

Argentina, pueblos indígenas y derechos humanos

Argentina, indigenous people and Human Rights

María Luisa Rubinelli

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy.

mrubinelli2004@yahoo.com.ar

Recibido: 08.05.20

Aceptado: 02.06.20

Resumen

En este trabajo se reseñan acuerdos, convenios, declaraciones, resoluciones nacionales e internacionales que reconocen derechos a los pueblos originarios del planeta. La gran cantidad de instrumentos legales, aunque positiva, encierra problemas relativos a su efectiva aplicación. Identificamos algunos de ellos, relacionándolos con situaciones de la historia concreta de estos pueblos, vinculadas a la práctica de lo que Franz Hinkelammert denomina «ética del mercado», que se traduce en desconocimiento efectivo de los derechos proclamados, por parte de gobiernos generalmente asociados al avance de intereses transnacionales. Asumimos el aporte de las luchas de los pueblos indígenas al pensamiento crítico latinoamericano, siempre en permanente y dinámica construcción.

Palabras clave: derechos humanos, pueblos indígenas, pensamiento crítico latinoamericano

Abstract

In this paper we outline agreements, conventions, declarations, national and international resolutions that recognize the rights of the original peoples of the planet. The large number of legal instruments, although positive, contains problems related to their effective application. We identify some of them, relating them to situations in the specific history of these peoples, linked to the practice of what Franz Hinkelammert calls "market ethics",

which translates into effective ignorance of the rights proclaimed, by governments generally associated with the advancement of transnational interests. We assume the contribution of the struggles of indigenous peoples to Latin American critical thought, always in permanent and dynamic construction.

Keywords: human rights, indigenous peoples, Latin American critical thinking

El presente trabajo es fruto de dos proyectos de investigación, *La subjetividad y su constitución en la tensión individualismo y colectividades «abigarradas» Entre sujeto nacional homogéneo y abirragamiento multicultural, en Jujuy (1880-1935)* (2016-2019) y *Concepciones y prácticas discriminatorias en Jujuy. El racismo* (2020- 2023), ambos categoría A, financiados por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Estudios Regionales de la Universidad Nacional de Jujuy, ejecutados por equipos de la Unidad de Investigación: Pensamiento latinoamericano, relaciones interétnicas e interculturales de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.

Durante el siglo XX se visibilizó la existencia de pueblos indígenas en todo el mundo. Lograron el reconocimiento de derechos mediante la aprobación de acuerdos internacionales como la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1965), que invoca como antecedente el Convenio sobre Poblaciones Indígenas y Tribales de 1957 de la Organización Internacional del Trabajo(OIT), y promueve el respeto universal de los derechos humanos y las libertades fundamentales sin distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión, condenando las prácticas de segregación y discriminación¹ prescribiendo la obligación de los Estados que ratificaron el Tratado, de asegurar el efectivo cumplimiento de los derechos políticos, civiles, económicos, sociales y culturales de todos sus ciudadanos. La OIT modificó el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1957 y lo sancionó como Ley n.º 24071 en 1992. En él se sostiene:«en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los Estados en que viven y... sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión». Recuerda «la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales». Establece que se considerará incluidos en los alcances del convenio «a los pueblos en países independientes, considerados indígenas

¹ Se entiende por "discriminación racial" toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública. (Parte I. Art.1)

por descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas», considerando criterio fundamental de aplicabilidad la existencia de una conciencia de identidad indígena o tribal (Parte I. art. 1). En consonancia con lo enunciado, establece la obligación por parte de los Estados, de reconocer y proteger los valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales de dichos pueblos; respetar la integridad de sus valores, prácticas e instituciones (Parte I, art. 5); promover la participación de estos pueblos en las decisiones sobre sus propias prioridades de desarrollo y en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y de desarrollo que les afecten; así como de proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan, en cooperación con los pueblos interesados (Parte I, art. 7); de tomar debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario, al aplicar la legislación (Parte I, art. 8).

El convenio, tal vez uno de los textos de tratados internacionales más completos, se exploya también acerca de cuestiones de fundamental importancia, como: posesión de las tierras tradicionalmente habitadas, aclarando que se debe tomar en cuenta el concepto de territorios, «lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan». También establece la necesidad de protección de los derechos a los recursos naturales existentes en sus tierras. Esto comprende el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos (Parte II, arts. 13, 14,15). Además son abordadas cuestiones relacionadas con: Contratación y Condiciones de Empleo (Parte III), Formación Profesional, Artesanía e Industrias Rurales (Parte IV), Seguridad Social y Salud (Parte V), Educación y Medios de Comunicación (Parte VI) y Contactos y Cooperación a través de las Fronteras (Parte VII), aspecto este último de gran importancia, dado que hay pueblos que se asientan en territorios que exceden las fronteras nacionales, como entre los pueblos andinos ocurre con los aimaras, que habitan en Perú, Bolivia y Chile, o los quechuas que se extienden por Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Argentina.

