

«Mapuche se es también en la waria (ciudad)». Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina¹

Andrea P. SZULC

Universidad de Buenos Aires. Argentina
Consejo Nal. Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
andreasz@uolsinectis.com.ar

RESUMEN

El campo y la ciudad no constituyen meramente espacios físicos con determinadas características distintivas, sino a su vez espacios simbólicos histórica y hegemónicamente construidos como opuestos.

En Argentina, dicho esquema ha dejado su impronta en los discursos y políticas estatales, tanto nacionales como provinciales, respecto de los pueblos indígenas². Desde una perspectiva esencialista de las pertenencias e identidades, se ha instaurado la vida rural como condición necesaria del «auténtico» indígena. No en vano, el primer y único Censo Indígena Nacional se implementó visitando sólo comunidades rurales en determinadas provincias del país.

Aún gozando de fuerte consenso, tal reducción forma parte de procesos de construcción de hegemonía, entendida como un cuerpo de prácticas y significados continuamente renovado, recreado, defendido, resistido, desafiado y modificado.

El presente trabajo se centra entonces en las disputas en torno a la relación entre lo rural, lo urbano y lo indígena en el contexto argentino. Partiendo del proceso de incorporación/ subordinación de los pueblos indígenas al Estado nacional, explora diversas producciones recientes de sujetos y agencias del pueblo mapuche que cuestionan, reformulan y/ o subvierten las representaciones instituidas.

Palabras clave: Rural, urbano, pueblos indígenas, hegemonía, agencia.

An anthropological approach to the complex relationship between the rural, the urban and the indigenous peoples in Argentina

ABSTRACT

The country and the city are not just physical but also symbolic spaces historically constructed as a pair of opposites.

This hegemonic view has had a deep influence on Argentina's national and provincial discourses and public policies concerning indigenous peoples. From an essentialist perspective, rural life has been established as a necessary condition for indigenous "authenticity", as attested by the first and only National Indigenous Census —carried out in 1962— which took into account only rural communities located at certain provinces.

This paper presents thus an anthropological approach to the complex relationship between the rural, the urban and the indigenous peoples in Argentina. After presenting an analytical description of the process of incorporation and subordination of the indigenous peoples to Argentina's nation-state, I inquire into recent practices produced by mapuche individuals and organizations which call into question, redefine or reverse the institutionalized viewpoint.

Key words: Rural, urban, indigenous peoples, hegemony, agency.

SUMARIO: El esquema rural-urbano. «¿Todavía quedan indios?». «Mapuche se es también en la waria». A modo de cierre. Bibliografía.

¹ Una primera aproximación al problema aquí desarrollado fue presentada en las II Jornadas Espacio, Memoria e Identidad, realizadas en la Universidad Nacional de Rosario en noviembre de 2002.

² Ver situación actual de la población indígena en Argentina en mapa anexo.

EL ESQUEMA RURAL-URBANO

«Campo» y «Ciudad» aparecen en el sentido común como entidades claramente delimitadas, referidas a formas de asentamiento humano contrapuestas y excluyentes. A su vez, se asocian a ellas sentidos y sentimientos intensos. En ocasiones, los centros urbanos se nos presentan como el ámbito del dinamismo, el progreso y la modernidad; mientras que el ámbito rural se distinguiría por su estancamiento, atraso, limitaciones materiales e intelectuales. O bien, la valoración se invierte, mostrándonos una ciudad sumergida en el individualismo, la corrupción y el ruido, y por otro lado el ámbito rural como depositario de la paz, la solidaridad y la inocencia perdidas.

Más allá de la coexistencia o alternancia de dichas connotaciones positivas y negativas, se destaca la persistencia de esta dicotomía que, reformulada y discutida, se mantiene vigente. Esto es particularmente claro en las discusiones acerca del modo adecuado de desarrollo rural, entre la óptica liberal y otras concepciones que promueven la singularidad de las poblaciones. Como bien advierten Manuel González Fernández y Luis A. Camarero Rioja, «unos proponen la disolución de las diferencias —económicas, sociales y culturales— y los otros el mantenimiento de los hechos diferenciales. Pero ambas perspectivas beben de las mismas fuentes al considerar a la comunidad rural como un organismo cerrado» (1999:56).

Lo rural y lo urbano constituyen modelos que —como toda clasificación— suponen una reducción de la compleja realidad sobre la que se aplican. Tal esquema de ningún modo agota las variadas formas en que históricamente se ha organizado espacialmente la humanidad. Es decir, se trata de realidades históricas cambiantes, tanto en sí mismas como en sus interrelaciones. Del mismo modo, las ideas e imágenes en torno a estos modos de asentamiento varían históricamente.

No obstante, la dicotomía rural-urbano se encuentra profundamente arraigada en el sentido común, el cual «conduce a tratar las actividades o preferencias propias de determinados individuos o determinados grupos de una sociedad determinada en un momento determinado como propiedades sustanciales, inscritas de una vez y para siempre en un especie de esencia biológica (...) o cultural (...)» (Bourdieu 1997:15). Así, par-

tiendo de la concepción gramsciana acerca de «lo hegemónico» (Gramsci 1970), debemos tener en cuenta que el sentido común —al ser considerado una construcción histórica— constituye un ámbito heterogéneo, en el cual conviven y compiten aspectos contradictorios, existiendo intersticios de diversidad, conflicto y cambio tanto en las prácticas como en las representaciones sociales.

El análisis crítico de este tipo de nociones —esquemas de visión y división del mundo social tan naturalizados que aparecen como evidentes— requiere asimismo la consideración de los procesos históricos en que se enmarcan.

En ese sentido, el contraste entre campo y ciudad —siguiendo a R. Williams (2001)— se remonta a la época clásica, cristalizándose en el apogeo de Roma; momento en que surgió la imagen de la ciudad como un «organismo independiente».

Este autor, partiendo de una contextualización histórica de la producción literaria inglesa, analiza los cambios operados en torno a la dicotomía campo—ciudad a lo largo del proceso de expansión del capitalismo, en el cual desempeñó un rol significativo. La oposición entre la «inocencia rural» y la mundana vida urbana se logró «con el mero recurso de suprimir el trabajo campestre y las relaciones de poder a través de las cuales se organiza ese trabajo (...)». (Williams 2001:75) A partir de la introducción de «un observador ocioso que puede permitirse una distancia en relación con la naturaleza» (Sarlo 2001:19), la literatura transformó el campo en paisaje.

De este modo, la ficción campo—ciudad fue útil durante el desarrollo del capitalismo, pues al promover este tipo de comparaciones superficiales se puso un velo sobre las auténticas relaciones sociales al interior y entre estos ámbitos.

Pues esta dicotomía señala términos no sólo opuestos sino desiguales. Se trata entonces de una dicotomía jerarquizada. En ese sentido, la población rural y sus estilos de vida han funcionado como referente a partir del cual criticar o celebrar el contexto urbano de enunciación. Frecuentemente, dichos pobladores —al igual que en su momento los *primitivos*— han sido concebidos como seres pasivos, meros espectadores de una realidad inmutable que se les impone, portadores de *tradiciones* que no pueden modificar.

