

Comunidad de cambio: Reflexiones acerca de la interculturalidad en torno a un estudio de caso en San Martín de los Andes.

Tesis de Maestría en *Sociología de la Cultura y Análisis Cultural.*

Autor: Lic. Juan Pablo Puentes.

Directora de Tesis: Dra. Karina Andrea Bidaseca.

Buenos Aires, Julio de 2013.

Resumen

La siguiente tesis de *maestría en sociología de la cultura y análisis cultural* tiene como objetivo general indagar acerca de las construcciones de interculturalidad entre los/as integrantes del “Barrio Intercultural” en el contexto de las teorías/teorizaciones contemporáneas de la interculturalidad en relación a los pueblos indígenas en América Latina (fundamentalmente en Ecuador y Bolivia, pues es en estos países en donde más se ha reflexionado al respecto). Me pregunto si existe una misma idea acerca de la interculturalidad entre los diferentes actores y actrices involucrados en la conformación del barrio. En concomitancia con ello, me interesa saber: ¿cómo fueron construyendo los distintos actores y actrices la idea de interculturalidad en el proceso de proyección del barrio? Y en el caso de que existan visiones sobre la interculturalidad contrapuestas ¿cuáles son las potencialidades y limitaciones de la interculturalidad que se manifiestan en la construcción de la idea de un barrio que pretende ser intercultural? Asimismo, me propongo caracterizar a los actores y actrices sociales involucrados en el caso y describir el proceso de conformación del mismo.

Los actores y actrices que son, fundamentalmente, protagonistas de este estudio: personas pertenecientes al pueblo Mapuce, los/as integrantes de Sin Techo, los/as trabajadores/as del Parque Nacional Lanín y algunos funcionarios públicos (con cargos políticos), son parte de la misma configuración cultural (Grimson 2011) y muchos de ellos/as comparten un mundo de vida en común. No obstante, son heterogéneos en relación a sus propias representaciones, sus universos simbólicos, culturales, políticos, etcétera, y al sentido que le otorgan a los sucesos y a las cosas. Entre ellos/as, la tierra, posee un significado radicalmente distinto para los/as Mapuces y los/as Sin Techo que el que tiene para los Guardaparques o políticos locales (y, por supuesto, para los sectores vinculados a los negocios inmobiliarios).

La *hipótesis general* que orientó mi investigación fue la siguiente: los/as Sin techo lograron generar una *crisis cultural*- es decir que alteraron el sentido común y el imaginario acerca de quiénes somos - en San Martín de los Andes, modificando su lógica de interrelación entre las partes, sus imaginarios, representaciones, prácticas y fetiches; y ello fue la condición de posibilidad de la actual con-formación del Barrio Intercultural en el Lote 27. A su vez, sostengo que en la coyuntura política (municipal) actual, el *núcleo duro* de los/as Sin Techo está cuestionando la monoculturalidad del Estado.

En relación a la interculturalidad en este estudio de caso, mi hipótesis de trabajo es la siguiente: la interculturalidad se ha convertido en un signo ideológico (Volóshinov, 2009) y únicamente, a través de un trabajo de campo extensivo, puedo establecer si los/as sujetos/as que se enuncian como formando parte de relaciones interculturales se encuentran bajo una forma hegemónica determinada o están efectuando algún tipo de agencia que cuestione los discursos de verdad (Foucault, 2007) que se dan en una configuración hegemónica. En este sentido, considero que mientras el *núcleo duro* de los/as Sin Techo promueve una interculturalidad crítica (Walsh, 2006) y extendida (Díaz y Rodríguez de Anca, 2012), las instituciones estatales (me refiero a los gobiernos municipal, provincial y nacional, pero también a la Administración de Parques Nacionales) promueven una interculturalidad funcional (Tubino, 2005a; Walsh 2008 y 2010). No obstante ello, las diversas correlaciones de fuerza entre diferentes actores y actrices pueden darle sentidos críticos o funcionales a la interculturalidad.

El presente trabajo es un estudio de caso en el cual realizo, en su mayor parte, un abordaje etnográfico. Teóricamente esta tesis se encuentra escrita y desarrollada bajo la tensión teórica resultante del diálogo establecido entre los Estudios Culturales, los Estudios Subalternos y la Opción Decolonial.

Índice

Agradecimientos.....	7
-----------------------------	----------

A modo, sui generis, de captatio benevolentiae. A propósito de mi situación de enunciaci3n.....	10
Organizaci3n de la tesis.....	12
Introducci3n general, objetivos, hip3tesis y dise1o metodol3gico.....	14
Introducci3n general.....	15
Objetivos e hip3tesis.....	22
Dise1o metodol3gico.....	24
<i>Estudios de caso, etnograf1a y teor1a.....</i>	<i>24</i>
<i>Los dilemas de la historia y la antropolog1a: La relaci3n hist3rica entre el Parque Nacional Lan1n y la Poblaci3n Mapuce.</i>	<i>28</i>
<i>Las voces bajas de la historia como metodolog1a de cepillado a contrapelo.....</i>	<i>31</i>
<i>La barrera epistemol3gica de la historiograf1a en relaci3n a los pasados subalternos.....</i>	<i>33</i>
<i>La representaci3n de lo irrepresentable: en torno a la cosmovisi3n mapuce.....</i>	<i>35</i>
<i>Tierras y habitantes en Parques Nacionales.....</i>	<i>37</i>
<i>A prop3sito de los t1tulos de propiedad en Parques Nacionales.....</i>	<i>38</i>
Cap1tulo 1: La comunidad Curruhuinca y el Co-manejo.....	44
1.1 <i>El Co-manejo: Una interculturalidad extendida.....</i>	<i>51</i>
Cap1tulo 2: La Asociaci3n Civil Vecinos sin Techo y por una Vivienda Digna....	55
2.1 <i>F.M. Pocahullo: La radio comunitaria del pueblo.....</i>	<i>56</i>

2.2 <i>La idea de la creación del Barrio Intercultural</i>	59
2.3 <i>Funcionamiento interno de la Asociación Civil Vecinos sin Techo y por una Vivienda Digna</i>	64
2.4 <i>La formación de la Asociación Civil Vecinos sin Techo y por una Vivienda Digna</i>	72
2.5 <i>La Comunidad Mapuce Curruhuınca y el Pueblo Pobre viajan a Buenos Aires: la gestión de la ley 26.725</i>	79
2.6 <i>Visibilizando la problemática habitacional: Descripción densa del cuatro de febrero</i>	83
2.6.1 <i>“Vinieron derrotados”: la plana mayor del M.P.N recorre el lote 27</i>	90
Capítulo 3: El/los multiculturalismo/s vs las interculturalidades	94
3.1 <i>Genealogías del multiculturalismo y la interculturalidad</i>	97
3.2 <i>Interculturalidades</i>	99
3.3 <i>La interculturalidad como signo ideológico</i>	100
3.4 <i>La matriz colonial de poder y la interculturalidad desde la diferencia colonial</i>	101
3.4.1 <i>Interculturalidad y decolonialidad</i>	105
3.5 <i>La CONAIE, la COM y la interculturalidad</i>	115
Capítulo 4: Interculturalidad y (des)igualdad en una configuración cultural	118
4.1 <i>Las configuraciones culturales</i>	121
4.1.2 <i>Las configuraciones culturales estatales</i>	122
4.2 <i>Desigualdades, posiciones sociales y feminismos</i>	130
(In)Conclusiones	135

<i>Las construcciones de interculturalidad.....</i>	135
<i>Post - scriptum ¿Escribir contra la interculturalidad?.....</i>	140
<i>A propósito de la hipótesis que guió esta tesis. Reflexiones para una política metodológica decolonial.....</i>	142
<i>A propósito de la interculturalidad y las diferencias. Reflexiones para comenzar la tesis doctoral.....</i>	146
Bibliografía.....	153
Referencias.....	167
Anexo 1: ley 26.725, con anexos. Se incluyen planos y actas de acuerdo previas a la sanción de la ley nacional.....	168
Anexo 2: Modelos de vivienda que se proyectan. Material realizado por la Asociación Civil Vecinos sin techo y por una Vivienda Digna.....	190

Agradecimientos

Me llevé de los/as integrantes de *Vecinos sin Techo* que conocí un gran recuerdo y aprendizajes que trato de utilizar en Buenos Aires. Nunca voy a poder encontrar las palabras adecuadas para poder expresarles mi agradecimiento.

