Con el tiempo, esto ha construido ideas de “comunidad” que, siendo propias del sentido común y de los marcos jurídicos, establecen una serie de requerimientos para las pertenencias comunitarias que difícilmente pueden ser satisfechas desde las múltiples experiencias y trayectorias de los sujetos y colectivos expuestos a estas políticas (Briones, 2013: 2).

En este sentido, el caso del co-manejo (co-administración) del Parque Nacional Nahuel Huapi (PNNH)⁴ tiene un valor heurístico relevante porque las comunidades que lo conforman son consideradas por el Estado como “nuevas” puesto que se han constituido formal y jurídicamente en los últimos veinte años. Las particularidades de este caso muestran los límites de las políticas de reconocimiento estatal y los andamiajes jurídicos para abordar procesos sumamente complejos que se entraman con políticas institucionales que no han permitido habitar los territorios y que han invisibilizado o estigmatizado “lo indígena”. De hecho, las actuales comunidades dentro de jurisdicción del PNNH en algunos casos no tienen elementos jurídicamente validados para “demostrar” su derecho al territorio, a pesar de haber habitado históricamente en ellos, mientras en otros casos el no haberse reconocido previamente como “comunidad” o como “indígenas” pone en duda la autenticidad del reclamo actual en función de estas categorías. Es importante destacar que el calificativo “nuevas” refiere a su conformación “en los papeles”, pero no significa que las relaciones comunitarias no existieran previamente. Su reciente conformación jurídica ha generado continuos cuestionamientos sobre su autenticidad y legitimidad, y ha llevado a que estas comunidades deban probar que son “verdaderas”. Y esta demostración, en los marcos del co-manejo y las políticas de reconocimiento estatal, significa dar cuenta de una fuerte vinculación entre *identidad, cultura y territorio*. Así, mientras algunas comunidades fueron legitimadas y aceptadas como “verdaderas” por la administración del parque, otras fueron muy cuestionadas. Este reconocimiento

⁴ Primer parque nacional de Argentina, creado en 1934. Se encuentra ubicado al sur de Neuquén y noroeste de Río Negro.

diferencial se debió a que la autenticidad se validó en base a un fuerte esencialismo sostenido en un vínculo supuestamente inseparable entre *identidad-cultura-territorio* que además implicaba dar cuenta de una sumatoria de rasgos que permitieran acreditar “objetivamente” la “diferencia cultural indígena” (Trentini, 2016).

En el PNNH “lo mapuche” ha sido históricamente invisibilizado y estigmatizado, dando lugar a lo que García y Valverde (2007) definen como un largo proceso de des-adscripción étnica. Frente a esto, las comunidades actuales dentro de su jurisdicción, que a partir del año 2000 han comenzado a reclamar derechos a partir de esta categoría, han sido en un principio cuestionadas en su autenticidad por no “encajar” en lo que el Estado –y el sentido común– entiende por “comunidad indígena”. Antes de la formalización del co-manejo como política institucional en el año 2012, para los técnicos y funcionarios del PNNH, no estaba claro si quienes decían ser indígenas y comunidades “verdaderamente” lo eran. Se llegaba a sostener que las “comunidades nuevas” eran “inventos oportunistas” para quedarse con territorios de importante valor económico. Parte del cambio en la relación entre las comunidades y la APN vino de la mano de la institucionalización del co-manejo mediante una resolución. Es decir, una nueva normativa vino a “legitimar” procesos y categorías que anteriormente eran constantemente cuestionados. Esto no significa que desde entonces no existan conflictos, pero la discusión por la autenticidad/inautenticidad ya no opera sobre las comunidades que han sido reconocidas por el Estado como parte del co-manejo. No obstante, sí es importante destacar cómo nuevamente estas políticas de reconocimiento se sostienen sobre un marcado esencialismo.

Ante esto es importante repensar la construcción de la propia categoría de “comunidad indígena” desde distintos procesos de conformación de comunidades en jurisdicción del PNNH, problematizando la articulación entre *identidad-cultura-territorio*. Partimos de preguntarnos: ¿Qué requisitos deben cumplir las comunidades para ser reconocidas como tales y ser incorporadas al co-manejo? Y más importante aún: ¿Qué sucede cuando una comunidad no cumple con estos requisitos? Las respuestas a estas preguntas están fuertemente vinculadas con el reconocimiento constitucional del artículo 75 inciso 17, y con la definición de “comunidad indígena”, establecida en la Ley 23.302 de 1985. Es a partir de estos lineamientos previos que se definen determinadas formas de articulación entre *identidad-cultura-territorio* que otorgan o niegan legitimidad y derecho a los procesos de conformación de estos colectivos en el PNNH. Esto no significa que estos procesos de conformación de comunidades no sean arenas de negociación, disputa y hasta impugnación a modelos esencialistas, pero es importante entender como el esencialismo presente en ciertas definiciones explícitas y en representaciones implícitas opera al momento de construir identidades y disputar políticamente derechos a partir de ellas.

Para poder analizar y problematizar la relación entre estas políticas de identidad y las políticas de reconocimiento y cómo estas habilitan o cuestionan procesos de conformación de comunidades y formas de participación en el co-manejo es necesario destacar que dentro de las áreas protegidas, como el PNNH, las representaciones y prácticas del “ser y hacer indígena” se basan en las metáforas del “buen salvaje ecológico” (Ulloa, 2005) o “indio verde” (Dumoulin, 2005), establecidas en las narrativas del desarrollo sustentable que son construidas en lo que Dumoulin define como “arenas globales” de la conservación. Así, se sostiene que los indígenas “naturalmente” saben conservar el territorio y sus recursos, por haber convivido desde tiempos inmemoriales en estos espacios sin destruirlos y sus estilos de vida tradicionales son la garantía de esta protección. Sin embargo, las comunidades del PNNH no pueden demostrar haber vivido en forma permanente en los territorios que actualmente reclaman y su diversidad cultural tampoco fue visible hasta hace pocos años (Trentini, 2016).