Esta caracterización del «otro» —que supone una negación de su agencia social— pone

en evidencia que al igual que otros pares de opuestos cuyo sentido se presenta como transparente e inmutable —como por ej. masculino-femenino— el esquema rural-urbano no debe ser reducido a la dimensión simbólica, pues forma parte de procesos de construcción de hegemonía de los cuales es preciso dar cuenta. Pues la hegemonía, siguiendo a R. Williams (1997), es un proceso históricamente cambiante en el cual de modo conflictivo y siempre precario se van consagrando determinados significados y valores que «en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente» (Ibíd.:131). Campo y ciudad no son meras abstracciones, reflejos superestructurales, sino que participan de disputas en las cuales se construyen, legitiman, discuten y rechazan prácticas, políticas e identidades sociales.

Diversos autores han cuestionado la definición esencialista de lo rural, como es el caso de M. Mormont(1996), al afirmar que se trata simplemente de una categoría social, con lo cual progresivamente se analiza lo rural en términos de espacio social, construido mediante la tensa interacción de diferentes actores sociales.

Esta perspectiva nos permite dar cuenta de las relaciones de poder que operan en el ámbito de las representaciones sociales, a fin de romper con enfoques mecanicistas que plantean la imposición en bloque de una cosmovisión *prefabricada*, cerrada y coherente, por parte de una clase dominante.

«¿TODAVÍA QUEDAN INDIOS?»

La dicotomía rural-urbano adquiere particular relevancia en el contexto aquí analizado por haber operado como matriz simbólica en el proceso de construcción de la Argentina. La identidad colectiva impulsada por el Estado-Nación (Abrams 1988, Alonso 1994) es resultado de procesos de comunalización (Brow 1990), siendo su especificidad el imaginarse como comunidad inherentemente limitada y soberana (Anderson 1993).

A diferencia de la etnicidad, la nación plantea un proyecto de orden general (Alonso 1994). Nación y aboriginalidad —entendida como proceso y marco de alterización de poblaciones cuya etnicidad queda mayormente ligada a su autó-

tona (Beckett 1998)— han ido construyéndose relacionalmente por medio de complejos procesos en los cuales junto con la nación argentina se fueron recortando distintos tipos de «otros internos», grupos excluidos de los atributos definidos como nacionales (Briones 1995). Tal sería el caso de los pueblos indígenas, quienes —una vez neutralizados militarmente— quedan incorporados como «potenciales ciudadanos, aunque sin pleno acceso a los derechos de los cuales goza al resto de la población» (Briones y Carrasco 1996).

A continuación se analiza entonces la vinculación entre el esquema rural-urbano y las conceptualizaciones de «lo indígena» que —si bien han ido cambiando a lo largo del proceso histórico de conformación de las relaciones entre pueblos indígenas y Estado-Nación— permiten observar algunas líneas de continuidad en la «economía política de la diversidad» (Briones 1998a) que fue delineando los contornos de la «argentinidad».

Durante la primera mitad del siglo XIX, el Estado argentino fue estableciendo líneas de fortines a modo de avance sobre las regiones de Chaco y Pampa-Patagonia, aún consideradas como territorio indígena. Está táctica supuso incursiones punitivas, a la vez que frecuentes intercambios comerciales con las poblaciones nativas.

Al momento de la Revolución de Mayo —hecho que marca el inicio de la conformación de la nación Argentina en 1810— sus líderes, imbuidos en la doctrina de la ilustración europea, postulaban como posible la plena incorporación de los indígenas a la emergente nación, en igualdad de derechos respecto de los otros ciudadanos. Sin embargo, ello se limitaba al nivel retórico, pues ya en este periodo fundacional se advierte la «tendencia a construir una «tradición» local usando ambiguamente lo indígena como epítome de un pasado tan glorioso como distante» (Briones 1998b:13); concepción que dejará su impronta en el tratamiento de la cuestión indígena en la Argentina hasta el presente.

La consideración de los indígenas como potenciales iguales fue en las décadas siguientes reemplazada por el proyecto de incorporarlos como colectivo subordinado (Briones y Carrasco 1996), intención que es claramente explicitada en la Constitución de la Nación Argentina, de 1853, que fa-

culta al Congreso de la Nación³ en su artículo 67 inciso 15 a «proveer a la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo».

Bajo esta nueva perspectiva, va cobrando fuerza la polaridad «civilización-barbarie» como clave de lectura de la sociedad. Resulta interesante abordar los vínculos entre dicha dicotomía —que atraviesa diversas tradiciones políticas argentinas— y el contraste entre lo rural y lo urbano analizado en el apartado precedente, pues a él se remite etimológicamente el término «civilización».

Por otro lado, la polaridad se vincula con el tema indígena desde sus orígenes. Como señala Svampa (1994), el novelista norteamericano Fenimore Cooper⁴ la difundió en la primera mitad del siglo XIX en referencia a la oposición entre la vida urbana —«el espíritu de la América sajona conquistadora»— y la vida «salvaje» de los «indios» (Ibíd.:32).

Retomada y reinterpretada por Domingo Faustino Sarmiento⁵ (1811-1888) en su clásico *Facundo* (1845)⁶, la imagen diádica adquirió un lugar central en la explicación de las tensiones que por entonces atravesaba la Argentina, concebidas como una «guerra» entre la «ideología urbana» y la «ideología rural», irreductibles e irreconciliables. (Ibíd.:34)

En la perspectiva de Sarmiento, el indígena constituía la expresión «pura» de la «barbarie» - y de su oposición excluyente respecto de la civilización— mientras que el gaucho representaría una segunda lógica presente en la obra, que postula más bien diferencias de grado, y por lo tanto la posible conjunción entre «civilización y barbarie» (Ibíd.:48).

Esta concepción de los pueblos indígenas como un «otro absoluto» —incapaz de incorporarse a la «civilización»— se nutrió asimismo de planteamientos evolucionistas que, pretendiendo rigurosidad científica fundada en la «biología», presentaron estas diferencias en términos de «raza», es decir las racializaron, transformándolas en insalvables.

La representación de la distancia entre unos y otros en términos de «esencias» más que de gra-

do, junto con la negación de la presencia indígena mediante la aplicación de la categoría «desierto» a sus territorios, operó como aval de la proyectada ocupación militar.

Hacia fines del siglo XIX, al madurar las condiciones para la eliminación de las «fronteras interiores», se extendieron las matanzas y deportaciones de los grupos «rebeldes». Finalmente, el Estado nacional conquistó militarmente los territorios indígenas de Pampa— Patagonia, mientras paralelamente comenzaba la ocupación del Chaco.