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco por sus siglas en inglés), en octubre de 2005 sanciona la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, que confiere fuerza de ley a su antecedente de noviembre de 2001. El texto de 2005 asume a la diversidad cultural, que se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades y en las expresiones culturales de los pueblos y sociedades que forman la humanidad, como un patrimonio común de la humanidad que debe valorarse y preservarse, en tanto crea un mundo que acrecienta las posibilidades y nutre las capacidades y los valores humanos, en un marco de democracia, tolerancia, justicia social y respeto mutuo entre los pueblos y las culturas. Sostiene el paradigma ético de la *diversidad en diálogo*.

Destaca la importancia de los sistemas de conocimiento de los pueblos autóctonos y su contribución positiva al desarrollo sostenible, así como la necesidad de garantizar su protección y promoción. Afirma que las actividades, los bienes y los servicios culturales no deben tratarse solo como dotados de un valor comercial, porque son -a la vez- de índole cultural. De este modo se diferencia de lo sostenido por los gobiernos de Estados Unidos, Australia y Japón, contrarios a lo que consideran una posición proteccionista, y partidarios de la vigencia del libre intercambio.

De entre los objetivos que se proponen en el documento, destacamos los siguientes: fomento del diálogo entre culturas a fin de garantizar intercambios culturales más amplios y equilibrados en el mundo en pro del respeto intercultural y una cultura de paz; fomento de la interculturalidad para el desarrollo de una interacción cultural que construya puentes entre los pueblos; promoción del respeto de la diversidad de las expresiones culturales; reafirmación de la importancia del vínculo existente entre cultura y desarrollo para todos los países; reconocimiento de la índole específica de las actividades y bienes y servicios culturales en tanto portadores de identidad, valores y significado (I. Art. 1). Proclama como principios rectores: el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales; la soberanía por parte de los Estados para la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales en sus respectivos territorios; la igual dignidad y respeto de todas las culturas; la solidaridad y cooperación internacionales; la complementariedad de los aspectos económicos y culturales del desarrollo; el desarrollo sostenible; el acceso equitativo de las culturas a los medios de expresión y difusión; la promoción de manera adecuada de una apertura a las demás culturas del mundo (I. Art.2).

Mattelart plantea la necesidad de compatibilizar lo declarado con las decisiones de otros ámbitos internacionales, tales como los que regulan el comercio de servicios audiovisuales y culturales (AGCS), las políticas de comunicaciones, y con la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI). Señala asimismo, como lo hacen otros analistas en relación con toda la legislación internacional revisada, que su debilidad radica en las dificultades de seguimiento de su aplicación, en la ausencia de sanciones por su incumplimiento, y en la debilidad de los mecanismos para la resolución de litigios (Mattelart, 2005, p. 32).

La Unión de Naciones Suramericanas (Unasur) nacida en Cusco en 2004, entonces integrada por Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guyana, Paraguay, Perú, Surinam, Uruguay y Venezuela declara que reconoce sus antecedentes en la acción de los patriotas de la independencia, así como en «la identidad, el rostro y la memoria de los líderes indígenas que —como Tupak Katari, Tupak Amaru y Apihuaiki Tumpa— hicieron de su rebelión un motivo de emancipación, libertad y dignidad de los pueblos oprimidos», siendo uno de sus objetivos «la promoción de la diversidad cultural y de las

expresiones de la memoria y de los conocimientos y saberes de los pueblos de la región, para el fortalecimiento de sus identidades»; enmarcada en el compromiso de «desarrollo de mecanismos concretos y efectivos para la superación de las asimetrías», y el logro de una integración equitativa. En la declaración de Unasur de octubre de 2008 en Cochabamba, los Estados asumieron la obligación de asegurar el efectivo cumplimiento no solo de los derechos políticos y civiles, sino también de los económicos, sociales y culturales, considerándolos indivisibles y bregando además por la desaparición de todo tipo de desigualdad, en especial la vinculada a posicionamientos racistas.

A pesar de todos los logros mencionados y otros, según la especificidad de cada país, y precisamente en relación con estos, Castro Lucic, desde Chile, llama «la atención sobre el rol preponderante que se está atribuyendo al crédito legislativo —leyes y constituciones— que amenaza con abstraernos de la persistencia de una institucionalidad con raíces coloniales que ha teñido todas las esferas de la sociedad en la que se articula el racismo y la discriminación con los intereses económicos...[Se precisan, además del] [...] reconocimiento legal, transformaciones estructurales en las relaciones de exclusión» (Castro-Lucic, 2004, pp.122 y 131). Entendemos que es esa una clave importante a no dejar pasar inadvertida en un análisis no solo realista sino también proyectivo de la situación concreta presente en la empiria de la vida cotidiana de los pueblos indígenas. Así como señalábamos al comienzo, y dada la visibilidad lograda por estos en relación con los derechos reconocidos a niveles internacional y nacional, nos parece importante preguntarnos las causas por las que ese protagonismo aparece visibilizado por momentos con fuerza, y a continuación repentinamente se sumerge en el olvido, desapareciendo esos pueblos nuevamente de escena, o siendo tildados reiteradamente con estereotipos estigmatizantes que parte de la sociedad entendía superados, pero que actúan como expresión del retorno a su exclusión social.