En el caso del PNNH definirse como “comunidad indígena” remite, entonces, a la relación que se establece con dicha administración, a la búsqueda de legitimidad que implica su reconocimiento, y al acceso a los derechos específicos asociados a este reconocimiento. Ser legitimados por el PNNH como una “comunidad indígena” implica la demarcación de un determinado grupo de personas en un determinado territorio, siguiendo las especificaciones de los viejos Permisos Precarios de Ocupación y Pastaje (PPOP) otorgados por la Administración de Parques Nacionales (APN). En este contexto, algunos procesos de conformación de comunidades son calificados por

la institución como “vueltas al territorio”, en tanto algunas familias o personas de ese grupo permanecieron viviendo en ese territorio determinado por el PPOP, pero sin definirse y organizarse como una comunidad indígena. En estos casos la institución sostiene que “es fácil, porque siempre estuvieron ahí”, pero en otros casos el proceso es más complejo porque no implica simplemente definirse y organizarse como comunidad indígena, sino demostrar el derecho a habitar un territorio que no está demarcado mediante PPOP y en el que las familias no han habitado de forma permanente porque fueron desalojadas por la APN al ser considerados como “intrusos”.

Para la APN la demarcación específica de un territorio refiere, en primer lugar, a un proceso jurídico y administrativo con criterios de reconocimiento claramente externos (mediante un PPOP). En segundo lugar, el reconocimiento de estos colectivos como “comunidades indígenas” depende de la obtención de la personería jurídica, previo reconocimiento del INAI. En consecuencia, esta situación genera que estos colectivos traten de demostrar su legitimidad y su derecho sobre un determinado territorio fundamentalmente mediante dos formas: la búsqueda de documentación escrita que dé cuenta de su presencia histórica en el lugar, y la obtención de dicha personería jurídica.

Lo que nos interesa destacar a partir del caso de las comunidades del PNNH es cómo esta relación aparentemente inseparable entre grupo y territorio, establecida en las leyes y normativas estatales, permite que la legitimidad sea cuestionada en base a la no-presencia, no-ocupación y el no-uso permanente de un territorio específico. En este sentido, para estos colectivos se vuelve central tener que demostrar que se tiene un vínculo “ancestral” con ese territorio, y en este proceso, más allá de los papeles, documentos y leyes, las narrativas y memorias son fundamentales ya que en ellas el espacio se va construyendo mediante las prácticas sociales que tuvieron y tienen lugar en él. Así, las comunidades actuales hacen permanente referencia a sus abuelos y a las actividades que ellos realizaban, validando mediante estas memorias el derecho a habitar ese territorio en el presente. En este proceso, el territorio, demarcado espacial y materialmente, también lo es cosmovisional y simbólicamente, construyendo un concepto que va más allá de la relación jurídica con la tenencia de la tierra.

También, en una región como la de Nahuel Huapi, donde históricamente se sostiene que “no ha habido indígenas”, la legitimidad y la autenticidad de los procesos de conformación de comunidades están asociadas a rasgos diacríticos como el idioma, la vestimenta, las ceremonias, prácticas y saberes que se “perdieron” en el largo proceso de des-adscripción étnica, pero que ahora deben ser (re)aprendidas para dar cuenta de la “veracidad” de sus reclamos. Estas marcas diacríticas son necesarias tanto para las comunidades como para la Administración del PNNH, mientras el concepto de *cultura* siga siendo entendido como sinónimo de *identidad*, y continúe asociado a una visión esencialista que no acepta contradicciones ni cambios y que no tiene en cuenta que las identidades se construyen en contextos de dominación e intercambio que posibilitan o niegan determinado tipo de identificación (Clifford, 1988). Por este motivo, es frecuente que la *identidad* se confunda con la *cultura*, porque se suele apelar a esta última como un recurso para afirmar –y reafirmar– “la diferencia” y, en consecuencia, “la autenticidad”. Así, las comunidades indígenas al interior del PNNH se (re)configuran a partir de una construcción fuertemente esencializante de la relación entre *cultura-identidad-territorio*.

Asimismo, la problematización de los procesos de conformación de comunidades en el PNNH permite evidenciar que existen distintas formas de “ser comunidad” (Trentini, 2016), pero las mismas quedan invisibilizadas detrás de esta categoría que homogeneiza y legaliza los procesos. Frente a esto, consideramos que usar la categoría de “comunidad indígena”, establecida en la legislación nacional, para definir jurídicamente a los grupos del PNNH ha sido un obstáculo para pensar y desarrollar cotidianamente el co-manejo, porque al invisibilizar los efectos de las relaciones de poder y dominación en el marco de procesos de relaciones interétnicas específicas, llevó a (re)producir marcados estereotipos que fueron definiendo a algunos procesos como inauténticos.

Lo que dentro de jurisdicción del PNNH se entiende como “indígena” se define a partir de una manera particular, en función de las políticas de reconocimiento institucional prefiguradas por los dispositivos jurídico-políticos que otorgan el reconocimiento a estos pueblos, pero

también por la narrativa del desarrollo sustentable y las políticas conservacionistas que se construyen en las arenas globales como las Cumbres de la Naciones Unidas, las Asambleas de la UICN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza) o los Congresos de Parques Nacionales. Lo que la APN entiende como “indígenas” está enmarcado en estas políticas de reconocimiento y en representaciones de lo que debe ser una “comunidad indígena”. Por lo tanto, “la diferencia” dentro del PNNH tiene que ser de una determinada manera que desconoce las particularidades y heterogeneidades de los grupos y colectivos que en la actualidad se definen y son definidos como “comunidad indígena”. Mediante ciertos pasos burocráticos, impuestos por la institución, una familia previamente categorizada como “población” por la APN se convierte en una “comunidad indígena”, y ser una “población” o una “comunidad” permite el acceso (o no) a derechos y recursos. El primer paso para esta “conversión” es obtener la personería jurídica, algo que se logra siguiendo las formas establecidas de juridicidad mediante las que el Estado legaliza (o no) a estos grupos, volviéndolos “permitidos”, y en este proceso les otorga “autenticidad”. Lo que es importante destacar es que en procesos situados como los del PNNH esa “autenticidad” implica un “quiebre” con el proceso histórico regional de una zona entendida como “sin indios”, en la que no hubo comunidades formalmente reconocidas hasta principios del 2000. Por este motivo, hasta que el propio co-manejo “autenticó” a las comunidades habilitadas a formar parte del mismo fue posible ver la tensión entre lo que la institución esperaba de las “verdaderas” comunidades, que eran definidas en base al discurso global de la conservación y la legislación y la normativa nacional e internacional, y lo que las comunidades realmente existentes que reclamaban derechos eran como resultado de los procesos históricos específicos y particulares vividos en el PNNH. El hecho de no ser “indios verdes viviendo en un área protegida” era “culpa” de estos colectivos y esto los volvía “inauténticos” y “truchos”, pero el problema, en verdad, era que su situación actual no podía ser pensada como resultado de un proceso de expropiación, expulsión, criminalización y violencia en el que distintas desigualdades se entramaron para transformarlos en los “pobres” de los barrios periféricos de las ciudades de Bariloche y Villa La Angostura. Así, fue cuando se acercaron a “encajar” en esa imagen y representación que de ellos se tenía (mediante la práctica de ceremonias, la vestimenta y el idioma) que pudieron empezar a dialogar con la APN. De hecho, hasta el día de hoy, es marcada la diferencia de vínculo con aquellas comunidades que se acercan más a la idea esencialista de una “comunidad indígena” y la situación de comunidades que “están ahí” y son toleradas por la institución pero que aun no han podido terminar de volver a sus territorios porque sus formas de ser y habitar no coinciden con las del paradigma de la conservación.