Siendo uno de los ejes de todo nacionalismo la transformación del espacio en territorio -marco espacial unificado y compartido por todos los miembros de la nación (Alonso 1994), estos dos frentes colonizadores compartían como finalidad la ocupación efectiva de las fronteras nominales con los países limítrofes, la expansión e integración del espacio económico y la eliminación de la «amenaza india» que supuestamente impedía la configuración nacional en términos de un Estado moderno (Bartolomé 1985). No obstante, diferían los móviles económicos específicos que los impulsaban. Mientras el avance sobre la Patagonia perseguía el control de las tierras indígenas para integrarlas a la producción ganadera, en el Nordeste el objetivo era la mano de obra indígena a ser explotada en actividades extractivas. Tal divergencia introdujo una temprana distinción al interior del colectivo genérico «indígenas». A las poblaciones de la región sur —cuyas tierras, una vez exterminados, se readjudicarían a «inmigrantes más laboriosos»— se les imputó un alto grado de peligrosidad, caracterizándolos como «salvajes» y «violentos». Por su parte, los grupos indígenas del norte fueron vistos —al menos en ese momento— como pacíficos y dóciles, potencialmente domesticables como mano de obra.

A diferencia de lo ocurrido en otros países latinoamericanos —como por ejemplo México, donde se impulsó una autodefinición como nación «mestiza»— el Estado-Nación argentino se construyó desde los sectores hegemónicos como homogéneamente «blanco»; de ahí el dicho popular

³ Poder legislativo bicameral.

⁴ Autor, entre otras obras, de *El último de los mohicanos* (1826).

⁵ Escritor y político argentino que se desempeñó como Presidente de la Nación entre 1868 y 1874.

⁶ Biografía del caudillo Juan Facundo Quiroga (1793-1835) que devino relato fundacional de la nación argentina.

que sostiene que mientras los peruanos descendían de los incas y los mexicanos de los aztecas, «los argentinos descendemos de los barcos».

La exclusión de los pueblos indígenas de la «identidad nacional» implicó relegar su existencia a un tiempo pasado remoto, previo a la conformación del Estado-Nación⁷. Fueron concebidos como «rémoras» que dificultaban el progreso, vestigios de una sociedad que se pretendía transformar. Dicha concepción incidió en el carácter que adquirieron las «reservaciones» en nuestro país, como modo de radicación transitorio, previo a la indefectible extinción de estos pueblos, o su eventual asimilación al colectivo nacional y a la «vida civilizada». La política de fijar territorialmente a estas poblaciones se vincula no sólo a la necesidad estatal de asegurar su control, sino también al énfasis otorgado por los modelos nacionalistas al sedentarismo; por considerar el desplazamiento territorial como patológico (Alonso 1994:395) posteriormente.

Dentro de este modelo, los indígenas han tenido un bajo nivel de visibilidad, siendo más bien «una presencia fantasmagórica y prescindible, siempre destinada a desaparecer y siempre anacrónica por no hacerlo del todo». (Briones 1998b: 11).

Esta circunscripción de lo indígena al pasado —vinculada a un pensamiento evolucionista unilineal—, se articula con su reducción al ámbito rural, el cual para el sentido común representa en sí mismo un tiempo pretérito. Así, desde una perspectiva esencialista de las pertenencias e identidades, la ruralidad fue instituida como condición necesaria del «auténtico» indígena, junto con la convicción aún vigente de que «sus días estaban contados».

Se podría decir que la perspectiva desarrollista —que cobra consenso a mediados del siglo

XX— no hizo más que reformular viejas dicotomías, estableciendo una correspondencia entre los términos de las oposiciones rural-urbano y «moderno-atrasado» respectivamente, quedando el sector indígena ligado a éste último polo del binomio, de forma tal que «la situación de pobreza y estancamiento en que se encuentran se atribuiría a sus «características culturales», convirtiéndose de este modo en los únicos responsables de su situación». (Radovich y Balazote 1992:13).

Este uso del concepto de cultura se remonta a los procesos de expansión y colonización, en los cuales desempeñó un importante rol al promover la creación de entidades fijas sobre las cuales intervenir (Wright 1998).

Las relaciones entre Pueblos Indígenas y Estado-Nación establecidas en el correr del siglo XX exhiben la impronta inicial de homogeneidad cultural que el Estado-Nación quiso imprimir en su población, mediante tácticas formales e informales de invisibilización del sector indígena. Un buen ejemplo de ello sería el denominado «etnocidio estadístico-censal», referido a la ausencia de información estadística oficial sobre la población indígena del país.

El Censo Indígena Nacional iniciado en 1965 —incompleto debido al golpe de Estado militar ocurrido en 1966— ha sido el único relevamiento encarado por el Estado nacional para conocer la cantidad y las condiciones de vida de la población indígena del país⁸. Su diseño definió a priori como indígenas únicamente a aquellos asentados en comunidades —por supuesto rurales— ubicadas en determinadas provincias; siendo entonces una manifestación más de la reducción de lo indígena a lo rural.

⁷ Esta reducción del tema indígena a un tiempo pasado indeterminado se ve claramente en la secuencia de contenidos de ciencias sociales utilizada en la educación primaria argentina, donde subyace hasta el día de hoy el enfoque evolucionista decimonónico. El tratamiento del tema indígena consiste muchas veces en una suerte de inventario de modos de vida sin más contextualización histórica que «antes de Colón». Posteriormente se despliega la «historia nacional» a modo de relato de las hazañas de sucesivos héroes nacionales, sin que vuelva a aparecer mención alguna al sector indígena de la población.

⁸ Considero que esto es así aún cuando en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001 se haya incluido la variable indígena. Pues, si bien el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) adoptó en esta instancia el criterio de auto-reconocimiento pautado en la ley Nacional N.º 24.956 sancionada en 1997, incluyó la pregunta en la sección destinada al hogar en su conjunto, con lo cual el resultado sería el número de hogares con al menos un componente indígena (FERNÁNDEZ BRAVO et. al. 2000). Por otro lado, debido a la ausencia de la correspondiente campaña de difusión, imprescindible para que en este país —donde ser indígena ha sido y es un estigma— alguien se reconozca como tal, numerosas organizaciones indígenas quitaron apoyo al relevamiento, y muchas familias se negaron a responder al censista. El conflicto dio lugar a la suspensión de la Encuesta Complementaria, la cual se iba a realizar en el 2002 entre quienes hubieran respondido afirmativamente con el fin de indagar las condiciones de vida de la población indígena, y cuya efectiva realización continúa siendo incierta, a pesar de las tareas preliminares desarrolladas durante el año 2003. Por lo cual, aún no se cuenta con información oficial respecto de este sector.

La ausencia de cifras oficiales sobre el número de habitantes indígenas del país se enmarca en la inexistencia en la Argentina de una política indigenista articulada: «la nota más distintiva de la política estatal ha sido la falta de programas de acción explícitamente dirigidos a los indígenas como sector diferenciado dentro del conjunto social mediante una política indigenista global y sostenida, carencia que se convierte así en su verdadera política». (Briones 1998b:11).