Alcira Bonilla—siguiendo a Elster y sus estudios sobre justicia transicional—, en relación con procesos de reparación pos gobiernos dictatoriales, como los transitados en Argentina luego de la última dictadura cívico-militar sostiene que en los casos de gobiernos predemocráticos de breve duración, el recuerdo de lo sufrido por las víctimas es más intenso, en tanto ocurre lo contrario en procesos de larga duración(Bonilla, 2014, p. 170).

Reflexionando sobre la situación de los pueblos indígenas que venimos planteando, la anterior afirmación nos lleva a pensar que, tratándose de procesos muy prolongados en el tiempo y aún inconclusos, la sociedad ha llegado a invisibilizarlos y neutralizarlos, naturalizando la discriminación y formas de exclusión que sobre ellos se ejercen. Mientras integrantes de esos pueblos se esfuerzan en reconstruir y transmitir su memoria histórica, sectores importantes de la sociedad que no se interesan, no logran escuchar sus voces, lo que no significa que los pueblos indígenas se limiten a ser víctimas pasivas.

La lucha contra la actual pandemia proporciona un ejemplo más de la invisibilización que se ejerce sobre sus identidades comunitarias. Las medidas preventivas adoptadas por el gobierno nacional, si bien necesarias, adecuadas y oportunas, están dirigidas a sectores especialmente urbanos de clase media, media alta, y trabajadores con empleos formales, pero se hacen de imposible cumplimiento para los sectores sociales más deprimidos que no disponen de condiciones habitacionales que posibiliten el aislamiento domiciliario y la no concurrencia a actividades que les permitan lograr el sustento diario de la familia.

En el caso de algunas comunidades indígenas, como las wichis del noreste de la provincia de Salta, el panorama se complica aún más, ya que no disponen de redes domiciliarias de agua potable. Acceden a ella, aunque no siempre, mediante un grifo comunitario y la recogen en recipientes de pvc de los que se usan para comercializar productos agrotóxicos con glifosato. Tampoco cuentan con viviendas adecuadas para albergar a toda la familia sin sufrir hacinamiento, ni pueden procurarse el sustento mediante la pesca, la caza y la recolección, por el aislamiento social dispuesto. Tanto en localidades del noroeste como del noreste del país, los casos de infectados de dengue crecen diariamente. La población que intenta no contraer el coronavirus convive con infectados de dengue. Además, entre los wichis se han producido últimamente varios fallecimientos de niños por desnutrición.

En la zona alto andina del noroeste, las comunidades enfrentan el problema de la expansión de las explotaciones mineras a cielo abierto, de las cuales son responsables y beneficiarias empresas transnacionales, que producen contaminación de aguas, agotamiento de las reservas y, por tanto, la imposibilidad de las poblaciones de continuar con sus actividades productivas tradicionales: cría de ganado y agricultura.

Si bien se entiende que estas comunidades estarían incluidas en la denominada población vulnerable, su concepción de vida es distintiva. Proponen y necesitan una comprensión de sus perspectivas comunitarias. No se las reconoce como portadoras de identidad indígena, con condiciones, concepciones y necesidades diferentes y en condiciones muy desfavorecidas, si bien las nuevas autoridades del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) han apoyado algunas de los reclamos de esas poblaciones, es preocupante que en el discurso de los funcionarios de instancias de la gestión estatal no se las mencione como tales, generalizándolas simplemente como parte de la población vulnerable, en la cual se diluirían. Y peor aún —si bien esto no parece remitir a la mayoría de los dirigentes políticos actualmente responsables de gestión— algunos integrantes del gobierno actual, así como miembros del partido opositor (y en estos casos lamentablemente debemos sospechar que no constituyen excepciones, dada su adhesión a modelos neoliberales) estigmatizan a las poblaciones indígenas en sus discursos, que no constituyen instancias puramente declarativas, sino que —en virtud de su performatividad— expresan y generan acciones.