Criterios de autenticidad y esencialismo estratégico en mujeres de origen mapuche

En este apartado queremos mostrar cómo ciertos criterios esencialistas y de autenticidad aparecen operando desde arriba y desde abajo en dos casos: el de la militante mapuche Relmu Ñamku durante un juicio en Neuquén y en la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir coordinada por la activista mapuche Moira Millán en el 2015.

El 26 de octubre de 2015 se inició un juicio en la ciudad de Zapala contra 3 integrantes de la comunidad Winkul Newen (provincia de Neuquén): Relmu Ñamku, Martín Maliqueo y Mauricio Raín. Relmu Ñamku estaba acusada por intento de homicidio de una funcionaria del poder judicial provincial y pedían 15 años de cárcel para ella. El conflicto se desató un 28 de diciembre de 2012 cuando en la comunidad se presentó dicha funcionaria con una medida cautelar a favor de una empresa (Apache Corporation) que pretendía ingresar a explotar diez pozos de petróleo y gas que permanecían parados. Ante esta nueva notificación, y dado que la empresa pretendía ingresar en ese momento (cuando en otras ocasiones el poder judicial entrega la notificación y se retira), los integrantes de la comunidad se defendieron arrojando piedras. Una de esas piedras hirió accidentalmente el rostro de Verónica Pelayes quién, además de llevar a juicio a los tres integrantes de la comunidad, demandó a la provincia y a la empresa por más de 6 millones de pesos. Este caso fue uno de los primeros donde las empresas petroleras, el Estado provincial y el poder judicial

buscaron criminalizar la protesta social mapuche (Lenton, 2016).⁵ El juicio oral terminó con la absolución de los tres acusados, decidida por primera vez en el país por el veredicto de un jurado intercultural compuesto en un 50% por ciudadanos locales autoadscriptos como mapuche (Lenton, 2016).

Como señala Diana Lenton, antropóloga convocada como testigo para la defensa de Relmu Ñamku: “En el proceso pudo comprobarse la politicidad de la acusación en el contexto del conflicto mapuche-petroleras, la desaprensión con el que el poder judicial y policial amenaza a las comunidades en sus territorios, y en este caso en particular, que no había evidencias realistas acerca de la intención homicida de la principal acusada, ni siquiera de la acción que le atribuyeron (lanzar una piedra al rostro de la empleada judicial).” Durante el juicio también la defensa insistió en que la antropóloga “explique” sobre la base de qué criterios se podría definir quién es y quién no es mapuche. Y sobre esto nos detendremos ya que las acusaciones de inautenticidad de Relmu nos permiten problematizar los criterios de autenticidad de “lo mapuche” exigidos por el Estado y la justicia en la provincia de Neuquén.

Relmu se vio obligada a confrontar contra aquellos argumentos que durante el juicio señalaban insistentemente su “falsa mapuchidad” al conocerse que se autoreconocía como mapuche pero que había sido criada por una familia adoptiva de “blancos”. En consecuencia, este era un argumento fuerte que la defensa de la victimaria utilizaba para impugnar la “falsa identidad” de Relmu (y su defensa del espacio territorial de la comunidad) sobre la base de una idea acerca de la “identidad étnica” (y cultural) muy simple: una identidad con la cual se nace y no una que se construye o, como señalábamos más arriba, desconociendo las relaciones de poder asimétricas y desiguales entre las personas de origen indígena y el resto de la sociedad y los complejos procesos de identificación y subjetivación como mapuche que vienen realizando personas en el sur argentino cuando deciden comenzar a “recuperar” su identidad (Stella, 2014; Nahuelquir, 2014). Durante las primeras cinco audiencias del juicio a Relmu la llamaban Carol Soaez, tal como figura en su DNI. Al sexto día, cuando llegó el turno de dar su testimonio, Relmu habló en mapudungun y tras saludar a las autoridades de su comunidad y al jurado presente dijo:

Esta es mi historia. Mi nombre es Relmu Ñamku, siempre, en todas las audiencias me llaman Carol Soaez. Me siento con la obligación de contarles a todos ustedes, al jurado y al público, a la querrela y a los fiscales, quién soy, como para poder contextualizar mi comunidad Winkul Newen.

Relmu relató que nació en una familia mapuche y que su madre biológica debió entregarla en adopción porque no estaban pasando un buen momento (“...mi mamá es mapuche, vengo de un vientre mapuche, soy mapuche”).⁶ Así fue como terminó criándose en el seno de una familia “blanca” que la adoptó, descendientes de rusos y ucranianos. Por eso durante el juicio la acusaban de ser “ucraniana”, “gitana” o “rusa”. Tal como lo narró durante el juicio y en distintas entrevistas, sus padres adoptivos nunca le ocultaron su origen mapuche y alrededor de sus 20 años pudo conocer a su familia biológica. Relmu inició su proceso de “recuperación de su identidad” como mapuche cuando tenía 18 años, al acercarse y comenzar a participar en un centro cultural mapuche. Más adelante terminó por sumarse a una organización indígena de Neuquén y luego conformó junto con otros mapuches (uno de los cuales es su marido) su comunidad actual.