Quiero agradecerle a los/as trabajadores/as de la radio comunitaria F.M. Pocahullo, por todos los espacios y momentos compartidos. La radio es una de las instituciones más pacíficas y comprometidas que conozco y su pedagogía es maravillosa.

Esta tesis no hubiera podido realizarse sin las enseñanzas y conversaciones que tuve con Diego Cayún y con Carlos Curruhuinca. Sus palabras fueron centrales, entre otras cosas, para poder replantearme el lugar de las Ciencias Sociales al interior de las relaciones interpersonales.

Mi agradecimiento también a los/as guardaparques del Lanín, que me recibieron y soportaron tantas veces. Especialmente al área del Co-manejo y sus wekenes.

A Patricio Cayún y Marcos Torres, por su excelente predisposición.

Agradezco a los/as políticos/as elegidos/as por voluntad popular que frecuenté y a los/as funcionarios/as públicos con quienes conversé.

Los aportes y el conocimiento de Silvia Kuasñosky fueron centrales para la escritura de esta tesis.

A Mirtha y Ángel González, mi respeto y admiración por su increíble, constante y justísima lucha.

A Emanuel Comín, amigo desde nuestra infancia sanmartinense, quien tiene la particularidad de fabricar piezas que la NASA envía al espacio y al mismo tiempo tener los pies en esta tierra para ayudar a transformarla. ¡Muchas gracias Ema!

Desde Buenos Aires se me hizo –y se me hace- cuesta arriba trabajar estos temas. Agradezco la generosidad que tuvo Sebastián Valverde para poder hablar y discutir sobre mi investigación.

A Raúl Díaz, quien me facilitó las primeras investigaciones que leí sobre interculturalidad en San Martín de los Andes. El marco teórico que desarrolla en sus investigaciones el equipo del que él forma parte en la Universidad Nacional del Comahue es también mi marco teórico.

En Buenos Aires tengo la suerte de formar parte desde hace tres años de la cátedra *La Sociología y los Estudios Poscoloniales. Género, etnia y Sujetos Subalternos* (U.B.A.). Con Micaela González, Agustín Scarpelli y Santiago Ruggero hablamos seguido de estos temas. Muchas de nuestras discusiones están también en este escrito.

A mi directora de tesis, Karina Bidasca, quien me da la posibilidad de formar parte de sus equipos de investigación y de su cátedra. En el marco del proyecto “*Colonialismo, colonialidad e imperialismo. Conflictos territoriales, políticas antimigratorias, guerras difusas*”, radicado en el IDAES/UNSAM y dirigido por Karina, tuve la oportunidad de discutir algunas de las cuestiones teóricas que se encuentran presentes en este trabajo

Andrea Gigena y Celina Vacca han sido atentas y minuciosas lectoras de esta tesis. He incorporado sus aportes y críticas a este escrito.

A Sergio Kaminker, que siempre está para dar una mano.

A Angélica Carrizo Bonetto, con quien comparto la misma pasión por Gramsci y Stuart Hall, autores que han sido centrales para pensar esta tesis.

En el IDAES encontré un ámbito de trabajo más que estimulante. Les agradezco a mis profesores de la *maestría en sociología de la cultura y análisis cultural* por su dedicación. Muchas de las discusiones y debates que se han dado en sus clases están en este escrito. También le agradezco al personal no docente del IDAES porque siempre (y en todo momento) tuvieron una excelente predisposición cuando me acercaba a consultarlas/os.

En el marco de las 1^{ras} jornadas de jóvenes investigadores del IDAES/UNSAM, tuve la oportunidad de presentar algunos avances de este escrito. Agradezco a Mariela Eva Rodríguez, por los comentarios críticos y constructivos que me hizo.

A Alejandro Ascitutto. *Por la tarea de Sísifo.*

A mis abuelos, que me recibieron hace más de diez años en Buenos Aires. Este proceso de investigación me ha llevado al lugar en el que ellos vivieron hace más de cincuenta.

A mi hermana Marula y mi hermano Santiago, quienes soportan estoicamente que hable todo el tiempo de esta tesis.

A mis padres, que viven en San Martín de los Andes y que sin embargo están siempre cerca.

A mi compañera María Eugenia, con quien comparto mi vida y sin la cual no hubiera podido escribir ni una sola línea de este trabajo.

Finalmente, *last but not least*, quiero dejar en claro que soy el único responsable de lo que aquí está escrito.

A modo, sui generis, de captatio benevolentiae. A propósito de mi situación de enunciación.

Hic meus locus pugnare est hinc non me removebunt.

Haroldo Conti

La imaginación sociológica nos permite captar la historia y la biografía y la relación entre ambas dentro de la sociedad. Ésa es su tarea y su promesa.

Charles Wright Mills

Ese lenguaje político no marcado políticamente se caracteriza por una retórica de la imparcialidad, a su vez marcada por los efectos de simetría, equilibrio y término medio, y apoyada por un ethos de las buenas maneras y la decencia que evita las formas más violentas de la polémica, la discreción, el respeto explícito hacia el adversario, en suma, todo lo que pone de relieve el rechazo de la lucha política en tanto que lucha. Esta estrategia de la neutralidad (ética) encuentra su realización natural en la retórica del cientificismo.

Pierre Bourdieu

El 6 de Enero de 1986 fui a vivir, junto a mis padres, a San Martín de los Andes. No había cumplido un año. Viví allí hasta los 18 años, cuando me mudé a Ituzaingó, en la zona oeste del –hasta el momento para mí ignoto- Gran Buenos Aires, con el objetivo de comenzar mis estudios universitarios: Ciencia Política, Guión de Cine, Filosofía. No terminé ninguna. Casi de rebote, sociología. Desde que “me fui”, vuelvo todos los años. Sigo teniendo domicilio legal allí y mi vida se ha movido en una suerte de esquizofrenia en la cual me despierto en Buenos Aires y lo primero que hago es prender, vía internet, las radios de San Martín de los Andes y también leer sus diarios locales.

Cada vez que volvía al “pueblo”, me asombraba del crecimiento poblacional que éste estaba teniendo, mientras las problemáticas ambientales y habitacionales iban en aumento. Cuando estaba terminando de cursar la maestría en el IDAES me propuse indagar, desde el análisis cultural, ese tipo de sucesos. Me enteré de que un grupo de personas estaba gestionando la realización de un barrio junto al pueblo mapuce. Cuando comencé a indagar al respecto, sentí una sensación sumamente ambivalente. La mayoría de las lecturas metodológicas que había hecho hasta el momento, hablaban sobre diversas formas de realizar etnografía, pero me encontraba con que no podía identificarme con ninguna de ellas. Ni siquiera me sentía interpelado por las reflexiones que Da Matta (1974) expone en *El oficio del etnólogo o como tener "Anthropological Blues"*. Tampoco sentía que este trabajo lo podía realizar, simplemente, bajo el auspicio de un proyecto de investigación. Si yo soy de allí y cada vez que alguien me pregunta dónde vivo, mi respuesta es que estoy de paso en Buenos Aires y que con mi pareja nos vamos a volver allá o, si no podemos, por lo menos a Bariloche, para por lo menos poder estar cerca. A

medida que fueron pasando los años, comencé a ir más tiempo al “pueblo”. Mis veranos allá pasaron a incluir enero, febrero, marzo y parte de Abril. Mis inviernos julio (y si puedo agosto, mejor). ¿Cómo iba entonces a objetivar una unidad de análisis? ¿Cómo iba a ir a “un campo” si yo soy parte de él? Fui sintiéndome en una zona fronteriza y en vez de ser interpelado por las epistemologías y metodologías clásicas, comenzaron a movilizarme los Estudios Culturales y las feministas chicanas y negras, quienes están continuamente rozando la frontera. Escribo esta tesis, entonces, desde el lugar de tener un pié en la universidad y otro fuera de ella. Tampoco la escribo solamente para un jurado académico. En ello tal vez radique su mayor virtud, y al mismo tiempo, su mayor defecto.