Abonan así los esfuerzos por identificar a esas poblaciones peyorativamente como diferentes y con ello se pone en práctica «una lógica corporativa para la cual el otro es siempre insumo de la “propia” afirmación del sistema[...]. La lógica corporativa es altamente “higienista”, sanitarista»(Berisso, 2014, p.75). Entonces con

la pulcritud de lo propio, lo «nuestro»[que nos diferencia de][...] la *suciedad* del otro [justificamos] la[...]*«limpieza»*[...] [que convoca] al etnocidio[...]*a cualquier práctica de depuración llevada a cabo por la mismidad. [Pero] la suciedad del otro tiene mucho que ver con[...]*la explotación económica[...]*el otro es quien se ensucia[...]*La «suciedad del otro» se transfiere[...]*al colectivo de yo es que se desprecia» (Berisso, 2014, p.75).*

Otro tanto ocurre con la autoidentificación con lo civilizado y el progreso, lograda mediante la exclusión de ésta a los despreciados, que son convertidos en salvajes, apáticos, vagos.

Se actúa así conforme a lo que Franz Hinkelammert denomina ética de «la banda de ladrones»², aludiendo a la ética de mercado conforme a la que

se calcula el límite de lo aguantable en relación con el ser humano, hablando de los límites de la gobernabilidad[...]*hasta dónde puede llegar la exclusión [...]. Frente a la naturaleza externa se hacen cálculos parecidos[...]* Se hacen los cálculos, para poder ir, por un lado, hasta el límite y, por el otro par ano franquearlo[...]. [Este tipo de cálculo] como criterio de acción socava todos los valores[...]*Por eso, la orientación por el cálculo del límite de lo aguantable no puede reconocer derechos humanos del tipo de los[...]*inherentes a la vida humana(Hinkelammert,2001, pp. 23, 24)

En ese contexto se advierte que «las políticas de derechos humanos[...]*no alcanzan al conjunto social, dejan fuera [por ejemplo] [...]* las luchas de los pueblos originarios, inmigrantes de países limítrofes»(Liparelli, 2014, p. 96).En el caso de los primeros, transitan un camino que casi no presenta interrupciones a lo largo de la historia nacional, ya que históricamente es un sector acallado, respecto del que se ha naturalizado e invisibilizado el despojo de sus derechos, aun durante períodos en que gobiernos populares regían los

² “Los ladrones no deben matar a todo el mundo, para que puedan volver a robar, y aquellos que hacen la expropiación de la naturaleza, no deben destruirla definitivamente para que puedan seguir expropiándola” (Hinkelammert, 2001:23)

destinos nacionales. A estrategias comunitarias que responden a lógicas de inclusión, se oponen las de exclusión practicadas desde instituciones estatales, persistiendo la demanda de reconocimiento de dignidad y de pleno derecho de ciudadanía.

En Argentina se da, sin embargo, una situación que podría ser considerada paradójica si no respondiera al objetivo de mostrar para ocultar. En los últimos años, se fomentó la *visibilización* de la existencia de pueblos indígenas a través de la creación de dependencias oficiales de distintos rangos, según las provincias, que —en teoría—se ocuparían de preservar el ejercicio de los derechos de los integrantes de esos pueblos. Pero se ocultaron y silenciaron las complicidades entre gobiernos y poderosos consorcios trasnacionales con intereses de apropiación ilegal y explotación de recursos existentes en territorios indígenas. Instancias de gobierno favorecieron, mediante ardides legales y avances de hecho, el avasallamiento de normas, territorios, emprendimientos productivos y derechos indígenas. Ello fue y es facilitado por la cooptación con prebendas, de dirigentes dispuestos a la traición de sus comunidades, así como por las necesidades de subsistencia de sus miembros, en condiciones de notoria asimetría negativa respecto de sus contrincantes. Se fragmentaron comunidades, en que algunos de sus integrantes se beneficiaron con una situación económica que les ha permitido importante acumulación de riquezas, mientras otros trabajan en situaciones mucho menos ventajosas, o se ven privados de sustento por no poder desarrollar sus tradicionales actividades productivas porque las empresas mineras han desertificado el territorio, contaminado el agua y cambiado sus formas de vida. También el avance de distintos grupos religiosos favoreció el surgimiento o agravamiento de conflictos intracomunitarios.

Si bien la situación de los pueblos originarios es diferente en cada uno de los países de la región en relación con la cantidad de sus miembros, al mantenimiento o extinción de las lenguas propias, al estado de vigencia de sus modalidades organizacionales, a la relación con un territorio, al reconocimiento que les otorga la legislación existente en cada nación, y al acceso al ejercicio de la ciudadanía y el poder; la importancia que han logrado estos movimientos identitarios indígenas no puede ser desconocida, en tanto se los reconoce como constitutivo de las naciones, aceptándose —en teoría, en los textos legales—la existencia de sus derechos colectivos. Las demandas de la población indígena se refieren a su estatuto político (pueblos, naciones o nacionalidades), a la organización social (participación, leyes, costumbres e instituciones sociales indígenas), al desarrollo económico y social autónomo y al desarrollo lingüístico-cultural. Al presentarse como actores organizados, solidarios, *territorializados*, los pueblos indígenas ocupan una posición particular en múltiples problemáticas de dimensión política, ecológica, social y económica. Dentro de su concepción holística, estas dimensiones están íntimamente interconectadas (Sichra, 2006).³

³ La cantidad de indígenas en América Latina se estima en 50 millones de personas (que hablan entre 400 y 500 idiomas amerindios), lo que significa 10% de la población regional, distribuida de manera heterogénea entre los

Pero los datos surgidos de los informes de organismos internacionales (CEPAL, Unicef, ONU) muestran que la población indígena, en general, vive en condiciones de precariedad.