⁵ La comunidad venía sufriendo hostigamientos violentos por parte de la seguridad privada de la empresa desde abril de 2012: “En abril de ese año una patota vinculada a la petrolera atacó a las familias mapuches. Hirió con un disparo de bala a un joven de la comunidad, desfiguró el rostro de una anciana y golpeó a la lonko, Violeta Velázquez, que estaba embarazada. La comunidad realizó la denuncia, pero la Fiscalía (a cargo de Sandra González Taboada) no avanzó en la investigación. Las amenazas y hostigamientos contra los mapuches se mantuvieron de manera reiterada”, en: Darío Aranda, nota de Página 12, “Un juicio con Jurados Mapuches”, en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-284541-2015-10-24.html> Ver también: “Un jurado mapuche para Ñamkú”, <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-285276-2015-11-03.html>

⁶ “Relmú Ñamcú: La voz de los pueblos del fin del mundo”, en: <http://www.girabsas.com/nota/2015-11-9-reلمu-ñamku-la-voz-de-los-pueblos-del-fin-del-mundo>

Este juicio fue una instancia (una gran escena) para visualizar las demandas de autenticidad por parte del Estado argentino: mandatos heterodesignados de autenticidad indígena que, en este caso, se manifestaban en una idea de identidad étnica reproducida a lo largo de toda la vida. Siguiendo este razonamiento, si la transmisión cultural de esa identidad en el seno de la familia biológica se había interrumpido, entonces Relmu “dejó de ser mapuche” y no tenía derecho a reconocerse como tal y defender los derechos colectivos de su comunidad. Esta estrategia de “esencialización por arriba”, desplegada por los agentes del Estado y del Poder Judicial, claramente no estaba interesada en visibilizar los procesos de construcción de hegemonía, subalternidad y pobreza en el marco de los cuales las familias de origen indígena, desde hace más de un siglo, vienen generando estrategias de supervivencia para continuar existiendo, ni tampoco las territorializaciones, desterritorializaciones, migraciones o los complejos procesos identitarios de los y las indígenas a partir de las remergencias étnicas que se produjeron en nuestro país. Relmu a veces se viste igual que cualquier mujer adulta de Argentina: jeans, remera, zapatillas, pullover, y otras veces, especialmente cuando se la ve por alguno de los algunos espacios públicos por los que transita en calidad de militante de los derechos de los pueblos originarios en el Consejo Consultivo y Participativo de los Pueblos Indígenas de la República Argentina, utiliza algunas piezas de la vestimenta tradicional de las mujeres mapuche, como el küpan (el vestido de color negro sostenido con una faja tejida a la altura de la cintura).

El segundo caso que nos interesa brevemente comentar es el de la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, realizada en Buenos Aires en abril de 2015, y el rol clave de su organizadora, la activista mapuche Moira Millán. Ésta suele presentarse como mujer, mapuche y weichafe (guerrera) y en sus intervenciones públicas usualmente utiliza el küpan y se adorna con objetos de platería mapuche. Nacida en El Maitén, al norte de Chubut, se crio en un asentamiento humilde de Bahía Blanca adonde su familia numerosa tuvo que migrar cuando su padre comenzó a trabajar como ferroviario. Varios de sus hermanos y hermanas también son activistas políticos y culturales en el seno del movimiento mapuche del sur argentino. La Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir fue la primera acción colectiva de esta magnitud realizada por mujeres indígenas en la capital del país, teniendo como único antecedente las acciones de protesta contra los desmontes que realizaron en el 2009 un grupo de mujeres originarias provenientes de Embarcación (Salta) lideradas por la *niyat* y activista wichí Octorina Zamora (Gómez, 2020).

En el 2012 Moira comenzó a tener presencia en algunos medios de comunicación (programas de radio y entrevistas en diarios de circulación nacional) y especialmente en las redes sociales difundiendo una roadmovie (Pupila de Mujer) donde recorría el país realizando “un llamamiento” a otras mujeres originarias invitándolas a sumarse a la lucha por los derechos colectivos de los pueblos indígenas y por la visibilización de las problemáticas de las mujeres originarias. En dicha película, Moira viajaba a dedo, visitaba comunidades, realizaba charlas-debate en centros de formación docente y en colegios y daba entrevistas a radios para dar a conocer las líneas de la acción colectiva que se encontraba coordinando. Desde fines de 2014 comenzó a organizar reuniones en Buenos Aires, convocando a diversos aliados (ambientalistas, comunicadores populares, organizaciones de la sociedad civil que acompañan los reclamos indígenas, activistas, militantes políticos de partidos de centroizquierda, académicos/as, etc.), para en abril de 2015 realizar la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir en la capital. El objetivo principal de esta acción colectiva fue hacer visibles a las mujeres originarias del país, a sus problemas y reclamos, y presentar un proyecto de ley (que buscaba garantizar el derecho al Buen Vivir para toda la población argentina). Para ello, Moira y otras mujeres previamente se encontraron durante unos días del mes de febrero en la localidad de Epuyén (Depto Cushamen, noroeste de Chubut) para discutir y elaborar dicho proyecto de ley.

Finalmente, aquel 21 de abril de 2015, Moira logró reunir a un conjunto de mujeres indígenas de distintos puntos del país, poniéndolas al frente de la Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, acompañadas por más de un millar de personas. Las mujeres originarias lucían los vestidos representativos de sus pueblos (mapuche, coya, guaraní) y marcharon en primera fila por las calles del centro porteño secundadas por miles de personas que acompañaron sus reclamos portando carteles y tocando bombos, cultrunes y otros instrumentos musicales originarios.

Las manifestantes se concentraron por la mañana en el monumento al General Roca (“el genocida Roca”) y primero desde allí marcharon hasta el Acampe Qom.⁷ Allí se detuvieron para realizar un abrazo y manifestar su solidaridad con la lucha de la organización indígena Qopiwini (de Formosa) y con los reclamos de la comunidad que representaba el líder qom Félix Díaz (Potae Navogoh). Finalizaron en el Congreso de la Nación donde se desconcentró la marcha. Adentro, en uno de los recintos, las estaban esperando para que expresen sus reclamos ante diputados, senadores y periodistas. Posteriormente se realizó un festival en la Plaza del Congreso donde hubo oradoras originarias, bandas de música y venta de artesanías y comida.

En esta primera acción colectiva y masiva (marcharon alrededor de 10.000 personas) organizada por esta activista mapuche las mujeres de origen indígena apelaron a un tipo de “esencialismo estratégico desde abajo”, poniendo en escena roles típicos asignados a “la mujer indígena” por un discurso latinoamericano de signo multicultural: “guardianas de la cultura”, “trasmisoras de valores”, “sabias” y “defensoras de la vida, la pachamama y el territorio”. La intervención en el centro de la Ciudad de Buenos Aires con sus vestidos coloridos y otros diacríticos indígenas (vinchas, plumas, joyería e instrumentos musicales) mostraban todos los indicios de ser una apelación consciente a sus identidades étnicas, una demostración de orgullo étnico, también una manera de marcar su pertenencia a pueblos que buscan diferenciarse cultural y políticamente dentro del Estado-nación argentino que reclaman el cumplimiento de sus derechos colectivos.