Más allá de las particularidades de cada período histórico y de este carácter discontinuo y asistemático de las políticas indigenistas del Estado nacional, se observa en todas ellas una concepción paternalista y asistencialista que presenta a los indígenas como sujetos incapaces sobre los cuales ejercer una función tutelar. En este marco, no debería sorprendernos el que los indígenas hayan sido considerados por la ley civil argentina como «menores» —independientemente de su edad— hasta mediados del siglo XX. (Lenton 1992).

Si bien durante la última dictadura militar (1976-1983) el Estado realizó inversiones de envergadura para la construcción de obras públicas en espacios ocupados por población indígena, ello formó parte de una estrategia de fortalecimiento y protección de las zonas de «frontera», la cual —al igual que en el siglo XIX— era concebida como un «desierto» a incorporar al espacio nacional, como «*el olvidado marco geográfico donde muchas veces los argentinos no supimos o no quisimos llegar (...) Inmensos espacios vacíos, miles de kilómetros cuadrados que esperan aún la mano del labriego o el trepidar de las máquinas que arranquen a las montañas la riqueza de sus entrañas pródigas*» (Gendarmería Nacional, s/d).

Con la apertura democrática, a partir de la década de los 80, se han ido introduciendo una se-

rie de cambios en los campos de disputa —fundamentalmente en el ámbito jurídico⁹— en que Estado y Pueblos Indígenas confrontan y resignifican categorías hegemónicamente establecidas de diferencia cultural, de representatividad política y de ciudadanía (Briones 2000). La legislación ha ido reconociendo a las comunidades indígenas como sujetos de derecho¹⁰, confiriéndoles —al menos formalmente— ciertos derechos colectivos en cuanto a entrega de tierras, reconocimiento de personería jurídica a las comunidades y políticas de educación, salud y asistencia social

El reconocimiento introducido por las leyes nacionales u provinciales en materia indígena durante la década de los 80 —profundizado por las reformas constitucionales nacional y provinciales de los '90¹¹ ha tenido más efecto retórico que práctico en lo que hace al mejoramiento de la calidad de vida del sector indígena¹². A su vez, la legislación producida en nuestro país¹³ —incluso la nueva Constitución Nacional— no se aparta de la histórica reducción de lo indígena a la esfera comunitaria; mediante la cual, reconociendo la presencia, personería jurídica y derechos de las «comunidades», se les niega el carácter de «pueblos», es decir la legitimidad de una articulación político-cultural supra-comunitaria.

Por un lado, tal reducción nos remite nuevamente a la polarización entre campo y ciudad, pues la esfera comunitaria se concibe como netamente rural. Tal consideración ahistórica de lo rural, como puro y estático, recuerda la primera Égloga de Virgilio, en la cual la incursión de la historia representa una amenaza para el paisaje pastoral ideal, el mito rural (Marx 1974). Por ello, a pesar de la existencia de luchas por el reconocimiento de comunidades indígenas urbanas, o de personas que viviendo en la ciudad se autoadscriben como indígenas, desde la perspectiva de

⁹ Para una revisión de la legislación argentina referida al tema indígena ver Briones y Carrasco 1996.

¹⁰ Por ej. Ley Nacional N° 23.302 de «Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes» sancionada en 1985 y aún vigente.

¹¹ La reforma Constitucional de 1994, incluyó la sanción del artículo 75 inc.17 en el cual se reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas argentinos, junto con su derecho a una educación bilingüe e intercultural, al reconocimiento de la «personería jurídica de sus comunidades», a «la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan», contemplando la futura entrega de «otras aptas y suficientes para su desarrollo humano» y su participación «en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan»

¹² Como señala L. Slavsky, a pesar de la importancia de la ley nacional N° 23302 «a nivel de discurso, la misma aún no ha podido ser aplicada por no haberse concretado la creación del organismo de aplicación competente» (1992:76).

¹³ No sucede lo mismo en la normativa internacional adoptada por la Argentina, tales como el Convenio 169 de la OIT sobre «Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes», aprobado mediante la Ley N° 24.071 en 1992, el cual por otra parte fue ratificado por Cancillería recién en el año 2000, entrando en vigencia al año siguiente.

sentido común lo urbano y lo moderno arrojan un manto de sospecha sobre la autenticidad de la identidad indígena pretendida.

Por otro lado, la institución de la vida comunitaria rural como condición necesaria del «auténtico» indígena ha resultado funcional a la política de invisibilización y neutralización política del Estado Argentino, el cual no ha promovido el pluralismo como política de Estado ni ha generado un discurso pluriétnico (Kymlicka 1996) que reconozca aportes de los pueblos originarios al «ser nacional».

En síntesis, las construcciones de «lo indígena» en Argentina han cambiado históricamente, al compás de los proyectos de país impulsados en distintos periodos. Lo que atraviesa las distintas coyunturas, llegando vigente hasta el día de hoy, es la invisibilización y estereotipada caracterización de los pueblos originarios como un «otro» estancado en el pasado y en el campo, destinado a desaparecer ya sea por extinción, ya sea adquiriendo la gracia civilizadora. A esta persistente noción hace referencia el título del presente apartado, pues la incredulidad respecto de la existencia de población indígena en Argentina es moneda corriente, especialmente en la ciudad de Buenos Aires.

A partir de lo expuesto, se observa el carácter desigual constitutivo del contraste campo-ciudad, donde el entrelazamiento de lo rural y lo indígena forma parte de los procesos de sometimiento mencionados; dando cuenta de la centralidad del espacio en las luchas por la hegemonía. Como señala Alonso (1994), la organización y representación del espacio están implicadas en las estrategias estatales de incorporación asimétrica, en los procesos de construcción de la nación.

El análisis de estas nociones debe contemplar tanto su historicidad como su intensa persistencia. Siguiendo una vez más a Williams (2001), el contraste rural-urbano constituye una de las formas de hacer sentido en torno a nuestra experiencia y a la crisis de nuestra sociedad. Al tomar conciencia de ello, y al constatar que determinadas imágenes o ideas persisten a través de periodos de cambios significativos, «solemos caer en la tentación de reducir la variedad histórica de las formas de interpre-

tación a lo que, sin mucho rigor, se llaman símbolos o arquetipos; es decir, a abstraer incluso aquellas formas sociales más evidentes y darles una jerarquía primariamente psicológica o metafísica» (Ibíd.:357). No obstante, señala sugerentemente Williams que debemos ser capaces de reconocer que la persistencia de tales formas, imágenes e ideas se debe precisamente a los sutiles cambios que atraviesan; a partir de lo cual podremos advertir que tal persistencia «indica alguna necesidad efectivamente permanente a la que responden las interpretaciones cambiantes» (Ibíd. 357).

En el caso argentino, dicha necesidad «permanente» —desde el punto de vista hegemónico— podría ser la de reformular y renovar la invisibilización de los pueblos indígenas, relegándolos al ámbito rural, y a través de él, a un tiempo pasado. La negación de la interrelación entre campo y ciudad, junto con la esencialización de la identidad indígena que suprime los procesos históricos de cambio que han atravesado, tiende a omitir la responsabilidad del Estado y los sectores hegemónicos en las condiciones de vida de las comunidades rurales, a la vez que a deslegitimar movimientos indígenas urbanos.