La minorización ejercida tanto sobre esa población como sobre otros sectores desfavorecidos de las sociedades latinoamericanas actúa como una de las modalidades de su invisibilización, lo que oculta la necesidad de desarrollar políticas tendientes a la superación de las desigualdades hoy vigentes.

En Argentina, el reconocimiento por parte del Estado de los movimientos de pueblos indígenas tiene menos antigüedad que en otras regiones de América. Argentina se asume como un país multicultural, pluriétnico y multilingüe al «reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos», según se expresa en la Constitución nacional (art. 75, Inc. 17. 1994),⁴ y en relación con ello se han promulgado leyes y resoluciones, como la Ley de Educación Nacional (Ley 26.206/06) (Argentina, 2006), y Acuerdos del Consejo Federal de Educación. La Resolución 107/99 (Argentina, 1999) del organismo propone la valoración positiva del diálogo entre sujetos culturalmente diferentes, entendiendo estas diferencias como construcciones sociohistóricas, y señalando la importancia que esos reconocimientos revisten en la práctica de la ciudadanía en un sistema democrático. Se constituyó en antecedente de la Resolución 119/10 del CFE (Argentina, 2010), actualmente vigente, en relación con la Modalidad de formación de docentes en Educación Intercultural Bilingüe establecida por la Ley de Educación vigente, que prevé mecanismos de participación de los pueblos indígenas en la planificación de la educación. Pero, aun cuando ello ocurriera, difícilmente sea acompañado por el tratamiento y reconocimiento de las asimetrías en los aspectos socio-político-económicos y del análisis de las características de los procesos históricos en que esas culturas y sus sujetos se han ido forjando.

Si bien destacar las herencias culturales indígenas y sus aportes (generalmente menos mencionados) es sumamente importante, es preciso no caer en su descontextualización, favoreciendo situaciones de mayor marginación, o de fragmentación de sentidos de culturas que, estando vivas, necesitan —en muchos casos— esforzarse en desarrollar procesos de recuperación de sus memorias, y de investigación y reconstrucción de sus historias. Desde visiones esencialistas, las herencias y creaciones de estos pueblos

países y al interior de los mismos. Los porcentajes varían entre menos del 1% de la población total en Brasil, entre el 1% y el 4% en Argentina, Venezuela y Colombia; del 5 a 20% en Honduras, Nicaragua, Chile y México, y el 40% o más en Bolivia, Perú, Ecuador y Guatemala (López y Küper ,1999)

⁴ La Constitución Nacional afirma en su Art 75. 17: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería Jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”.

podrían ser visualizadas —por la sociedad en general— como formas organizativas residuales de un pasado superado, bienes culturales exóticos que —incluso—serían provechosamente comercializados en el mercado. Esta concepción —al transformar en objeto al sujeto cultural y en mercancías a sus producciones—vacía a su cultura del contenido histórico - vivencial y simbólico con que cotidianamente se nutre. De esa manera empobrece, inmoviliza y estereotipa las pautas culturales.

En referencia a las discusiones suscitadas durante los años 2012-2013, en ocasión de la modificación del Código Civil y comercial argentino, Paola Rodríguez⁵ sostiene:

el proyecto de reforma puso de presente tres desafíos estructurales del diálogo intercultural: el carácter inconmensurable de las visiones occidental e indígena bajo la grilla del derecho privado; la coincidencia, en el espacio y el tiempo, de las políticas de la diversidad cultural y el proyecto económico neoliberal en su fase etnodesarrollista; y la conflictiva incorporación de las luchas indígenas en los ámbitos institucionales abiertos por la política pública neo-indigenista. Estos tres nudos, entre muchos otros, denotan la complejidad inherente a las políticas de la diversidad, los hiatos entre su promoción doctrinal y efectivización, y los límites que imponen a las luchas de los Pueblos originarios(Rodríguez, 2019, p.129)

La relación de los pueblos indígenas con sus territorios no puede ser subsumida en el derecho de propiedad individual, porque «exigen la incorporación de mecanismos legales adecuados que reflejen y respeten su identidad cultural» (CELS et al 2012: 3).