Como señalan otras autoras que investigaron los usos étnicos y políticos del vestido “tradicional” en mujeres indígenas en Guatemala y Colombia (Macleod, 2011; Pequeño, 2007), el esencialismo estratégico mediante “la recuperación de la vestimenta tradicional” es una táctica de resistencia, de reclamo y de autovaloración femenina en el marco de las luchas de descolonización de los pueblos indígenas a lo largo del continente. A través del uso del traje tradicional las mujeres mayas, por ejemplo, negocian tradición y modernidad, sentidos identitarios individuales y colectivos y formas orgullosas de auto-representación en el espacio público. Siguiendo a Macleod (2011: 80-81), el vestido puede ser pensado como un territorio de la lucha político-cultural, un acto de resistencia y de rebeldía que intenta desafiar los estereotipos y el racismo del que son objeto las mujeres indígenas en los espacios urbanos.

En Argentina, las mujeres mapuches son quienes más se han embarcado en la tarea de recuperar el antiguo vestido distintivo (küpam) y otros accesorios femeninos de la cultura material mapuche preconquista en el contexto actual. Esta práctica debe ser ubicada en un proceso más amplio de “recuperación cultural” y de reemergencia étnica desarrollado por comunidades y organizaciones mapuche en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut durante las décadas del 80 y del 90, y entendemos, siguiendo los planteos de Kropff (2006), que forma parte del esencialismo estratégico que asumieron las organizaciones para responder a la invisibilización y al discurso hegemónico negador de su presencia histórica en estas provincias. Algunas mujeres asumen que la recuperación del vestido es una práctica de *descolonización* de sus cuerpoterritorios (Alonzo et. al, 2015), por un lado, y de afirmación de su identidad étnica femenina, por el otro y, al mismo tiempo, una manera de marcar su distinción del resto de las mujeres no indígenas. Según nos contaron algunas mujeres de la Confederación Mapuche de Neuquén durante en un viaje que hicimos a Neuquén en el 2015 quienes escriben este artículo, hacia mediados de la década del 90, cuando comenzaron a *recuperar* aspectos de la cultura mapuche (el idioma, la educación autónoma, la espiritualidad) también se propusieron recuperar “roles” de “la mujer mapuche”: prácticas y saberes que sus bisabuelas, abuelas y madres se vieron obligadas a abandonar u ocultar para contrarrestar la estigmatización y la discriminación racial que sufrían en la periferia de las ciudades del sur argentino. Descolonizar(se), entonces, parece implicar la “recuperación” de dimensiones de “la cultura mapuche” antigua para recrearla en el presente en sus cuerpos, roles y territorios.

⁷ El “Acampe Qom”, situado entre la Av. 9 de Julio y Av. Rivadavia en la Ciudad de Buenos Aires fue una acción colectiva de protesta y lucha llevada adelante durante nueve meses en el 2015 por integrantes de la comunidad *Potae Navogoh* de la provincia de Formosa, liderada por el cacique Félix Díaz.

El activismo y la militancia de mujeres mapuche son formas de participación política que, si bien siguen la táctica del esencialismo estratégico para volverse visibles ellas en tanto representantes de las causas colectivas de sus comunidades y organizaciones, se muestran muy atravesadas por la construcción de la diferencia cultural y la diferencia de género (en un contexto mayor de reetnización del pueblo mapuche a ambos lados de la cordillera). Sin embargo, y considerando lo que vienen planteando varias investigaciones en el sur argentino, es necesario considerar que, por detrás (o más allá) del esencialismo estratégico, existen complejos procesos de elaboración de memorias y procesos de identificación y subjetivación entre los miembros de las comunidades y organizaciones mapuche. También de reconstrucción de un pasado y de una historia como “pueblo-nación mapuche” que fue objeto de políticas de sometimiento a ambos lados de la cordillera. Lo que queremos decir es que esta *performance de la identidad femenina mapuche* debe ser entendida primero como ellas la entienden: como acciones afirmativas de orgullo sobre su identidad étnica y su historia, acciones de descolonización y “recuperación” de pautas culturales y diacríticos identitarios que fueron suprimidos, perseguidos y ocultados.

En este sentido, nos interesa dejar planteados algunos interrogantes: ¿Cómo se pueden comprender y analizar los procesos de identificación y subjetivación como mujeres pertenecientes al “pueblo mapuche” (y los recursos que despliegan para construir estas identidades) sin obstaculizar ni deslegitimar los usos estratégicos de las mismas? ¿Cuáles serían las razones y presiones –posiblemente provenientes de los marcos dispuestos por el activismo indígena transnacional y latinoamericano– que promueven un mayor despliegue de este esencialismo estratégico en las mujeres y menos en los hombres indígenas?

Una tercera pregunta es si esta *performance identitaria de la mujer indígena mapuche* corre el riesgo de entraparlas en ciertos estereotipos asociados a “la mujer indígena” (vinculado al discurso transnacional sobre las mujeres indígenas que puede mostrar algunos tintes conservadores y/o esencialistas sobre el género), obstaculizando o censurando la discusión en torno a sus condiciones de género, a las desigualdades y violencias de género. Este interrogante nos surge a partir de escuchar reiteradamente una narrativa que sostienen muchas activistas mapuches acerca de los principios de dualidad y complementariedad de género (supuestamente no jerárquica) que regían las relaciones de género en los grupos mapuche previamente a la conquista y el genocidio (Valdez, 2017). ¿Qué recurrencia táctica han elaborado las mujeres mapuches que las ha conducido a posicionarse en dicha narrativa y sostenerla? ¿Se trata de un ejemplo más de reivindicación de la cosmovisión indígena como un lugar de resistencia y/o de una visión alternativa al feminismo y al discurso universalista sobre los derechos de las mujeres que ha sido transnacionalizado por el movimiento de mujeres indígenas continental –cuyo epicentro pareciera ser el Enlace Continental de Mujeres Indígenas-? (Blackwell et. al., 2009)⁸. Un último interrogante es si la apropiación y *encarnación* de esta identidad étnica femenina mapuche tiene (también) un potencial emancipador y subversivo dado que, en el seno de estos nuevos procesos de identificación y subjetivación, las mujeres comienzan un proceso de acercamiento a la historia de sometimiento, supervivencia y resistencia del “pueblo-nación mapuche” y, por el otro, logran volverse interlocutoras ante otros sectores de la sociedad para representar las causas colectivas de las que forman parte (siendo las más importantes la defensa de los territorios y la lucha contra la criminalización de los y las líderes y referentes).