A su vez, el/la lector/a de este trabajo no se encontrará con una descripción *vouyerista* de la cultura de los sectores populares. No obstante ello, una lectura atenta de esta tesis advertirá que muchas veces quiere decir más de lo que aquí está escrito, y que tiene como adversario a un poderoso actor omnisciente.

Mi particular *situación de enunciación* ha establecido un *ethos* (Mainguenau, 2002 y 2003) específico en relación a la escritura de esta tesis. Por cuestiones de honestidad intelectual, debo aclarar aquí que apoyo el proyecto de barrio que están realizando los/as Sin Techo de San Martín de los Andes y considero absolutamente valioso y necesario el vínculo que se encuentran desarrollando con el Pueblo Mapuce que vive en la ciudad y sus periferias.

Organización de esta tesis.

Luego de la Introducción General, esta tesis se organiza en cuatro capítulos. En el primero presento a las comunidades mapuces que habitan en San Martín de los Andes,

describo a la comunidad Curruhuinca y caracterizo la figura del Co-manejo, analizando sus características interculturales.

En el segundo capítulo me dedico a describir a la *Asociación de Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna*, describo el rol que la radio F.M. Pocahullo ha tenido en el proceso de conformación del Barrio Intercultural, indago acerca de la idea de la creación del Barrio, sobre su funcionamiento como organización y acerca del proceso (auto)educativo que están llevando adelante. Posteriormente describo la gestión por la ley nacional de restitución territorial que tuvo como protagonistas a la Comunidad Curruhuinca y a los/as Sin Techo. Finalizo el capítulo con la descripción densa de una movilización (reciente) que realizaron los/as Sin Techo para darle visibilidad a la problemática habitacional, la cual tuvo como corolario la visita del gobernador a las tierras de la comunidad mapuce Curruhuinca, lugar en el que se está comenzando a realizar el barrio.

El tercer capítulo trata sobre el multiculturalismo y sus diferencias con la interculturalidad. Analiza diversas propuestas sobre interculturalidad y hace hincapié en los abordajes que se realizan desde los estudios decoloniales. Reflexiono acerca de la interculturalidad como signo ideológico e indago brevemente sobre la interculturalidad en la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) y en la Coordinadora Mapuche de Neuquén (COM).

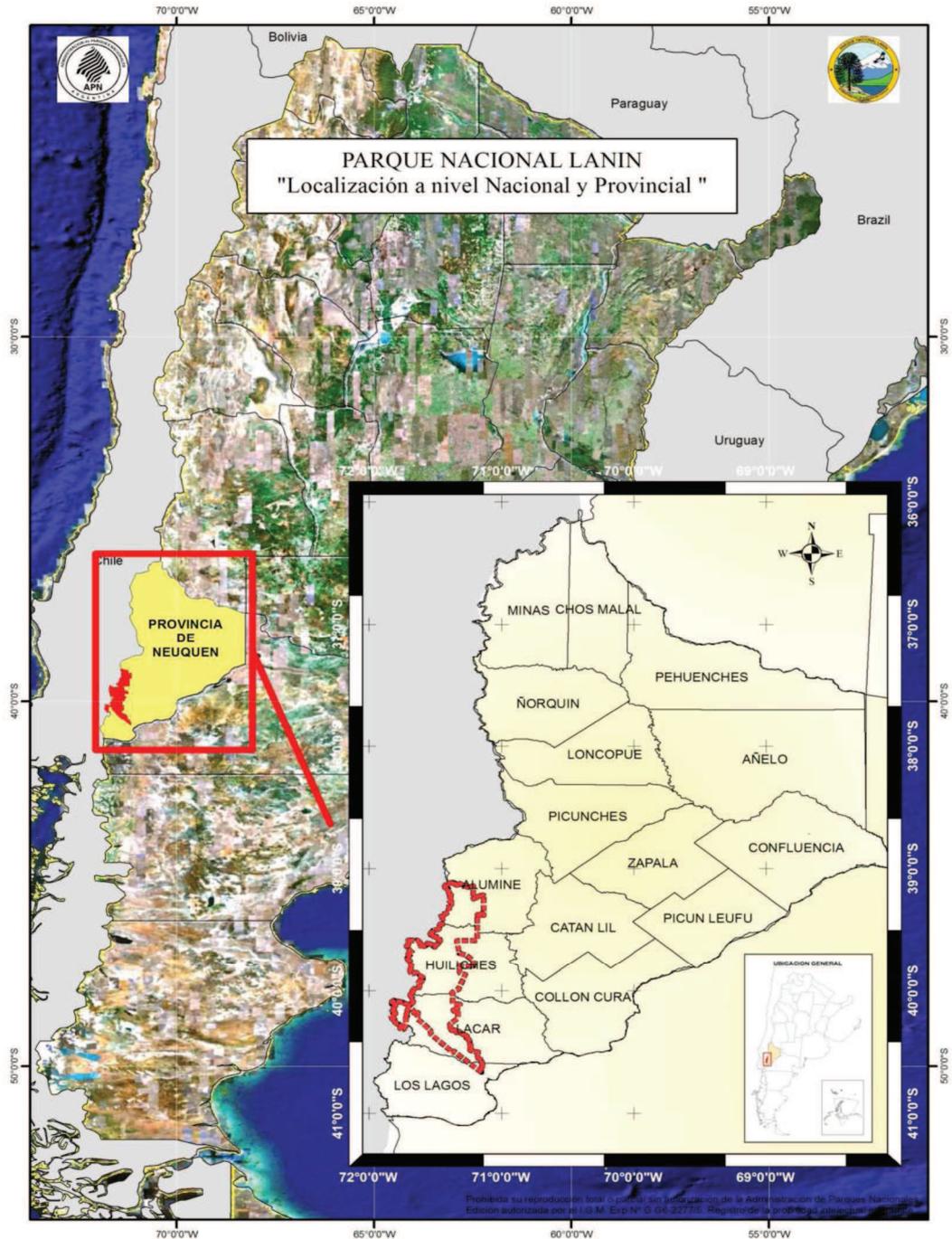
El cuarto capítulo trata sobre la relación entre interculturalidad y (des)igualdad en San Martín de los Andes. En ese apartado sigo fundamentalmente a Stuart Hall y a Alejandro Grimson. A su vez, realizo una breve reflexión acerca del carácter monocultural de nuestro Estado argentino y, siguiendo las concepciones acerca del pluralismo jurídico, a Catherine Walsh y a Álvaro García Linera, presento formas pluriculturales de Estado y las relaciono con las reflexiones precedentes en torno a la interculturalidad.

Posteriormente presento las (in)conclusiones pertinentes. Indago sobre las construcciones de interculturalidad que he encontrado en este caso y reflexiono, a partir de mi posición y lugar en la realización de esta investigación, acerca del rol (fundamentalmente) político que tienen nuestras metodologías y acerca de los usos/utilizaciones que desde la academia se realizan acerca de la interculturalidad. Finalmente, abro nuevos interrogantes que me surgieron a partir de esta tesis, con el

objetivo de continuar indagando acerca de la interculturalidad y la territorialidad en la Provincia del Neuquén.