«MAPUCHE SE ES TAMBIÉN EN LA WARIA*»

Corresponde ahora preguntarnos cómo se posicionan los Pueblos Originarios respecto de las imágenes difundidas sobre ellos, pues como señala M. de Certau, «los conocimientos y los simbolismos impuestos son objeto de manipulaciones por parte de los practicantes que no son sus fabricantes» (s/d:38).

La conceptualización hegemónica de lo indígena —como circunscrito al pasado y a lo rural— es en ocasiones avalada por miembros de estos pueblos. Vale considerar como ejemplo lo sucedido en el marco de un taller para docentes sobre «Historia, Identidades y Poder»¹⁴. Uno de los expositores, integrante del pueblo mapuche, cuestionó ciertas posturas de otros miembros de su pueblo, particularmente el revisionismo históri-

* Ciudad.

¹⁴ El taller se enmarcó en el «Primer Encuentro Educación, Pueblos Originarios y Poder» convocado por Sindicato Unificado de Trabajadores de la Educación de Buenos Aires (SUTEBA) y la Mesa de trabajo de los Pueblos Originarios; realizado en Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en Julio de 2002.

co que construye una historia mapuche de acuerdo con el modelo de historia occidental y la circunscripción de las luchas a reclamos sociales en lugar de ser «luchas por ser mapuche». Frente a estos planteamientos, otro mapuche —miembro de otra organización— lo increpó: «¿Ud. es de alguna comunidad? ¿Hace las rogativas? Porque me extrañó lo que dijo...»; negando a continuación la existencia de los problemas señalados. Es decir, al buscar deslegitimar al expositor alegando su carácter extra-comunitario, puso en práctica la taxonomía hegemónica que considera auténticamente indígenas sólo a quienes viven en comunidades¹⁵.

No obstante, los «usos» (Ibíd.) que hace la dirigencia mapuche del esquema rural-urbano suelen presentar impugnaciones; dando cuenta de la capacidad de los «usuarios» de producir desplazamientos en las imágenes que reciben. Pues la reducción de lo indígena a la esfera comunitaria, a pesar de gozar de fuerte consenso, forma parte de procesos de construcción de hegemonía, en los cuales el cuerpo de prácticas y significados no es impuesto mecánica y monolíticamente por una clase dominante, sino continuamente disputado, recreado y modificado (Williams 1997).

Presentaré entonces una aproximación a las disputas en torno a la relación entre lo rural, lo urbano y lo indígena que aparecen en diversas producciones recientes de sujetos y agencias del pueblo mapuche¹⁶. El corpus de documentos a analizar intenta dar cuenta de diferentes «voces»,

por lo cual se incluyen materiales de organizaciones y contextos provinciales diversos¹⁷.

El primer elemento que aparece en los materiales analizados es la constatación y escenificación de la presencia mapuche en centros urbanos, y la demanda de que esta realidad sea reconocida por el conjunto de la sociedad civil y por las autoridades. Por ejemplo, la Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre organizó una movilización en conmemoración del «último día libre de los pueblos de América» en la cual, como intento de instalar en el imaginario urbano la presencia mapuche, recorrieron la calle de Esquel denominada Gral. Roca¹⁸, reemplazando a su paso los carteles indicadores por otros con el nombre «Puel Mapu»¹⁹. Esta práctica implica una impugnación a la invisibilización de su pueblo mediante la reducción a lo rural, y al relato nacional instituido que glorifica a este tipo de personales históricos.

En el conjunto de materiales analizados se plantea que la migración o residencia en las ciudades no anula su pertenencia al pueblo mapuche, ni supone la «muerte de la cultura»²⁰: «se sigue siendo mapuche, aún cuando se viva fuera de la comunidad»²¹. De este modo, al afirmar la presencia mapuche en las ciudades se pone en discusión el concepto aislacionista de la identidad que plantea su desarticulación por la aculturación resultante del contacto interétnico.

Resulta sugerente la preocupación planteada por algunos en torno a cómo implementar las

¹⁵ El mismo tipo de categorización se pone en evidencia ante el retorno a una comunidad rural de alguna familia o miembro que por motivos laborales o educativos residió por un tiempo en la ciudad, situación en que otros integrantes de la comunidad plantean la pérdida de su membresía y de su derecho sobre la zona tradicional de asentamiento de la familia dentro de la comunidad.

¹⁶ Actualmente el pueblo mapuche, originario de la zona centro y sur de lo que actualmente son Argentina y Chile, se asienta principalmente en las provincias de La Pampa, Buenos Aires, Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz —en Argentina— y en las provincias de Arauco, Bio-Bio, Malleco, Cautín, Valdivia, Osorno y Chilo, en Chile, con una importante proporción de población asentada en centros urbanos. En Argentina, se estima su población entre 90.000 y 200.000 personas según las distintas fuentes, pues no existen datos oficiales.

¹⁷ Las organizaciones mapuche consideradas son: Confederación Mapuche Neuquina (CMN), Coordinadora de Organizaciones Mapuche (COM) —provincia del Neuquén—, Organización Mapuche Newentuyaiñ (NT) —Neuquén— Buenos Aires, Jóvenes Mapuche de Fiske Menuco (FM) —provincia de Río Negro—, Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre (OO) —provincia de Chubut—.

¹⁸ El Gral. Julio Argentino Roca fue el principal ejecutor de la llamada «Conquista del desierto», mediante la cual a fines del S XIX el Estado argentino sometió militarmente a los pueblos indígenas de Pampa y Patagonia e incorporó así dichos territorios al espacio nacional, distribuyendo tierras entre el personal militar interviniente en su ocupación a modo de premio y entre miembros de la élite terrateniente, generándose progresivamente grandes latifundios. En la actualidad, prácticamente cada ciudad de la región patagónica cuenta con una calle nombrada en honor del Gral. Roca, hecho frente al cual se moviliza recurrentemente el pueblo mapuche.

¹⁹ «Aborígenes “bautizaron” la calle Roca por el de Puel Mapu», en *El Chubut On Line* 12/10/2001.

²⁰ Organización Mapuche Newentuyaiñ y Jóvenes Mapuche de Fiske Menuco: «Postura Mapuche frente a la incorporación de la «variable indígena» en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001, Puel Mapu, Octubre 2001. m.i.

²¹ COM (Coordinación de Organizaciones Mapuche): *Foro Indígena Patagónico (Mapuche, Tehuelche, Selknam/Ona)*. *Historia la reglamentación de la Reforma Constitucional — Art. 75, Inc. 17*. La Pampa, Diciembre 1997. m.i.

instancias rituales mapuche en el ámbito urbano, considerando que si cada año quienes viven en la ciudad se trasladan para las ceremonias a las comunidades rurales, «*entonces ¿qué sentido tiene el planteo de que se puede ser mapuche en la ciudad?*»²².