A modo de conclusión

En este trabajo buscamos mostrar cómo opera la relación entre discursos globales, políticas multiculturales e interculturales, leyes y normativas que validan y reconocen derechos de los pueblos indígenas con procesos de construcción de la “diferencia cultural” situados. Las “comunidades indígenas” y las “mujeres indígenas” de carne y hueso construyen sus identidades en relación

⁸ En otro trabajo (Gómez, 2014, 2020), hemos mostrado cómo, en otros contextos, las mujeres indígenas también se apropian de discursos sobre los “derechos de las mujeres” y los “derechos humanos” para objetivar críticamente su condición de género y las desigualdades en sus comunidades y organizaciones. Esto sucede independientemente de que éstos no sean ni suenen como los discursos políticamente correctos que las referentes académicas y activistas feministas esperan que las indígenas reproduzcan para posicionarse críticamente.

a estas representaciones e imágenes instauradas sobre cómo debe ser una “verdadera comunidad indígena” o una “verdadera mujer indígena”. Siguiendo a Clifford, las marcas diacríticas permiten el diálogo y se presentan como necesarias tanto para el Estado y sus agencias como para los y las indígenas, porque el concepto de “cultura” asociado a la “identidad” de los “otros” es aun un concepto fuertemente esencialista que no acepta contradicciones, ni cambios, ni emergencias, y que no tiene en cuenta que las identidades se construyen, cambian y se reconstruyen en contextos históricos signados por un entramado de desigualdades, y en condiciones que posibilitan o niegan determinados tipos de identificación (1988: 41). Asimismo, para los propios indígenas “la cultura” propia continúa siendo una categoría fetichizada y cargada de contenidos cerrados sobre la idea de “una comunidad en sí misma”, sobre un orden interno, más allá y por encima de los vaivenes de la historia. En este proceso las ceremonias, la vestimenta, el mapuzungun, se vuelven el único lenguaje mediante el cual están habilitados a hablar con el Estado y la sociedad en su conjunto.

En términos de Restrepo (2004) podríamos decir que las categorías de “comunidad indígena” y “mujer indígena” responden a “identidades asignadas” que se basan en estereotipos amasados en el flujo de representaciones e imaginarios que circulan entre los sectores dominantes, el Estado, los organismos internacionales de gobierno y sus agencias, pero también en los movimientos y organizaciones indígenas. Dado que estas representaciones sobre la diferencia cultural –un tanto estereotipadas– están asociadas al reclamo de ciertos derechos colectivos de los pueblos originarios y a las políticas de reconocimiento de derechos diferenciales (Jackson y Warren, 2005; Taylor, 1993), los activistas, líderes y referentes las reproducen y las refuerzan porque, evidentemente, desde allí logran tener más legitimidad e interpelar con más éxito a sus interlocutores de turno. En suma: las posturas esencialistas de las identidades étnico-políticas contemporáneas no sólo están buscando lograr una mayor eficacia en la acción social, sino que, ante todo, son un producto del campo de tensiones entre las políticas de reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas y las políticas de identidad indígenas (“una agitada y contradictoria amalgama de prácticas e intervenciones políticas en nombre de la diferencia y el particularismo”, Restrepo, 2007: 25), en el marco de “regímenes neoliberales multiculturales que alientan formas de subjetividad indígena colectivas” (De la cadena y Starn, 2011: 31) y reconocen derechos a, por ejemplo, la tierra o el territorio, independientemente de que luego no se elaboren políticas para concretarlos, la gran paradoja de las políticas de reconocimiento de derechos indígenas en América Latina y, en particular, en Argentina (Briones, 2005; Trincherro, 2009; Gordillo y Hirsch, 2010).

Respecto de las mujeres de origen mapuche nos interesa señalar que aquellas mujeres que comienzan a autoreconocerse como pertenecientes al pueblo/nación mapuche y que se apropian y encarnan identidades étnicas femeninas que rápidamente pueden ser tildadas de “esencialistas” o folklóricas (por las investigaciones académicas) o “falsas” (por parte de funcionarios estatales y otros sectores de la sociedad), en verdad se encuentran participando de complejos procesos de “recuperación cultural”, “reemergencia étnica” y “descolonización” que llevan adelante sus comunidades y organizaciones. Por ello deben considerarse con seriedad los procesos de reflexión crítica que las personas indígenas comenzaron a realizar –por lo menos desde fines de la década del 60 en adelante– sobre las experiencias de genocidio, sometimiento, pérdida de sus territorios, pobreza estructural, migración hacia las ciudades, racismo y discriminación, y que estimularon el surgimiento de procesos de recuperación (producción) de memorias en niveles individuales, familiares y comunitarios.⁹ Sin embargo, no podemos dejar de señalar que la performance identitaria de “la mujer mapuche” está en consonancia con cierto imaginario transnacional sobre “la mujer indígena” que puede resultar bastante “hiperreal” (Ramos, 1992), pero construido, al fin y al cabo,

⁹ A un mayor nivel y como señalamos previamente, deberíamos hablar de procesos de re-adscripción acontecidos en diferentes regiones y provincias del país. En este contexto, los indígenas volvieron a vincularse y a armar sus propias organizaciones, proceso que en verdad comenzó a fines de la década del 60, pero fue reprimido y abortado a partir de la implantación de la última dictadura cívico-militar en 1976 (Serbin, 1981). También a partir de la década del 90 volvieron a crearse nuevos liderazgos indígenas que, considerando las diversas “formaciones provinciales de alteridad” (Briones, 2005), presentan características diferentes en distintas partes del país, en un contexto nacional donde progresivamente se fue articulando una nueva legitimidad jurídica, hegemonía política y un proyecto económico (Gómez, 2014).

en la retroalimentación tensa entre las políticas de reconocimiento y las políticas de identidad (Assies, 2003) teniendo impacto en las subjetividades indígenas ya que estos imaginarios interviene –aunque no de manera determinante– en sus procesos de identificación.