Luego de la bibliografía, acompañan este escrito dos anexos: el primero se refiere a cuestiones normativas, incluyo la ley 26.725 y los acuerdos firmados por los/as Sin Techo y la Comunidad Mapuce Curruhuinca. El segundo se compone de los modelos de vivienda que se planifican construir.

Introducción General, objetivos, hipótesis y diseño metodológico.



Mapa N° 1. Localización a nivel Nacional y Provincial del Parque Nacional Lanín. Fuente: Plan de Gestión del Parque Nacional Lanín, 2010, tomo 1, P.26

Introducción General

San Martín de los Andes se localiza¹ al suroeste de la Provincia del Neuquén y se encuentra rodeada por el Parque Nacional Lanín². En esta ciudad y en sus periferias viven los/as integrantes de cinco comunidades³ mapuces⁴: Curruhuinca, Cayún, Vera, Atreuco⁵ y Ufkowe Newen. La primera será protagonista de este estudio, pues en una parte de sus tierras se está realizando un Barrio Intercultural, en el que van a construirse 250 viviendas para familias no mapuces, las cuales se encuentran agrupadas bajo una Asociación Civil denominada Comisión de Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna.

Estos últimos, se establecieron el diecinueve de abril del año 2004 en la ciudad de San Martín de los Andes, cuando un grupo de desocupados que no tenía vivienda, forma una asamblea de más de seiscientas personas. Ese día, ellos/as crearon la Comisión de Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna (Sin Techo, de aquí en adelante).

¹ Esta ciudad se ubica a 40°, 10 latitud sur y 71° 20 longitud oeste.

² El Parque Nacional Lanín (PNL de aquí en adelante) ocupa actualmente una superficie de 412.000 ha ubicadas al suroeste de la provincia del Neuquén y comprendidas aproximadamente entre los 39° 7' y 40° 40' de latitud sur y los 71° 42' y 71° 12' de longitud oeste. Limita al Oeste con la República de Chile, hacia el norte el límite está constituido en su mayor parte por rasgos naturales (costa norte del lago Ñorquinco, río Pulmarí, costa norte del lago Pilhue), hacia el este del Parque se encuentran las ciudades de Aluminé, Junín de los Andes y San Martín de los Andes y hacia el sur, el PNL limita con el Parque Nacional Nahuel Huapi.

³ El término “comunidad” es la forma *emic* que cada agrupación mapuce utiliza para autodenominarse. No indagaré aquí acerca de las conceptualizaciones que la antropología y la sociología han realizado al respecto, pues ello forma parte de mi tesis doctoral en curso.

⁴ Actualmente el pueblo mapuce vive tanto en Argentina como en Chile. En el primer país se encuentran radicados/as principalmente en las provincias de Buenos Aires, La Pampa, Río Negro, Neuquén, Chubut y Santa Cruz. En el segundo país lo hacen en las Provincias de Arauco, Bío Bío, Malleco, Cautín, Valdivia, Osorno y Chiloé. Al respecto véase Briones y Carrasco, 1996. Debe tenerse en cuenta que en el caso argentino, más del 70% de la población mapuce reside en zonas urbanas, según estimaciones de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (INDEC), cuadro 1.4 Población Mapuche urbana y rural por sexo. Total del País. Años 2004-2005. Disponible en http://www.indec.mecon_ar/webcenso/ECPI/pueblos/ampliada_index-asp?mode=07.

⁵ Si bien las principales tierras de la comunidad Atreuco se encuentran en el departamento Huiliches, cuenta también con una superficie menor en un área cercana a San Martín de los Andes en el departamento Lacar.

Posteriormente, luego de una movilización hacia el municipio local (autodenominada *marcha de los despertadores*⁶) convocada por la Comisión de Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna y apoyada por la Comunidad Mapuce⁷ Curruhuinca, se presenta a las autoridades municipales (integrada por una coalición gobernante que tenía como intendente a un representante del Partido Justicialista) y a las del Parque Nacional Lanín, un documento en el que se propone la creación de un *Barrio Intercultural*.

En el marco institucional del Comité de Gestión y Co-manejo, instancia de articulación política que se da entre el Parque Nacional Lanín y las comunidades mapuces que habitan el mismo y que se encuentran representadas por la Confederación Mapuce Neuquina⁸, se realiza una asamblea en la que se convoca al intendente municipal y al intendente de dicho Parque Nacional. Se firma un acta en la que los y las integrantes de Sin Techo reconocen al pueblo Mapuce como pre-existente, como sujetos de derecho y le reclaman al gobierno nacional que trate una ley específica reconociéndole las tierras que se encontraban bajo jurisdicción del Parque Nacional Lanín, cedidas en comodato al Ejército Argentino desde el año 1943⁹ y en la que se propone realizar un Barrio Intercultural en el lote 27.

El 4 de Febrero del año 2005, en ocasión del aniversario de la fundación de la ciudad, el ex presidente Néstor Kirchner visita San Martín de los Andes y, en el contexto de la emergencia habitacional declarada previamente, se compromete a realizar 400

⁶ El nombre de la manifestación hizo alusión al hecho de que los y las concejales/as y funcionarios/as públicos de San Martín de los Andes, “se despertasen” frente a la problemática habitacional de la ciudad. Fue realizada el 20 de Julio de 2004. <http://www1.rionegro.com.ar/arch200407/21/m21g01.php>. Fecha de consulta: 05/03/2013.

⁷ Para los términos en mapuzugun que se encuentran en esta tesis, voy a utilizar el fonemario Ragileo, pues es el adoptado por la mayoría de las organizaciones mapuce del Neuquén.

⁸ Organización etno-política que representa a diversas comunidades mapuces en Neuquén.

⁹ <http://vecinossintecho.blogspot.com.ar/p/unpre.html>; <http://www.lavozdelosandes.com/notas/832-Un-pasito-m%C3%A1s-para-el-Barrio-Intercultural>;

<http://www.originarios.org.ar/index.php?pageid=13¬iciaid=8632>;

<http://www.minutoneuquen.com/notas/2011/10/8/avanza-proyecto-barrio-intercultural-terrenos-cedidos-mapuches-48379.asp>. Fecha de consulta: 15/04/2013.

viviendas en el marco del Plan Federal¹⁰ y se firma un acta de factibilidad del lote 27. En esa fecha, se firma un convenio entre la Secretaria de Obras Públicas del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios, la Municipalidad de San Martín de los Andes, el Concejo Deliberante de San Martín de los Andes, el Parque Nacional Lanín, la Comunidad Mapuce Curruhuinca, el Comité de Gestión y Co-manejo, la Confederación Mapuce Neuquina y los/as Sin Techo, para la concreción del *Sub Proyecto Viviendas Interculturales medioambientalmente sustentables en el Lote 27*. A su vez, se establece un Convenio Marco, entre el Municipio de San Martín de los Andes y el Estado Mayor General del Ejército, en presencia del ex Presidente de la Nación. El Estado Mayor del Ejército representado por el Teniente General Roberto Fernando Bendini y el municipio por el intendente Jorge Carro, con el objetivo de que el Ejército Argentino brindara asistencia técnica para el Plan de Desarrollo Estratégico Sustentable, para el crecimiento ordenado de la ciudad de San Martín de los Andes¹¹.

Los/as Sin Techo venían realizando talleres internos sobre el lote 27, se encontraban pensando en su urbanización, diagramación, etc. (véase mapa n°2). Realizan un sub-proyecto y lo llevan al Concejo Deliberante de la ciudad de San Martín de los Andes, el cual le da tratamiento y lo declara de interés municipal y le solicita a las autoridades del Parque Nacional Lanín la cesión de los lotes 27 y 28 para ser destinados a la concreción del barrio y se envía la declaratoria a los legisladores nacionales de la Provincia del Neuquén a los fines de proponer la ley nacional de cesión de tierras¹².