Con respecto a la concentración de población mapuche en las ciudades, se ofrece una explicación crítica del proceso de expulsión hacia los centros urbanos, ligada a la apropiación de su espacio territorial. De este modo, se discute con nociones evolucionistas que ven estos procesos como naturales e inevitables, señalando la responsabilidad e intencionalidad política del Estado nacional en dichos procesos²³. En ese sentido, la reducción —por parte de otros mapuche— de su «esencia» al ámbito rural es considerada «*un grave error político*»²⁴.

En algunos casos, se reconoce la fuerte incidencia de la fórmula civilización o barbarie como legitimadora de la conquista y sometimiento del pueblo mapuche, «*porque nos consideraban «flojos», «salvajes», «atrasados» y «estábamos en contra del progreso»*»²⁵.

Por otro lado, las ciudades —a pesar de resultar frecuentemente hostiles hacia los mapuche— son conceptualizadas como parte del espacio territorial ancestral, discutiendo con quienes plantean una mutua exclusión y extrañamiento entre lo mapuche y el ámbito urbano. El concepto de territorio aparece como superador de dicha dicotomía: «*En el campo o en la ciudad, somos mapuche. Estamos en todas partes del territorio*»²⁶.

El surgimiento de un emergente mapuche urbano, tradicionalmente ignorado por los académicos, implica «*desafíos y responsabilidad para los legisladores y planificadores sociales, ya que estos no han hecho más que abordar la problemática mapuche como la situación de una sociedad campesina marginada*»²⁷. Se exige un reco-

nocimiento de «*la verdadera demografía de los mapuche*» y de los problemas políticos y sociales derivados de ella.

Resulta muy interesante un planteo que, no sólo cuestiona la supuesta esencia rural de lo mapuche, sino que también pone en discusión su pretendida «pureza»: «*Hay quienes repiten lo que dicen algunos abuelos o abuelas en el campo. Y en realidad, en el campo están más colonizados. Los que están en la ciudad, a lo mejor están más conscientes, porque van pensando, reflexionando y van viendo que mucho de lo han aprendido como de ellos, no es de ellos sino resultado de la colonización*»²⁸. Enmarcando lo rural en los procesos de conquista y colonización en los cuales se conformó, esta perspectiva subvierte de algún modo las nociones hegemónicas.

Un segundo aspecto en torno al cual se presentan cuestionamientos es la «reducción comunitaria», frente a la cual reclaman ser reconocidos en términos de PUEBLO.

En los materiales analizados se expresa claramente el reconocimiento por parte de los mapuche del carácter esencialista y neutralizador de tal simplificación. En ese sentido, se critica la visión reduccionista de la vida mapuche presente en las reformas jurídicas que al limitarse a la propiedad y autonomía comunitaria continúan «*viendo al mapuche como sociedades estancadas y carentes de un proyecto a futuro*»²⁹. A su vez, el reconocimiento estatal de las comunidades se define como seriamente limitado, pues no reconoce sus autoridades originarias ni su propia forma de organización.

Tal reconocimiento jurídico desigual de los ámbitos rural y urbano es considerado un intento de «*atomización del pueblo en reducciones*»³⁰. Otros sostienen que la reducción del pueblo mapuche al ámbito rural supone asimismo una negación de «*la flexibilidad que toda cultura viva tiene*»; es decir un «*intento de encasillarnos en*

²² Miembro NT, comunicación personal.

²³ COM (Coordinación de Organizaciones Mapuche): *Reconocimiento Institucional del Pueblo Mapuche de Neuquén. Nuevo Milenio, Nueva Constitución, Nueva Relación*. Neuquén, Enero 1999. m.i.

²⁴ COM (Coordinación de Organizaciones Mapuche) *Proyecto de Educación Intercultural*. Neuquén, Octubre 2000. m.i.

²⁵ Organización Mapuche Newentuyaiñ y Jóvenes Mapuche de Fiske Menuco, op. cit.

²⁶ Equipo Mapuche de Producción Radial Pu Weche Fiske Menuco: *Campaña de Autoafirmación Mapuche: Inche Mapuche chenguen —Yo Soy Mapuche* (CD), 2001

²⁷ Organización Mapuche Newentuyaiñ y Jóvenes Mapuche de Fiske Menuco, op. cit.

²⁸ Miembro NT, comunicación personal.

²⁹ Nahuel, J. «*¿Autonomía comunitaria o autonomía como pueblo? Aportes para un debate pendiente*», s/d.

³⁰ Organización Mapuche Newentuyaiñ y Jóvenes Mapuche de Fiske Menuco, op. cit.

un momento histórico del pasado: la época de la derrota», lo cual constituye una estrategia de reproducción de la subordinación de los pueblos originarios. Desde este punto de vista la forma estereotipada de conceptualizar lo mapuche refleja «*la relación desigual de dominación y subordinación cultural*», atentando asimismo «*contra la preexistencia reconocida en el art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional*»³¹.

La impugnación de la reducción rural se expresa asimismo en diversas propuestas concretas formuladas por organizaciones mapuche. Hacia adentro, la Coordinación de Organizaciones Mapuche se ha propuesto —por ejemplo— modificar el modelo de conformación del Parlamento Mapuche, para incluir en él representantes no sólo de las comunidades sino también de los centros urbanos³². En igual dirección se orienta la propuesta de reforma al estatuto de la Confederación Mapuche Neuquina, con el fin de avanzar «*de ser una organización representativa de las comunidades rurales a ser representante del Pueblo Originario Mapuche de toda la provincia de Neuquen*»³³. Hacia afuera, en Neuquén, las interpelaciones se dirigen principalmente al Estado provincial, a quien se demanda la realización de un Censo Indígena Provincial, en el cual se modifique la circunscripción al ámbito rural que guió el Censo Indígena Nacional de 1965³⁴.

La demanda de reconocimiento como Pueblo, expresada en toda actividad o documento más allá del conflicto puntual del que se trate (por contaminación, territorio, educación intercultural, competencia jurídica propia), se orienta tanto a la identidad cultural como a la autonomía política. En el caso de las organizaciones neuquinas, se busca no simplemente la visibilidad de «lo mapuche» como específico y originario, sino fundamentalmente el reconocimiento de la autoridad y legitimidad de la propuesta política mapuche condensada por la Coordinación de Organizaciones Mapuche, en base a visiones propias, a instrumentos legales internacionales ratificados por la Argentina y a derechos reconocidos e incorporados en años recientes a la Constitución Nacional.

A MODO DE CIERRE

Como se ha planteado hasta aquí, uno de los puntos neurálgicos de las disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en Argentina es la aplicación de la noción de «Pueblo» a los grupos indígenas, la cual —hasta hace no tanto demonizada desde los discursos hegemónicos— ha comenzado a aparecer tímidamente en documentos oficiales. Respecto de este punto, no debe subestimarse el accionar de las organizaciones indígenas ni la presión ejercida por agencias internacionales; pudiendo el apoyo de organismos multilaterales de crédito al Estado argentino estar condicionado a la adaptación del discurso oficial a lo políticamente correcto; en este caso el multiculturalismo, entendido como reconocimiento y tolerancia de la diversidad cultural. Así, no es casual que el reconocimiento de derechos en términos de «Pueblo» aparezca en los convenios internacionales adoptados por nuestro país, mientras se mantiene ausente de la legislación producida localmente.