Por otro lado, con respecto de las “comunidades indígenas” nos interesa destacar que los procesos de conformación de comunidades no son unidireccionales, sino que implican constantes procesos de disputa y negociación y que, en ocasiones, encajan con lo que se espera y con los caminos habilitados para estos colectivos y otras veces son procesos disidentes que nos demandan pensar en políticas y normativas que puedan tener en cuenta las complejas y contradictorias historias de estos colectivos. Como muestran los actuales procesos de conformación de comunidades en el marco del co-manejo del PNNH, las particularidades y heterogeneidades de estas comunidades no encajan con lo que social y jurídicamente se define como “lo indígena”. Desde esta visión, lo que caracteriza a “lo indígena”, son rasgos culturales distintivos y una supuesta relación entre una identidad cultural única e inmodificable y un territorio factible de delimitar temporal y espacialmente (Trentini, 2016). Ello se debe a que los procesos de conformación de comunidades se siguen pensando desde una perspectiva estereotipada, pero también desde una perspectiva que niega las “interseccionalidades”, y que no permite pensar que quienes habitan los barrios del alto de Bariloche sean indígenas, porque el “verdadero” indígena es exótico y no pobre. Estas concepciones, a las que Boccara (2007) refiere como “culturalización de las relaciones sociales”, ocultan los efectos de las desigualdades en las vidas de quienes hoy demandan públicamente como “indígenas” y se conforman como una “comunidad”.

Como plantea Briones, los cambios en los procesos de identificación, como resultado de los cambios en las políticas de reconocimiento, tensan estos procesos de construcción de identidades. En esta tensión lo que emergen no son necesariamente “indígenas”, sino espacios de agencia y politicidad, que, según esta autora, llevan a los sujetos a reconocer y sopesar qué lugares de apego y qué instalaciones estratégicas dan mejor cuenta de sus formas de darle coherencia a trayectorias a menudo sinuosas en lo personal, lo familiar, y en otros órdenes más inclusivos de lo colectivo. “Es a partir de formas contextuadas de enfrentar semejante tensión que emergen diversas formas de ser indígena o de preferir no serlo” (Briones, 2013: 13).

Los procesos de construcción de identidades están moldeados por una experiencia histórica y situada de desigualdades que supone la confrontación y/o la aceptación de construcciones sociales esencialistas. Aquí vale recordar la propuesta de Restrepo (2007) de considerar que la producción del pasado, la tradición y la memoria son componentes que subyacen a la formación de identidades. Por lo tanto, aunque son parcialmente producidas desde el presente –como efecto de las luchas políticas y discursivas sobre sus significados–, las identidades no son inventadas de manera caprichosa, sin anclaje en contextos y experiencias históricas.

En este sentido, las construcciones de categorías como “comunidad indígena” y “mujer indígena” deben comprenderse como productos de procesos históricos y no como conceptos definidos a priori e inmodificables. En estos procesos, se van imponiendo determinadas fórmulas para ser indígena, para ser comunidad indígena, para ser mujer indígena, y desde estas “condiciones” demandar derechos diferenciales.

No debemos negar el uso estratégico que los sujetos con los que trabajamos hacen del esencialismo étnico, sino que debemos analizarlo en función de relaciones particulares y procesos históricos específicos en donde lo local, lo nacional y lo global se encuentran permanentemente imbricados. Esto deviene central, en tanto consideramos que uno de los principales obstáculos en la implementación de políticas públicas vinculadas a pueblos indígenas se debe a la disputa constante entre lo “verdaderamente indígena” –según la normativa y el sentido común– y lo “verdaderamente indígena” –resultado de procesos históricos específicos sumamente complejos y contradictorios–. Por este motivo sostenemos la necesidad de desarmar y problematizar categorías fuertemente cristalizadas como “comunidad indígena” y “mujer indígena”.

Bibliografía

Aguayo, E. y Hinrichs, J. (2015). Curadoras de semillas: entre empoderamiento y esencialismo estratégico. *Revista Estudios Feministas*, 23 (2), 347-370.

- Alonzo, G., Gomiz, M., Sckmunck, R. y Díaz, R. (2015). Estrategias estatales en la colonialidad de género: efecto de normas e intervenciones del Estado en las relaciones de género. En *XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales*. UBA. Buenos Aires, Argentina.
- Assies, W. (2003). Territorialidad, Indianidad y Desarrollo: las cuentas pendientes. Tercera Semana de la Cooperación y de la Solidaridad Internacionales. América Latina. Tolosa.
- Barth, F. (Comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blackwell, M.; Hernández Castillo, R. A.; Herrera, et al. (2009). Cruces de frontera, identidades indígenas, género y justicia en las Américas, *Desacatos*, 21, 13-34.
- Boccaro, G. (2007). Etnogubernamentalidad: la formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungara*, 39(2), 185-207.
- Boccaro, G. (2010). Para una antropología del Estado Multicultural bajo la globalización neoliberal. Algunas reflexiones teóricas. En A. Escobar Ohmstede, F. I. Salmerón Castro; L. R. Valladares De la Cruz, Ma. G. Escamilla Hurtado (Coord.). *Reformas del Estado. Movimientos sociales y mundo rural en el siglo XX en América Latina* (39-63). México: UNAM.
- Briones, C. (2005). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. (2013). Formas de enraizarse en la mapu: procesos de formación de comunidad en Norpatagonia, Argentina. En VII Congreso Internacional CEISAL. Oporto, Portugal.
- Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan: Acerca del término Queer*. Barcelona: Paidós.
- Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. IWGIA.
- Clastres, P. (1996). *Sobre el etnocidio. Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, J. (1988). La identidad en Mashpee. En *The predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art* (277-346). Cambridge: Harvard University Press.
- Corrigan, P. y Sayer, D. (2007). El Gran Arco: la formación del Estado inglés como revolución cultural. En M. Lagos y Calla, P. (comp.). *Antropología del Estado: dominación y prácticas contestatarias en América Latina. Cuaderno de Futuro* 23 (39-116). La Paz: INDH/PNUD.
- De la Cadena, M. y Starn, O. (2011). *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* [en línea]. Lima: Institut français d'études andines.
- De la cruz, L. M. (1995). Comlaje'pi naleua, nuestra tierra: los sitios que contienen la tierra que da vida a los tobas de Sombrero Negro de la provincia de Formosa", *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, 6, 69-114.
- De la cruz, L. M. (2000) *Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda. Bases para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del Chaco argentino*. Documento preparado para Pan para el Mundo (Brot fur die Welt). Formosa.
- Delrío, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Buenos aires: UNQUI.
- Delrío, W.; Lenton, D.; Musante, M.; Nagy, M.; Papazián, A.; Pilar, P. (2010). Discussing the Indigenous Genocide in Argentina: Past, Present and Consequences of Argentinean State Policies toward Native Peoples. *Genocide Studies and Prevention*, 5, 138 - 159.
- Dumoulin, D. (2005). ¿Quién construye la aureola verde del indio global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana. *Foro Internacional* XLV 1, 35-64.
- Escolar, D. (2007). *Los Dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía estatal en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- García, A. y Valverde, S. (2007). Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, Neuquén, Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, 25, 111-132.
- Gómez, M. (2008). "Las mujeres en el monte: las formas de vinculación con el monte que practican las mujeres tobas (qom)", *Revista Colombiana de Antropología*, 44 (2), 373-408.
- Gómez, M. (2014). "Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas", *Publicar en Antropología*, 12(16), 59-81.
- Gómez, M. (2016). *Guerreras y Tímidas Doncellas del Pilcomayo. Las mujeres qom (tobas) del oeste de Formosa*. Buenos Aires: Biblos.
- Gómez, M. (2017). "La mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas en la antropología del Chaco argentino: una crítica", *Corpus. Archivos de la Alteridad Americana*, 7 (1) [en línea].
- Gómez, M. (2020). "Nosotras sin intermediarios": acciones colectivas de mujeres indígenas contra los extractivismos y en defensa de sus territorios", *Etnografías Contemporáneas* 6 (11), 190-218.
- Gordillo, G. y Hirsch, S. (2010). La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. En G. Gordillo y S. Hirsch (Comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (15-38). Buenos Aires: FLACSO-Icrj La Crujía.