Luego, en el marco de una nueva asamblea de los/as Sin Techo, esta organización hace público un documento de denuncia sobre el manejo de la tierra en la localidad y la relación existente entre el municipio y las inmobiliarias¹³. Se pedía que el gobierno

¹⁰ El Plan Federal de viviendas fue lanzado por el gobierno nacional en julio de 2004, con el objetivo de construir 120.000 viviendas en el país. Para el caso de San Martín de los Andes, véase: <http://www1.rionegro.com.ar/arch200505/17/m17a05.php>. Fecha de consulta: 20/02/2013. Posteriormente se realizan 120 viviendas del Plan Federal y 50 viviendas en el marco del programa El Hogar Más Urgente.

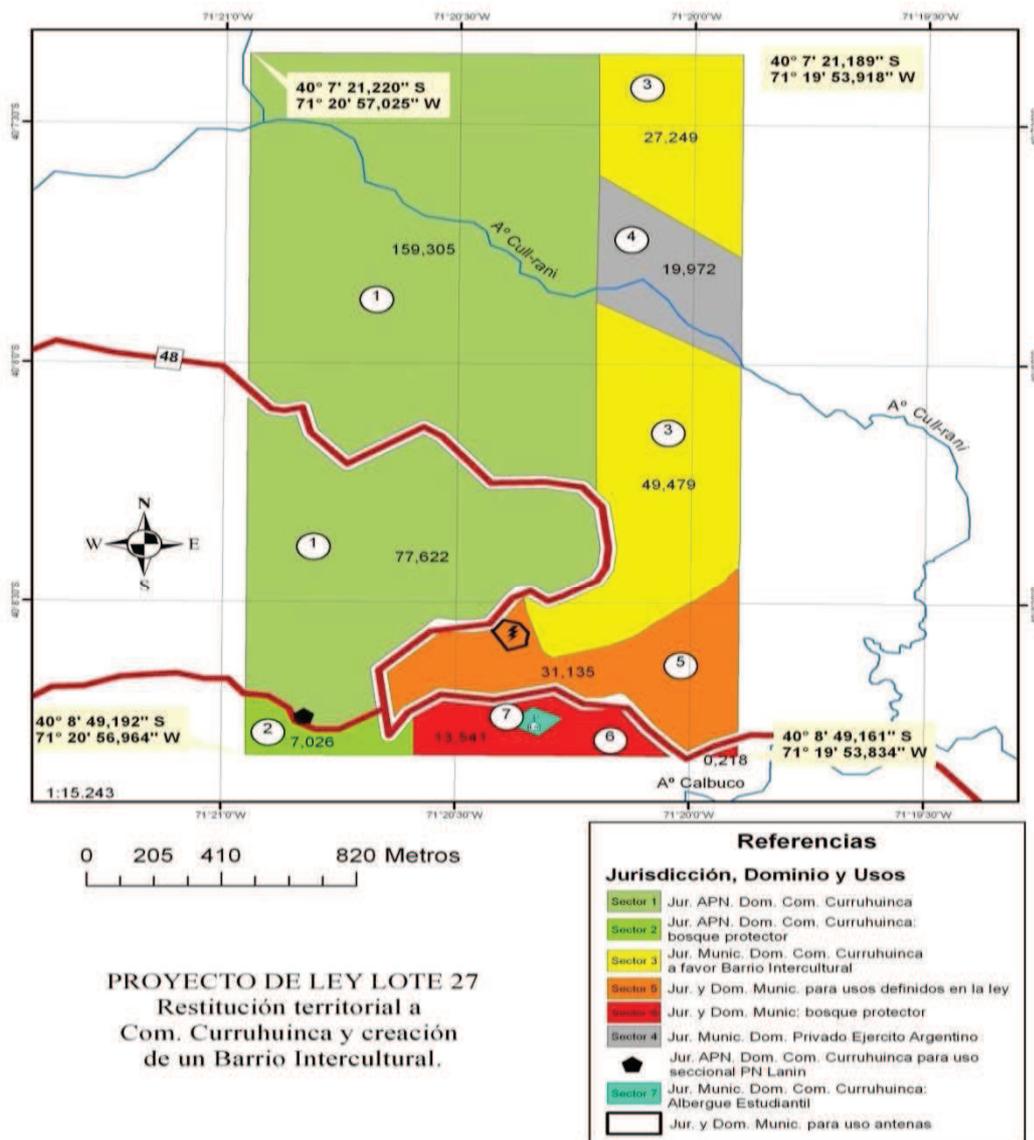
¹¹ <http://www1.rionegro.com.ar/diario/2009/12/26/126178802159.php> Fecha de consulta: 20/02/2013

¹² Declaración número 25 del año 2004, sancionada el 25/07/2004 y publicada el 23/07/2004 en el Boletín Oficial con el número 250. El envío de la declaratoria a las autoridades nacionales, representantes de la Provincia del Neuquén, figura en el artículo 3 de la declaratoria en cuestión.

¹³ Véase: *Piden la emergencia habitacional en San Martín*. Diario Río Negro *On Line* del jueves 17 de noviembre de 2005. Disponible en: <http://www1.rionegro.com.ar/arch200511/17/m17n07.php> Fecha de consulta: 20/02/2013

declarara tierras de utilidad pública y se explicitaba cuáles eran esos lugares, con el objetivo de poder desarrollar una normativa a los fines del documento mencionado. Proponían declarar de utilidad pública las chacras 28, 30 y 32¹⁴ en las que actualmente se están desarrollando viviendas sociales.

Mapa 2: Zonificación del Lote 27



Fuente: Comisión de Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna.

El gobierno municipal de ese entonces se compromete a tomar los reclamos mencionados pero la gestión no prospera, por lo tanto, los/as Sin Techo continúan con las

¹⁴ Terrenos ubicados en las afueras de San Martín de los Andes.

movilizaciones y manifestaciones públicas, hasta que logran una reunión con la Cámara Inmobiliaria de San Martín de los Andes¹⁵ y las autoridades municipales¹⁶. El sector inmobiliario se compromete a colaborar en conseguir tierras disponibles, las cuales fueran factibles de ser adquiridas por el Estado Municipal. A través de esas gestiones se consiguen 31 hectáreas en la chacra 32. Esas tierras fueron compradas por el gobierno municipal y hoy en día se está llevando adelante una urbanización con el fin de atender a (una parte de) la demanda habitacional.

En el año 2007, la candidata a intendenta del Movimiento Popular Neuquino gana las elecciones municipales y cambia la relación entre los/as Sin Techo y las autoridades locales. La postura oficial era de que las nuevas autoridades se ocuparían de la problemática habitacional, sin la necesidad de una organización externa. Los/as Sin Techo comienzan a movilizarse nuevamente, a realizar asambleas y a entregar documentos al municipio hasta que, luego de cuatro meses, las nuevas autoridades locales aceptan firmar un marco político de prioridades con los/as Sin Techo. Tal marco político de prioridades no fue cumplido por parte del municipio.

En la medida en que la relación entre el gobierno municipal y los/as Sin Techo se deteriora, se va afianzando la relación entre la comunidad Mapuce Curruhuinca, las autoridades del Parque Nacional Lanín y los/as Sin Techo. El 14 de Junio de 2007, el directorio nacional de Parques Nacionales declara de interés institucional el proyecto del lote 27¹⁷.

¹⁵ La Cámara Inmobiliaria de San Martín de los Andes es la corporación que nuclea a los/as empresarios/as ligados a los negocios inmobiliarios que se realizan en la zona. Actualmente está conformada por 42 inmobiliarias habilitadas por el municipio de San Martín de los Andes. En estrecha vinculación con el sector turístico, ambos grupos han tenido un crecimiento ininterrumpido desde fines de la década del ochenta del siglo pasado, tendencia que se acentuó entre 2003 y 2007 luego de la implementación del “Plan Maestro de Turismo” (2003-2007). Para un análisis de su evolución véase: Balazote y Radovich, 2009b y Valverde, 2006.