La continua resistencia del Estado argentino a legitimar este status supra-comunitario responde a las implicancias que tal condición conlleva, en función de la teoría política de origen liberal que circula en el sentido común, en el sentido de abrir una brecha por donde comenzar a plantear márgenes de autonomía y soberanía, que la matriz nacionalista no está dispuesta a poner en discusión. A esto se suma la autodefinición como «Pueblo-Nación» impulsada por las organizaciones mapuche, pues el concepto de nación remite a una comunidad imaginada cuya particularidad respecto de otras prácticas de comunalización reside en su pretensión de soberanía política sobre quienes la integran. Esto implicaría cierto «conflicto de jurisdicción» entre la nación mapuche y el Estado argentino, el cual se concibe como representación política de la nación argentina, pensada como un bloque homogéneo y totalizador.

La consideración de los mapuche como una amenaza se nutre asimismo de su no-circunscripción a las fronteras nacionales consagradas por el Estado argentino. Esto ha dado lugar, his-

³¹ COM 1999, op. cit

³² Idem.

³³ Confederación Mapuche Neuquina *Resoluciones del XV Parlamento Mapuche*. Neuquén, Diciembre 2000 .m.i.

³⁴ Idem.

tóricamente, a explicaciones extranjerizantes de la presencia mapuche en Argentina, acuñando la hipótesis de «araucanización de Pampa y Patagonia» según la cual las pacíficas poblaciones indígenas autóctonas de dichas regiones —específicamente «indios pampas» y «tehuelches»— habrían sido sometidas por los belicosos araucanos, «invasores» originarios de Chile³⁵.

Advirtiendo la intención invisibilizante y deslegitimante de las imputaciones de aloctonía, un dirigente mapuche expresó con ironía: «*En Gulumapu* (Tierra del oeste: Chile) dicen que en realidad venimos de Argentina».

Así, mientras diversas organizaciones impugnan explícitamente la imposición de gentilicios nacionales, no faltan miembros del pueblo mapuche que asuman tal clasificación en sus propias prácticas, aplicando el calificativo de «chileno» —al igual que el esencialismo comunitario— para deslegitimar a otros mapuche, al dirimir divergencias internas.

La anacrónica clasificación como argentinos o chilenos de grupos y espacios preexistentes a tales Estados nacionales se basa en una concepción esencialista de tales Estados, la cual los presenta como entidades naturales y eternas, sustraídas de la historia.

Por otro lado, la extranjerización de los mapuche debe comprenderse en el marco de la sucesión de conflictos limítrofes entre ambos países, en función de la cual la peligrosidad que se les imputa se ve notablemente acrecentada.

Considerando estos aspectos en su conjunto, no es extraño que su autodefinición como «Pueblo-Nación Originario Mapuche» y la demanda en términos de «Territorio» (en lugar de «tierras que tradicionalmente ocupan») se consideren no sólo inviables sino también sumamente preocupantes en un país constituido en base a una noción monocultural y unívoca de Nación, provocando enérgicas reacciones e incluso acusaciones de separatismo³⁶.

Para concluir, cabe explicitar que el análisis de estos materiales no se orienta a celebrar el po-

der interpretativo de los sujetos, pues no se desconocen las formas en que operan las estructuras de opresión y dominación. Como bien nos advierte L. Grossberg (1992), el hecho de que las personas se apropien de ciertos textos o sentidos no borra la existencia de significados «preferidos», dominantes.

Siguiendo a dicho autor, no toda interpretación o uso de determinado texto conlleva intrínsecamente una oposición o resistencia, dependiendo ello de sus efectos. Para dar un ejemplo concreto, que un miembro del pueblo mapuche insulte en su fuero interno a la empresa petrolera que ha contaminado las napas de agua de las que se abastece no tiene —por el momento— trascendencia más allá del nivel individual, no produce ningún efecto ni altera en modo alguno las relaciones de poder imperantes.

El concepto de lucha —definido como el intento de introducir un cambio en las propias condiciones de existencia— no debe superponerse al de resistencia, la cual requiere que exista un antagonismo específico. Del mismo modo, no toda resistencia constituye una oposición, la cual de acuerdo con este autor, involucra un desafío activo y explícito a determinada estructura de poder (Ibíd.: 96).

A partir de lo expuesto, es posible advertir la heterogeneidad presente en las reelaboraciones y disputas de sentidos planteadas por organizaciones mapuche. Las objeciones presentadas a las representaciones instituidas despliegan interesantes matices; cuestionando, reformulando o —en casos aislados pero no por ello menos significativos— subvirtiendo las categorizaciones con las que se los interpela.

En las impugnaciones planteadas se observa un reconocimiento del antagonismo respecto de los sectores hegemónicos, así como una clara percepción de la imbricada relación entre las caracterizaciones históricamente construidas en torno a lo indígena y los procesos de sometimiento militar, socioeconómico y político que instauraron

³⁵ Los argumentos centrales de la «araucanización» se remontan a fines del siglo XIX (v.g. *La conquista de las quince mil leguas*, de Estanislao CEVALLOS, de 1878), momento en que se constituyó en justificación ideológica de las expediciones militares al «desierto». Hacia 1930, la hipótesis cobra status académico, de la mano del diversos intelectuales (para un análisis específico ver Lazzari y Lenton 1998). Dicho discurso mantiene su vigencia hasta el día de hoy en el sentido común, siendo prueba de ello su inclusión acrítica en obras de difusión (v.g. César FERNÁNDEZ 1995), en las cuales se suele citar a R. CASAMIQUELA, uno de sus adherentes y multiplicadores. Ver Rio Negro On line 06/09/04 «Los mapuches verdaderos son muy pocos». Disponible en <http://www.rionegro.com.ar/arch200409/06/o06j04.php> (con acceso 06/09/04)

³⁶ V.g. La Mañana del Sur 03/06/95 «Acusan a mapuches de querer un país aparte».

su actual subordinación. En ese sentido, y de acuerdo con la definición adoptada, podemos considerarlas prácticas de resistencia. Asimismo, se trata de una oposición, pues desafía abierta y directamente la matriz de sentidos imperante, produciendo efectos concretos en los procesos de construcción de hegemonía en la región.

Las acciones políticamente informadas de estas organizaciones han ido forzando a los distintos gobiernos provinciales a reconocer no sólo su existencia sino también ciertos derechos específicos por ser pueblos preexistentes. Así, en el caso mapuche la noción de que se trata de un Pueblo y no meramente de un azaroso conjunto de comunidades, ha ganado consenso, por lo cual —si bien las implicancias de tal reconocimiento continúan siendo enérgicamente resistidas— ningún funcionario lo negaría abierta y públicamente. Mientras que otros pueblos indígenas, como por ej. los huarpes en la provincia de San Juan, centran sus reclamos en obtener un reconocimiento de mera existencia en el presente, pues se los considera oficialmente extinguidos, en el caso que nos ocupa tal reconocimiento ya se da por supuesto; estando incluido el carácter de Pueblo en el piso mínimo aceptado para la discusión (GE-APRONA 2001).