Tanto la Constitución Nacional, como los acuerdos internacionales suscritos por la Argentina obligan a consultar a los Pueblos Indígenas a través de sus instituciones representativas sobre aspectos que puedan afectar los intereses del conjunto de pueblos y culturas para que determinada norma resulte válida. Pero ese paso es generalmente obviado desde las instancias de gobierno, reemplazándola por información orientada a desestimar cualquier tipo de impacto ambiental negativo de autorizaciones de explotaciones ya concedidas.

Según la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) el deber de consulta debe aplicarse «desde las primeras etapas del plan de desarrollo o inversión y no

⁵ En adelante, en relación con los aspectos analizados y discutidos durante ese proceso, nos guiamos por el trabajo de Paola Rodríguez, que referenciamos aunque no lo citamos textualmente, ya que introducimos reflexiones de nuestra autoría.

únicamente cuando surja la necesidad de obtener la aprobación de una comunidad»(CELS et al 2012: 3), lo que implica la manifestación colectiva de los pueblos originarios a decidir acerca de la utilización, administración y conservación de los bienes y recursos naturales en territorio indígena, respetando valores, tiempos y características culturales de los pueblos indígenas.

En 1985 el Congreso argentino sancionó la Ley 23302 de política indígena, por la que se creó el INAI (Argentina, 1985). En la ley se propuso la regulación de la propiedad comunitaria y la personería jurídica comunitaria, al considerar a las comunidades indígenas como sujetos de derecho. Pero dentro de la cosmovisión indígena, el modo de poseer un territorio se vincula con la manera en que los miembros de una comunidad o un pueblo desarrollan una relación de pertenencia con el espacio necesario (incluidos el agua y los recursos naturales) para la conservación y transmisión de su cultura ancestral. El derecho de propiedad indígena no se agota en lo patrimonial o económico, lo que muestra una importante diferencia de la concepción de propiedad privada.

Por otra parte, si las personerías jurídicas son instrumentos importantes que permiten a las comunidades reclamar sus derechos ante las instancias estatales, al mismo tiempo constituyen mecanismos de intervención, control potencial disciplinamiento que amenazan la autonomía de esas comunidades. «El registro de personerías jurídicas es un dispositivo jurídico-burocrático privilegiado para ordenar la asignación de estos sujetos emergentes como partes del orden social» Según Karina Bidaseca y otros sin medidas efectivas de protección a la posesión y propiedad de las tierras «que tradicionalmente ocupan»(Bidaseca, y otros 2011, p.153) la indefensión jurídica de las comunidades se profundiza, ya que mientras el Estado se muestra impotente para evitarla invasión de tierras indígenas y la destrucción de sus recursos naturales, alienta a organismos multinacionales, empresas nacionales y extranjeras a la instalación de emprendimientos productivos de diversa índole en esas tierras, por lo cual es cómplice de las violaciones de derechos.

Si bien el Nuevo Código Civil y Comercial de la Nación incorporó los derechos de las comunidades indígenas en el artículo 18,⁶ la personería jurídica de las comunidades indígenas quedó enmarcada en el derecho privado.

Además, en el nuevo código se emplea la noción de comunidades, no la de pueblos, desconociendo sus cánones de organización política y territorial. Así los pueblos indígenas son considerados como cualquier organización civil, estando supeditados sus derechos al logro de la obtención de la personería otorgada por el Estado. El derecho de propiedad y

⁶ Art 18: «Derechos de las comunidades indígenas. Las comunidades indígenas reconocidas tienen derecho a la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan y de aquellas otras aptas y suficientes para el desarrollo humano según lo establezca la ley, de conformidad con lo dispuesto por el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional».

posesión que se les reconoce incluye las tierras que tradicionalmente ocupan, pero no los territorios, con lo cual quedaron excluidos recursos como el agua, el subsuelo y las posesiones y propiedades no rurales. En la región alto andina la vida de estos grupos, especialmente de los dedicados al pastoreo, requiere complejos circuitos de desplazamientos con sus animales durante el año entero, según la disponibilidad de agua y alimento para el ganado.

El recorrido [...] implica [no solo traslados sino] una construcción, significación y actualización de la memoria del grupo [...] La movilidad [...] se presenta como una puesta en relación de los espacios, [...] [y] de los momentos [...] de una temporalidad doméstica (Tomasi, 2014, p.281).

Los recorridos realizados anualmente se constituyen en mapa de la memoria de la historia e identidad grupales, que incluyen la construcción y consolidación periódica de relaciones con otros grupos.

Los *pastoreos* se presentan como un «hervidero» de *lugares* [...], como una suma de espacios cargados de alta significación para los grupos domésticos. [...] [Su] recorrido [...] implica una construcción, significación y actualización de la memoria del grupo a partir de estos espacios. La movilidad entre los *lugares* se presenta como una puesta en relación de espacios, pero también de momentos dentro de una temporalidad doméstica [...] [y] el fortalecimiento de los vínculos presentes y pasados (Tomasi, 2014, p.281).