¹⁶ Véase: *San Martín ataca de lleno el déficit habitacional*. En Diario Río Negro *On Line*. Fechado sábado 26 de noviembre de 2005. Disponible en: <http://www1.rionegro.com.ar/arch200511/26/m26a03.php>. Fecha de consulta: 20/02/2013.

¹⁷ Resolución de la APN N° 113 del 14 de Junio de 2007, del Honorable Directorio de la Administración de Parques Nacionales, declarando de Interés Institucional el Proyecto de desarrollo del lote 27.

Posteriormente, en Febrero del año 2008, el Concejo Deliberante de San Martín de los Andes vuelve a realizar una declaración estableciendo la Emergencia Habitacional dentro del Ejido Municipal de San Martín de los Andes¹⁸.

El 3 de Octubre del año 2008, en el marco de una mesa de acompañamiento político creada por los/as Sin Techo y la comunidad Mapuce Curruhuinca, la intendenta de San Martín de los Andes, perteneciente al Movimiento Popular Neuquino, accede a sumarse a la mesa política y se firma un acta de acuerdo entre los/as Sin Techo, la Comunidad Mapuce Curruhuinca, la intendencia municipal y la del Parque Nacional Lanín, en la que se comprometen a impulsar la ley del lote 27 a nivel nacional.

El último acuerdo mencionado no hizo mella en las tensiones entre los/as Sin Techo y el gobierno municipal. El lunes 23 de febrero de 2009 los/as Sin Techo hacen pública una denuncia sobre irregularidades y amiguismo en las adjudicaciones de los planes de viviendas que estaban en marcha¹⁹. Al otro día la intendenta de la ciudad, Luz María Sapag, les envía una carta documento pidiéndoles una retractación acerca de las denuncias que los/as Sin Techo le habían realizado²⁰.

El 20 de octubre de 2009 se firma un acta acuerdo entre la Comunidad Mapuce Curruhuinca y la Asociación Civil Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna en la cual la comunidad mapuce Curruhuinca decide otorgar 100 hectáreas para la concreción del Barrio Intercultural Lote 27 una vez que fueran restituidas las tierras a la comunidad. En esta acta la Asociación Civil Vecinos Sin Techo reconoce a la Comunidad Mapuce Curruhuinca como los titulares primarios de derecho del espacio territorial en cuestión, *aceptando la propiedad comunitaria*²¹. En este contexto, el 10 de diciembre de 2009 se

¹⁸ Declaración número 2 del año 2008 de Emergencia Habitacional del Honorable Consejo Deliberante de San Martín de los Andes, sancionada el 28/2/2008 y publicada en el boletín oficial el 13/03/2008 con el número 335.

¹⁹ Véase: *Fuerte embate de los Sin Techo en San Martín*. En la edición impresa del Diario Río Negro, lunes 23 de febrero de 2009. También disponible en:
<http://www1.rionegro.com.ar/diario/2009/02/23/1235352447107.php>. Fecha de consulta: 20/02/2013.

²⁰ Véase: *Luz Sapag le respondió a los Sin Techo*. En la Edición impresa del Diario Río Negro, Martes 24 de febrero de 2009. También disponible en:
<http://www1.rionegro.com.ar/diario/2009/02/24/1235446323202.php>. Fecha de consulta: 20/02/2013.

²¹ Firmaron como testigos del acuerdo: el Intendente del Parque Nacional Lanín, Salvador Vellido; la intendenta de la ciudad Luz María Sapag y el werken de la Confederación Mapuce Neuquina Fidel Colipan.

presenta en la mesa de entradas del Senado de la Nación el proyecto de ley de: “Reconocimiento Territorial a la Comunidad Curruhuinca y la construcción del primer Barrio Intercultural del país en San Martín de los Andes²²”.

El 18 de septiembre de 2010, en el transcurso de una multitudinaria asamblea, en la que se encontraban los/as Sin Techo, el intendente del Parque Nacional Lanín, el longko de la Comunidad Mapuce Curruhuinca y varios funcionarios y políticos locales y nacionales, los doscientos cincuenta inscriptos en el Barrio Intercultural del Lote 27, organizados por los/as Vecinos sin Techo, recibieron sus libretas de participación en el proyecto.

Finalmente, el 30 de noviembre de 2011, la Cámara de Diputados de la Nación sanciona la ley número 26.725 de transferencia de tierras (400 hectáreas) a la agrupación Mapuce Curruhuinca y el dominio en propiedad comunitaria de las tierras correspondientes al lote 27, colonia pastoril Maipú, departamento Lacar, en jurisdicción del Parque Nacional Lanín. El artículo dos de la mencionada ley, sostiene que la sesión de esas tierras nacionales, tiene como finalidad reconocer el territorio de las comunidades originarias que lo ocupan tradicionalmente y de establecer y desarrollar, dentro de unas 77 hectáreas de las tierras cedidas, un “conglomerado habitacional intercultural, medioambientalmente sustentable (...) con destino a ser ocupado por familias miembros de Vecinos sin Techo y por una Vivienda Digna” (Ley 26725 dixit). Es dable destacar que la norma en cuestión especifica en su artículo 3, que el establecimiento del conglomerado habitacional **“no importa menoscabo o gravamen a la propiedad comunitaria del mismo”** (Ley 26725 dixit. El resaltado es mío), sino la sesión de uso a perpetuidad a cada uno de los/as integrantes Sin Techo. En concomitancia con la ley mencionada, el jueves veinte de diciembre de 2012, el Concejo Deliberante de San Martín de los Andes aprueba por unanimidad la ordenanza que acepta la transferencia de dominio

²² Expediente número 3349/09. El proyecto de ley fue presentado por la Senadora Nacional por Neuquén Nancy Parrili. Cuando me refiero al primer barrio intercultural, hago referencia a la especificidad de los actores y actrices involucrados/as en la constitución y conformación del barrio. Otras experiencias de barrios interculturales existen en Argentina (si bien con características distintas), como por ejemplo el Barrio Intercultural de Aluminé en la Provincia de Neuquén. El barrio “TAIÑ MAPU” se formó en tierras recuperadas judicialmente por las comunidades Mapuches en lo que fuera la estancia “Ayoso”, antiguo terrateniente de la zona. Está habitado por gente Mapuche y no Mapuche, proponiendo la interculturalidad como forma de vida.

sin cargo de las porciones correspondientes al lote 27 de la Colonia Pastoral²³ Maipú, Departamento Lacar, identificadas como sectores 5 y 6, a efectuarse por el Estado Nacional a favor de la Municipalidad de San Martín de los Andes en los términos del artículo 4° de la *Ley Nacional N° 26.725*²⁴.

Objetivos e hipótesis

Los actores y actrices que son, fundamentalmente, protagonistas de este estudio: personas pertenecientes al pueblo Mapuce, los/as integrantes de Sin Techo, los/as trabajadores/as del Parque Nacional Lanín y algunos funcionarios públicos (con cargos políticos), son parte de la misma configuración cultural²⁵ (Grimson 2011) y muchos de ellos/as comparten un mundo de vida en común. No obstante, son heterogéneos en relación a sus propias representaciones, sus universos simbólicos, culturales, políticos, etcétera, y al sentido que le otorgan a los sucesos y a las cosas. Entre ellos/as, la tierra, como explicaré más adelante, posee un significado radicalmente distinto para los/as Mapuces y los/as Sin Techo que el que tiene para los Guardaparques o políticos locales (y, por supuesto, para los sectores vinculados a los negocios inmobiliarios).