En síntesis, las disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena se enmarcan en luchas de poder, en las que se ponen en juego no sólo identidades y representaciones sociales, sino también políticas públicas, derechos colectivos y acceso a recursos estratégicos. Desarrolladas en este conflictivo campo, las impugnaciones analizadas presentan —de modos diversos— resistencia y oposición a los sentidos hegemónicos instituidos, poniendo de manifiesto que lo rural no es sólo una categoría social, sino también política (González Fernández y Camarero Rioja 1999), pues disputan con otros actores sociales la ruralización de lo indígena, reconociendo el carácter constitutivo de tal esencialización en los una y otra vez renovados procesos de incorporación subordinada de los pueblos indígenas al Estado-Nación argentino.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAMS, P. (1988): «Notes on the difficulty of studying the State». *The Journal of Historical Sociology* 1(1): 58-89.

- ALONSO, A. M. (1994): «The politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity». *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.
- ANDERSON, B. (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- BARTOLOMÉ, M. A. (1985): «La desindianización de la Argentina». *Boletín de Antropología Americana*, N.º 17, México.
- BECKETT, J. (1988): «Introduction». *Past and Present. The construction of Aboriginality*. J. Beckett (ed.). Canberra, Aboriginal Studies Press, 1-10.
- BOURDIEU, P. (1997) [1994]: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- BRIONES, C. (1995): «Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes». *Papeles de Trabajo*, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología, UNR, #4:33-48.
- BRIONES, C. y M. CARRASCO (1996): *La tierra que nos quitaron*, Buenos Aires, Documento IWGIA N.º 18.
- BRIONES, C. (1998a): *La alteridad del «Cuarto Mundo». Una deconstrucción antropológica de la diferencia*; Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- BRIONES, C. (1998b): «Construcciones de Aboriginalidad en Argentina». *Journal de la Societe Suisse des Americanistes* (en prensa). Presentado en *Encuentro Indigenismo na América Latina: O estado da arte*. Universidad de Brasilia.
- BRIONES, C. (2000): «Culturas, Identidades y Fronteras: una mirada desde las producciones del Cuarto Mundo». *Revista de Ciencias Sociales N.º 5: Notas de Investigación*.
- BROW, J. (1990): «Notes in Community, Hegemony, and the Uses of the Past». *Anthropological Quarterly* 63: 1-6.
- CONFEDERACIÓN MAPUCHE NEUQUINA (2000): «Resoluciones del XV Parlamento Mapuche». Neuquén, m.i.
- COM (Coordinación de Organizaciones Mapuche) (1997): «Foro Indígena Patagónico (Mapuche, Tehuelche, Selk'nam/Ona). Hacia la reglamentación de la Reforma Constitucional - Art. 75, Inc. 172». La Pampa, m.i.
- COM (Coordinación de Organizaciones Mapuche) (1999): «Reconocimiento Institucional del Pueblo Mapuche de Neuquén. Nuevo Milenio, Nueva Constitución, Nueva Relación», Neuquén, m.i.
- COM (Coordinación de Organizaciones Mapuche) (2000): «Proyecto de Educación Intercultural». Neuquén, m.i.
- DE CERTAU, M.: *La invención de lo cotidiano*, Universidad Iberoamericana, s/d.
- EQUIPO MAPUCHE DE PRODUCCIÓN RADIAL PU WECHE FISKE MENUCO (2001): «Cam-

- paña de Autoafirmación Mapuche: Inche Mapuchenguen —Yo Soy Mapuche (CD)».*
- FERNÁNDEZ, C. (ed.) (1995): *Cuentan los mapuches*, Buenos Aires, Ediciones Nuevo Siglo.
- FERNÁNDEZ BRAVO, N.; GIROLA, F.; GOLDBERG, C.; KROPFF, L.; LORENZETTI, M.; SZULC, A.; VIVALDI, A. y R. WAINER (2000): «La temática indígena en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001», *VI Congreso de Antropología Social*, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- GEAPRONA (Briones, C.; Carrasco, M.; Delrío, W.; Escolar, D.; Kropff, L.; Lanusse, P.; Lenton, D.; Lorenzetti, M.; Mombello, L.; Rodríguez, M.; Sánchez, F.; Szulc, A. y A. Vivaldi) (2001): «Lo local y lo nacional: Explorando tendencias actuales en los reclamos indígenas en Argentina», *4.º Congreso Chileno de Antropología*, Universidad de Chile.
- GONZALEZ FERNÁNDEZ, M. y L. A. CAMARERO RIOJA (1999): «Reflexiones sobre el desarrollo rural: las tramoyas de la postmodernidad». *Política y Sociedad* 31, Madrid, pp 55-68.
- GRAMSCI, A. (1970): *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, S. XXI.
- GROSSBERG, L. (1992): *We gotta get out of this place. popular conservatism and postmodern culture*. Nueva York, Routledge.
- KYMLICKA, W. (1996): *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Buenos Aires, Paidós.
- LAZZARI, A. y D. LENTON (1998): «Etnología y Nación: Facetas del concepto de araucanización» *Cuadernos del INAPL* s/d, Buenos Aires.
- LENTON, D. (1992): «Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la generación del 80». En RADOVICH, J.C. y A. BALAZOTE (comp.): *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, Buenos Aires, Centro editor de América Latina.
- MARX, L. (1974 [1964]): *La máquina en el jardín (Tecnología y vida campestre)*, México, Editores Asociados.
- MORMONT, M. (1990): «Who is rural? How to be rural?». En Marsden et al. *Rural Restructuring*, Londres, David Fulton Publishers.
- NAHUEL, J.: «¿Autonomía comunitaria o autonomía como pueblo? Aportes para un debate pendiente», s/d.
- ORGANIZACIÓN MAPUCHE NEWENTUAYÍN Y JÓVENES MAPUCHE DE FISKE MENUCO (2001): «Postura Mapuche frente a la incorporación de la «variable indígena» en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001», Puel Mapu, m.i.
- RADOVICH, J. C. y A. BALAZOTE (comp.) 1992: *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- SARLO, B. (2001): «Prólogo a la edición en español. Raymond Williams: del campo a la ciudad». En Williams 2001 [1973]: *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós. 11-22.
- SLAVSKY, L. (1992): «Los indígenas y la sociedad nacional. Apuntes sobre la política indigenista en la Argentina». En Radovich y Balazote, *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- SVAMPA, M. (1994): *El dilema argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*; Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto.
- WILLIAMS, R. (1997 [1977]): *Marxismo y literatura*; Barcelona, Ediciones Península.
- WILLIAMS, R. (2001 [1973]): *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós.
- WRIGHT, S. (1998): «The politization of «culture» *Anthropology Today* 14 (1): 7-15.

UBICACIÓN ACTUAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN ARGENTINA