Sin territorios, si ellos son divididos, interrumpiéndose su continuidad por la apropiación privada, que aplicará el cercado, este proceso de la cría de ganado, asociada al mantenimiento y la actualización de la memoria colectiva, que conforma identidades, se torna imposible, discontinuándose.

Estos pueblos —tal como lo sostiene, entre otros, Luis Villoro— «no pueden vivir sin una relación estrecha con su territorio, pues forma parte de su cultura y está ligado a sus creencias colectivas y a sus ritos» (1998, p. 106). El territorio no solo implica propiedad de las tierras, sino un ambiente en que es posible dar sentido a la existencia, en que «se está en casa», un domicilio existencial cargado de significaciones e interrelaciones.

Aspectos cosmovisionales de gran importancia en el pensamiento andino han sido traducidos, en general, de manera unilateral desde el poder del Estado. La concepción comunitaria de las tierras se tradujo como expresión de comunismo, la celebración de

rituales relativos a las formas de producción como muestra de desenfreno y vagancia, la idea de territorio fue asimilada a la de propiedad, la de la Madre Tierra a la de naturaleza y esta a la de recursos explotables, por lo que las tierras no explotadas según el criterio productivista liberal, fueron denominadas «desiertos», paradójicamente habitados por «salvajes».

Roig advierte que la significación del territorio desde la mirada de los pueblos indígenas de Abya Yala no está limitada por las fronteras políticas nacionales, y se extiende del Polo Norte al Sur, de modo que «la expresión *nuestra América* tiene en boca de un indígena una extensión total» (Roig, 2005, p.327), y —en el caso de algunos de esos pueblos— las fronteras nacionales han venido a fragmentar y separar a sus miembros, en tanto sus poblaciones han quedado localizadas en diferentes países (Roig, 2005, p.330).

El derecho privado rechaza lo que contradiga el sistema o los valores basados en la afirmación del individuo, la propiedad privada y la competencia, o sea, se sustenta en lo que Hinkelammert identifica como ética del mercado.

El proceso de reforma del código civil argentino, ha permitido sin embargo poner de manifiesto el nivel de organización y movilización alcanzado por los pueblos indígenas y su capacidad de realizar alianzas con otros sectores sociales, así como su determinación de no delegar la política indígena en otras manos.

Esta potencialidad debe ser objeto de reflexión por parte del pensamiento crítico latinoamericano en su empeño por el fortalecimiento de lo que Yamandú Acosta denomina la «fuerza normativa de lo utópico» basada en el principio de asegurar la reproducción de la vida humana real y concreta y de la naturaleza. Sepone «en evidencia lo posible en sentido estricto, es decir lo políticamente factible que resultaba invisibilizado por la renuncia a pensar lo imposible [...], que derivaba de la sustitución de lo posible por lo dado» (Acosta, 2005, p. 112).

La identidad y autovaloración de todo ser humano, constituyéndose desde sistemas de códigos de origen histórico- social, desde instituciones, sistemas y modalidades organizativas socioeconómicas y políticas, desde imaginarios sociales, discursos, valores, prácticas y actitudes cotidianas, y dando expresión a una necesidad de autoafirmación, está estrechamente vinculada a la posibilidad de emergencia de sus reclamos de reconocimiento de la legitimidad de sus concepciones y de la vigencia de sus derechos.

Las irrupciones discontinuas de las voces de estos sujetos forman parte —sin embargo— de la continuidad de la lucha de los pueblos latinoamericanos por su propia dignidad, lo que Roig expresa con la categoría de «dialéctica discontinua» (1994, p.119), cuya fuerza radica en la búsqueda de alternativas liberadoras.

Esa emergencia de sujetos que exigen su reconocimiento visibiliza, a través de los conflictos, la injusticia e irracionalidad de los criterios que sustentan el orden social y político, naturalizando la desigualdad.

Siguiendo en la perspectiva en que deseamos enmarcar estas consideraciones, suscribimos la propuesta de Ricardo Salas Astraín en el compromiso con el pensamiento crítico latinoamericano,⁷ como proyección de un pensamiento utópico concreto que deberá considerar los aportes de «los diferentes sujetos que reflexionan y cuestionan la realidad social y cultural latinoamericana, por ejemplo, los líderes indígenas y los movimientos obreros y campesinos» (2012, p. 271), lo que Boaventura de Sousa Santos (2009) incluye en su «ecología de saberes» y en la práctica de una hermenéutica diatópica que recupere y colabore a la traducción intercultural de conocimientos construidos por las diferentes culturas y los movimientos sociales en sus luchas por el reconocimiento de su dignidad. Con ello el universo de conocimientos disponibles para avanzar en la construcción de esas utopías por las que —entre otros, pero con significativo y decisivo esfuerzo— luchan desde hace siglos los pueblos indígenas, se historiza, amplía y profundiza notablemente.