El objetivo general del presente trabajo será indagar acerca de las construcciones de interculturalidad entre los/as integrantes del Barrio Intercultural –desde sus orígenes hasta febrero de 2013 – en el contexto de las teorías/teorizaciones contemporáneas de la interculturalidad en relación con los pueblos indígenas en América Latina (fundamentalmente en Ecuador y Bolivia, pues es en estos países en donde más se ha reflexionado al respecto). Me pregunto si existe una misma idea acerca de la interculturalidad entre los diferentes actores y actrices involucrados en la conformación del barrio. En concomitancia con ello, me interesa saber: ¿cómo fueron construyendo los distintos actores y actrices la idea de interculturalidad en el proceso de proyección del

²³ La denominación de “colonia pastoril” de las políticas oficiales para la radicación de los pueblos indígenas sobrevivientes a la campaña militar (1879-1885), ha tenido el efecto de invisibilizar su componente étnico. Al respecto véase Luch, 2002 y Lázzari, 2007.

²⁴<http://www.lacardigital.com.ar/content/aprobaron-transferencia-del-lote-27>. Página web consultada el 20/12/2012. En el momento en que me encuentro escribiendo esta introducción, no se encuentra disponible para su consulta, en el digesto municipal, la ordenanza a la que hago referencia.

²⁵Más adelante indagaré y precisaré los alcances del uso que Grimson hace de las *configuraciones culturales*, para esta investigación.

barrio? Y en el caso de que existan visiones sobre la interculturalidad contrapuestas ¿cuáles son las potencialidades y limitaciones de la interculturalidad que se manifiestan en la construcción de la idea de un barrio que pretende ser intercultural? Asimismo, me propongo caracterizar a los actores y actrices sociales involucrados en el caso y describir el proceso de conformación del mismo.

La *hipótesis general* que orientó mi investigación fue la siguiente: los/as Sin Techo lograron generar una *crisis cultural*- es decir que alteraron el sentido común y el imaginario acerca de quiénes somos - en San Martín de los Andes, cambiando su sentido común, su lógica de interrelación entre las partes, sus imaginarios, representaciones, prácticas y fetiches; y ello fue la condición de posibilidad de la actual con-formación del Barrio Intercultural en el Lote 27. A su vez, sostengo que en la coyuntura política (municipal) actual, el *núcleo duro*²⁶ de los/as Sin Techo está cuestionando la monoculturalidad del Estado.

En relación a la interculturalidad en este estudio de caso, mi hipótesis de trabajo es la siguiente: la interculturalidad se ha convertido en un signo ideológico²⁷ (Volóshinov, 2009) y únicamente, a través de un trabajo de campo extensivo, puedo establecer si los/as sujetos/as que se enuncian como formando parte de relaciones interculturales se encuentran bajo una forma hegemónica determinada o están efectuando algún tipo de agencia que cuestione los discursos de verdad (Foucault, 2007) que se dan en una configuración hegemónica. En este sentido, considero que mientras el *núcleo duro* de los/as Sin Techo promueve una interculturalidad crítica (Walsh, 2006) y extendida (Díaz y Rodríguez de Anca, 2012), las instituciones estatales (me refiero a los gobiernos municipal, provincial y nacional, pero también a la Administración de Parques Nacionales) promueven una interculturalidad funcional (Tubino 2005a; Walsh 2008 y 2010). No obstante ello, las diversas correlaciones de fuerza entre diferentes actores y actrices pueden darle sentidos críticos o funcionales a la interculturalidad.

²⁶ Más adelante explicaré qué entiendo por *núcleo duro* de los/as Sin Techo.

²⁷ Según Volóshinov (2009), todo producto ideológico posee una significación y aparece como signo. Volveré sobre este aspecto más adelante.

Diseño metodológico

El presente trabajo es un estudio de caso en el cual realizo, en su mayor parte, un abordaje etnográfico. Robert Yin, en su libro *Case Study Research, design and methods* (Yin, 1984), establece que: “El estudio de caso, como otras estrategias de investigación, es una forma de investigar un tema empírico siguiendo una secuencia de procedimientos pre-especificados [...]” (Yin, 1984: 25) (Traducción mía). Yin arguye que el estudio de caso, clasificado según la naturaleza de sus datos, puede ser cualitativo o cuantitativo.

El diseño de investigación de la presente tesis de maestría, corresponde a un *estudio de caso único holístico y revelador* (Yin, 1984), donde la unidad de análisis es *El proyecto de Barrio Intercultural de San Martín de los Andes*, en una coyuntura histórica determinada (2005-2013). Si bien se han realizado reflexiones teóricas sobre el caso (Ameghino, 2011a y 2011b), no he encontrado investigaciones empíricas al respecto²⁸. Se trata de un estudio de caso exploratorio que nos servirá para reconstruir las conceptualizaciones acerca de la interculturalidad, con el fin de responder a nuestros objetivos de investigación. Es holístico, porque pretende aportar a realizaciones teóricas generales sobre la interculturalidad, es decir que no me interesa el caso en sí mismo, por su instrumentalidad, sino por las reflexiones teórico-metodológicas que el mismo me permitirá realizar. Digo que es revelador porque, como mencioné más arriba, no se han realizado investigaciones sobre este caso.

Estudios de caso, etnografía y teoría.

En Ciencias Sociales, existe una variedad de usos de la perspectiva de estudios de caso, que se ha expresado en una pluralidad de enfoques, de acuerdo a las disciplinas que lo utilizaron, las epistemologías que sustentaron las investigaciones y en los propósitos y fines de su investigación. Suele hacerse una distinción común, entre los estudios de caso provenientes de la sociología y de la antropología. La vinculación entre el origen del

²⁸ Si bien existe un diagnóstico socioeconómico y cultural de los/as Sin Techo, no hay investigaciones previas, de carácter empírico que aborden la relación entre los actores y actrices que conformarán el barrio y las teorías/teorizaciones acerca de la interculturalidad.

trabajo de campo y la antropología suele dejar de lado las instancias antecesoras incluidas en los estudios de la tradición sociológica (Neiman y Quaranta, 2006; Lapassade, 1991)²⁹.

Algunos autores sugieren que los estudios de caso y la etnografía serían incompatibles, pues los primeros, a diferencia de la etnografía, realizarían recortes específicos de la realidad social para su abordaje; partirían de la utilización de categorías conceptuales para el desarrollo de la investigación y el desarrollo de la teoría (Creswell, 1998) y no establecerían, necesariamente, instancias de reflexión formalmente formuladas con respecto a la participación del investigador en el terreno (Neiman y Quaranta, 2006). Es dable destacar, que *no acuerdo con esta postura*. En primer lugar, no veo razones epistemológicas por las cuales, los estudios etnográficos y los estudios de caso, sean (necesariamente) abordajes y diseños de investigación excluyentes; en segundo lugar, no hay investigación posible que, en alguna medida, no haga un recorte de la realidad social; en tercer lugar, vale recordar que *mi investigación es sobre un barrio (autodenominado) intercultural y es el concepto mismo (y sus significantes) de interculturalidad el que encuentro constantemente en el marco de mi trabajo de campo, por lo tanto; realizar una investigación, a partir de un diseño de estudio de caso, no es incompatible con la perspectiva etnográfica, pues fue el campo, el que me brindó la posibilidad de poder utilizar este tipo de diseño y de problematizar sobre una categoría conceptual (la interculturalidad) que suele ser utilizada por las ciencias sociales (como mostraré más adelante) de diversas maneras y con usos políticos y epistemológicos diversos*. En cuarto lugar, y mucho más importante aún, sostengo que por cuestiones de ética profesional, se vuelve absolutamente imprescindible tener instancias de reflexión constantes formal e informalmente formuladas con respecto a la participación del investigador en el terreno. De lo contrario, las Ciencias Sociales no solo corren el peligro de ser, nuevamente, cómplices del colonialismo o del imperialismo, sino de contribuir a la separación absoluta entre academia y praxis política, reproduciendo las lógicas de la desigualdad vigentes y utilizando a “sus nativos” para sustraerles información y subir un

²⁹ En este sentido, el sociólogo Frédéric Le Play puede ser considerado uno de los precursores de los estudios de caso y de las metodologías cualitativas. Posteriormente, la Escuela de Chicago, desde una perspectiva sociológica, resultó clave en el desarrollo de investigaciones cualitativas de corte etnográfico, conformando “un oficio casi artesanal de investigación” (Forni, F, 1992:24), los cuales se explicitaron, entre otros, en los trabajos de Robert Park (1930) y Ernest Burgess (1923).

escalón más en el actual sistema de credenciales científicas imperantes, contribuyendo a reproducir la lógica de la colonialidad.