- Gorosito Kramer, A. (2008). Convenios y leyes: La retórica políticamente correcta del Estado. *Cuadernos de Antropología Social*, 28, 51-65.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1992). "Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology*. 7(1), 6-23.
- Hale, C. (2002). Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34, 485-524.
- INAI [INSTITUTO NACIONAL DE ASUNTOS] INDÍGENAS. (2015). Tierras y Registro nacional de Comunidades Indígenas. Ministerio de Desarrollo Social, Presidencia de la Nación.
- INAI [INSTITUTO NACIONAL DE ASUNTOS INDÍGENAS]. (2009). Informe provisto por el INAI a la Honorable Cámara de Diputados de la Nación. Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas-Ejecución Ley 26.160.
- INDEC [INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSO]. 2004-2005. *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas, 2004-2005, Argentina*.
- Jackson, J. y Warren, K. (2005). Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*, 34, 549-573.
- Juliano, D. (1992). Estrategias de elaboración de la identidad. En C. Hidalgo y L. Tamagno (comp.), *Etnicidad e Identidad* (50-63). Buenos Aires: CEDAL.
- Kropff, L. (2005). Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas. En P. Dávalos (comp.), *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia* (103-131). Buenos Aires: CLACSO.
- Lazzari, A. (2017). "La reemergencia indígena en Argentina: coordenadas y horizontes", *Voces en el Fénix*, 72, 13-21.
- Lenton, D. (2010). La "cuestión de los indios" y el genocidio en tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política. En O. Bayer (Coord.), *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios* (29-49). Buenos Aires: Ediciones El Tugurio.
- Lenton, D. (2016). Tensiones y reflexividad en la aproximación antropológica a la política indigenista. *Estudios en Antropología Social*, 1(1), 6-12.
- Macleod, M. (2011). *Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas*. Guatemala: FLACSO.
- Mases, E. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Nahuelquir, F. (2014). Comunidad Mapuche-Tewelche "Valentín Sayhueque": reflexiones en torno a procesos de memoria y olvido. En E. Restrepo (coord.), *Stuart Hall desde el Sur: legados y apropiaciones* (203-216). Buenos Aires: CLACSO.
- Pacheco de Oliveira, J. (2010). ¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil. *Desacatos*, 33, 13-32.
- Pequeño, A. (2007). La autopresentación: estrategias para un nuevo feminismo en Ecuador. Ponencia presentada en el Latin American Studies Association, Montreal, Canadá.
- Radovich, J. C. (1992). Política Indígena y Movimientos Étnicos: el caso Mapuche. *Cuadernos de Antropología*, 4, 47-65.
- Ramírez, S. (2008). Derechos de los Pueblos indígenas: protección normativa, reconocimiento constitucional y decisiones judiciales. En R. Gargarella (coord.) *Teoría y Crítica del Derecho Constitucional* (921-940). Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- Ramos, A. (1992). "The Hyperreal Indian". Serie Antropología 135. Brasilia.
- Restrepo, E. (2004). Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder. En O. Barbary y F. Urrea (eds.). *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico* (227-244). Medellín: Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómicas de la Universidad del Valle / CIDSE / L'Institute de Recherche pour le Développement (antes ORSTOM) / IRD / Colciencias.
- Restrepo, E. (2007). Identidades. Planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *Jangna-Pana*, 5, 24-35.
- Scott J. C. (2009). *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Serbín, A. (1981). Las organizaciones indígenas en la Argentina. *América Indígena*, 16(3), 407-434.
- Stella, V. (2014). La familia Ñamco: una trayectoria de constitución de subjetividades mapuche-tehuelche en el escenario hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut, Argentina). En E. Restrepo (coord.), *Stuart Hall desde el Sur: legados y apropiaciones* (187-201). Buenos Aires: CLACSO.
- Spivak, G. (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, Taylor,

- Taylor, CH. (1993). *El multiculturalismo y la "política de reconocimiento"*. México: FCE.
- Tozzini, A. (2014). *"Pudiendo ser mapuche". Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo Provincia de Chubut*. San Carlos de Bariloche: IIDyPCa-Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio.
- Trentini, F. (2015). Pueblos indígenas y áreas protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2967>.
- Trentini, F. (2016). Procesos de construcción de la "diferencia cultural" en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi. *Revista de Estudios Sociales* N° 55 *Los conflictos socioambientales y ecología política en América Latina*. Universidad de Los Andes, Colombia, 32-44
- Trincherro, H. (2009). Pueblos originarios y políticas de reconocimiento en Argentina. *Papeles de Trabajo*, 18, 1-17.
- Trincherro, H. (2010). Los pueblos originarios en Argentina. Representaciones para una caracterización problemática. *Cultura y representaciones sociales*, 4 (8): 111-139.
- Ulloa, A. (2005). Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. En: D. Mato (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedades en tiempos de globalización* (89-109). Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Valdez, M. C. (2017). Aportes *mapuce* para pensar el género. *Corpus* [En línea], Vol. 7, No 1, Publicado el 30 junio 2017, consultado el 21 septiembre 2017. URL: <http://corpusarchivos.revues.org/1825>; DOI: 10.4000/corpusarchivos.1825.