Referencias bibliográficas

- ACOSTA, Y. (2005). *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- ARGENTINA (1985). Ley n.º 23.302. Ley sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes. Objetivos. Comunidades Indígenas. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Adjudicación de Tierras. Planes de Educación, Salud y Vivienda. Recuperado de <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/20000-24999/23790/texact.htm>.
- (1999). Ministerio de Cultura y Educación. Consejo Federal de Educación. Secretaría General. Resolución n.º 107/99 C.F.C. y E. Recuperado de <https://cfe.educacion.gob.ar/resoluciones/res99/107-99.pdf>.
- (2006). Ley n.º 26.206. Ley de Educación Nacional. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley-de-educ-nac-58ac89392ea4c.pdf>.
- (2010). Consejo Federal de Educación Resolución CFE n.º 119/10. Recuperado de http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/normas/RCFE_119-10.pdf.
- BERISSO, D.C. (2014). La discriminación entre la diversidad y la alteridad. En BONILLA, A. (Coord.). *Racismo, genocidios, memorias y justicia*. Buenos Aires: Ed. Patria Grande.

⁷ Torres Rivas entiende al pensamiento crítico como “los momentos de la conciencia social latinoamericana que respaldan una voluntad del cambio social, que estimulan la crítica radical del orden capitalista abriendo posibilidades para una superación de las relaciones de explotación y subalternidad existentes” (Torres-Rivas cit en Salas Astraín, 2012: 271)

- BIDASECA, K.Y otros(2011). Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias. EnK. BIDASECA (Coord.).*Signos de la identidad. Emergencias identitarias en el límite del tiempo histórico*. Buenos Aires: SB.
- BONILLA, A.(2014). Reflexiones teóricas sobre la justicia transicional» en Ob. Cit.
- CASTRO-LUCIC, M.(2004). La cuestión intercultural: de la exclusión a la regulación. En M. CASTRO-LUCIC(Ed.). *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*. Santiago de Chile. Universidad de Chile.
- DE SOUSA SANTOS, B.(2009). *Una epistemología del sur*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores-Clacso.
- HINKELAMMERT, F. (2001). Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo. *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*,2,(2).
- LIPARELLI, M. S. (2014). Historia, duelo y narración: la memoria como un paso obligado n la reflexión histórica» en BonillaOb. Cit.
- LÓPEZ, L. Y KÜPER, W.(1999) Revista Iberoamericana de Educación Número 20 Mayo - Agosto 1999 «La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas»<https://rieoei.org/historico/documentos/rie20a02.htm>. Última consulta: 21/4/2020.
- MATTELART, A.(2005, octubre). Batalla sobre la diversidad cultural. *Le Monde Diplomatique*, vii, (76). Recuperado de <https://www.eldiplo.org/076-renovacion-de-un-congreso-ausente/batalla-sobre-la-diversidad-cultural/>.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU) (1965).*Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial*. Resolución 2106 A, del 21/12/1965 [en línea]. Recuperado de <https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx>.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIAS Y LA CULTURA (UNESCO) (2005). *Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*. [en línea]. Recuperado de https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000142919_spa.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT) (1957). *C107. Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales, 1957 (núm. 107)* [en línea]. Recuperado de https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107
- RODRÍGUEZ, P. (2019). Derechos indígenas en Argentina. Notas a propósito de la reforma del código civil y comercial. En RUBINELLI, M.L. (Coord.) *Ciudadanías en construcción*. S.S. de Jujuy: Ediunju.
- ROIG, A. A.(1994).*El pensamiento latinoamericano y su aventura*.T I y II. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- (2005). *Mendoza en sus letras y sus ideas*. 2ª ed. Mendoza: Ed. Culturales de Mendoza.

SALAS ASTRAÍN, R. (2012). Elementos para una teoría latinoamericana del pensamiento crítico. En X. INSAUSTIY J. VERGARA(Eds.). *Diálogos de pensamiento crítico*. Santiago de Chile:Kutxa-RIPC-Universidad de Chile-Universidad del País Vasco.

SICHRA,I. (2006). *La educación intercultural bilingüe extendiendo sus fronteras*. Buenos Aires: Ministerio de Educación.

TOMASI, J. (2014). De los *pastoreos* a la *casa*. Espacialidades y arquitecturas domésticas entre los pastores altoandinos (Susques, provincia de Jujuy). En A. BENEDETTI y J. TOMASI (Comps.).*Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina*. T. II. BuenosAires: Facultad de Filosofía y Letras,UBA.

VALKO, MARCELO.2008. Los indios invisibles del Malón de la Paz.Bs.As. Ed. Madres de Plaza de Mayo.

VILLORO, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. Ciudad de México:Paidós.