A propósito de lo mencionado en el párrafo anterior, el denominado por Burawoy (1998) *extended case method*, desde una posición reflexiva de las ciencias sociales, si bien con un mayor énfasis en la construcción y desarrollo de la teoría, utiliza la investigación etnográfica a partir de un enfoque reflexivo, donde se construye el conocimiento a través del diálogo entre actores y actrices y se aborda la participación del investigador en el campo como una posibilidad a ser aprovechada y no como un problema a controlar (Neiman y Quaranta, 2006; Forni P, 2010). Este es el sentido que debe entenderse cuando digo que realicé etnografía. Si bien en esta tesis - dados mis objetivos de investigación, que son, en última instancia, teóricos - la escritura etnográfica ha quedado en un segundo lugar, dado que hago hincapié en cuestiones teóricas, las cuales serán retomadas en mi tesis doctoral.

A su vez, me interesa resaltar el significado y las implicancias que ha tenido el diálogo en el marco de esta investigación etnográfica, por su carácter profundamente intercultural. El diálogo no suele ser ponderado en las Ciencias Sociales, dado que se enfatiza más la capacidad del “sujeto cognoscente” del investigador, que su posicionamiento como interlocutor de una relación humana frente a la capacidad de conocimiento y comunicación del “sujeto conocido” (Vasilachis de Gialdino, 2000: 227). En Ciencias Sociales se confunde en muchas ocasiones “la palabra del Otro” con “el registro de lo que dice”, reduciendo el escuchar a una simple recepción pasiva. Sin embargo, escuchar es mucho más que oír, pues supone una actitud y un modo de ser que compromete corporalmente al investigador, reconociendo en el otro una diferencia pero al mismo tiempo una igualdad en tanto que se trata de una interacción que requiere de la presencia de un sujeto capaz de sentir y de pensar. El diálogo, por lo tanto, supone el despliegue de una relación situada histórico-socialmente, no exenta de conflictos y tensiones, pero que siempre implica el despliegue de prácticas comunicativas en las que se construyen y manifiestan una multiplicidad de relaciones humanas (Ameigeiras, 2006: 120-121).

A su vez, las enseñanzas de Clifford Geertz (2003) acerca de la *descripción densa* resultan indispensables para la realización de la presente investigación. La propuesta del autor de *La Interpretación de las Culturas*, será complementada con la utilización de -

como he mencionado más arriba - un diseño metodológico de estudio de caso holístico y revelador, y con la perspectiva del actor y las interfaces desarrolladas por Long (1999, 1997 y 1992).

Aquí, una última aclaración resulta necesaria. Esta es una tesis pensada desde una tensión teórica (y política) que se mueve *entre la opción decolonial y los estudios subalternos*. No obstante ello, mantengo presente la idea originaria de los *estudios culturales*³⁰, pues ellos trabajan, siguiendo a Stuart Hall, “esquivando lo que los sociólogos consideran que es la sociología, incursionamos en la sociología. Esquivando a los defensores de la tradición de las humanidades, incursionamos en las humanidades. Nos apropiamos de partes de la antropología aunque insistíamos en que no estábamos en el proyecto antropológico humanístico, y así sucesivamente. Recorrimos las disciplinas” (Hall, 2010: 22).

Una mención aparte merece el poco interés de la sociología argentina en temas que aborden – en mayor o menor medida – cuestiones étnicas e interculturales. La escases de investigaciones sociológicas al respecto, y su casi nulo estudio en Norpatagonia, me ha llevado a trabajar e indagar desde fuentes provenientes – mayoritariamente – de las Ciencias Antropológicas y desde la historiografía. Quiero destacar que no abordaré las reflexiones que las Ciencias de la Comunicación han realizado acerca de la interculturalidad (Caggiano, 2006 y Grimson, 2000, entre otros/as), pues ello me desviaría demasiado de mis objetivos de investigación.

Antes de adentrarnos específicamente en el estudio del Barrio Intercultural, me interesa plantear una problemática metodológica-epistemológica, con la que me he encontrado, en el transcurso de la realización de esta investigación. Me refiero a las incomprendiones y tensiones existentes entre la historia y la antropología en relación al estudio de pueblos indígenas.

Los dilemas de la historia y la antropología:

³⁰ A propósito de los estudios culturales en Argentina, Eduardo Restrepo los considera “una etiqueta que no está institucionalizada y con la cual parece que prácticamente nadie se siente cómodo” (Restrepo, 2012:151). De forma contraria a la academia argentina, debo decir que me siento absolutamente cómodo trabajando bajo esa etiqueta.

La relación histórica entre el Parque Nacional Lanín y la población mapuce.

[...] *Quienes han vencido hasta este día marchan en el cortejo triunfal que los dominadores de hoy realizan sobre los que hoy yacen en la tierra [...]*

Walter Benjamin (2009)

VII tesis de filosofía de la historia

Muchos de nosotros que hemos superado los 50 años, nos ha tocado vivir una política de Parques Nacionales llena de marginación, que casi es lo mismo que lo que vino haciendo el ejército siempre para darle continuidad en Parques Nacionales. Nosotros hemos sufrido siempre, por más de 150 años lo que los argentinos vivieron desde el 76 al 83 y creo que nadie quiere vivir esa época negra, esa época triste y nosotros la hemos padecido por más de 150 años esa marginación.

Longko Filósofo de la Comunidad Curruhuinca

Todos los cuatro de febrero, se celebra en la ciudad de San Martín de los Andes el aniversario de su fundación. En este contexto, una de las principales radios de la ciudad invita a los *montañeses* y a los visitantes a las celebraciones. Ellas incluyen, a veces, fuegos artificiales en la costa del Lago Lacar. También, se realiza un gran desfile sobre su avenida principal, en la que funcionarios públicos dan discursos celebratorios, las organizaciones de la sociedad civil, los bomberos, Parques Nacionales, la Policía Provincial, la Gendarmería y hasta los tanques de guerra del Ejército Argentino se pasean por la Avenida San Martín³¹ y son aplaudidos y festejados por una segmento de la población de la ciudad y también, por supuesto, por turistas curiosos. Mientras sucede este *cortejo triunfal*, hay un sector de San Martín que no aparece, que no forma parte de los *pioneros*³² que “fundaron” el pueblo, quedando fuera de la historia. Me refiero a la población Mapuce que habita actualmente la ciudad y sus alrededores. En los (pocos) momentos en los que se los reconoce, se lo hace "escenificándolos" como parte de la

³¹ Véase el plano de San Martín de los Andes que se encuentra más abajo, en la página 30.

³² Como sostienen Valverde y Stecher (2011), no resulta extraño que la homogeneización de la población que se realizó en regiones que se encontraban bajo la jurisdicción de Parques Nacionales implicara la estigmatización deliberada de algunas identidades como la de “chilenos”, la de “Mapuche” y la de “intrusos”, es decir, a aquellos a quienes se les negaba el permiso de permanencia en el Parque. En contraposición a esta estigmatización, fue exaltada la figura del *pionero* o la de *primeros pobladores*, aspecto que contribuyó a “ocultar las adscripciones indeseadas para dichas construcciones hegemónicas” (Valverde y Stecher 2011:137).

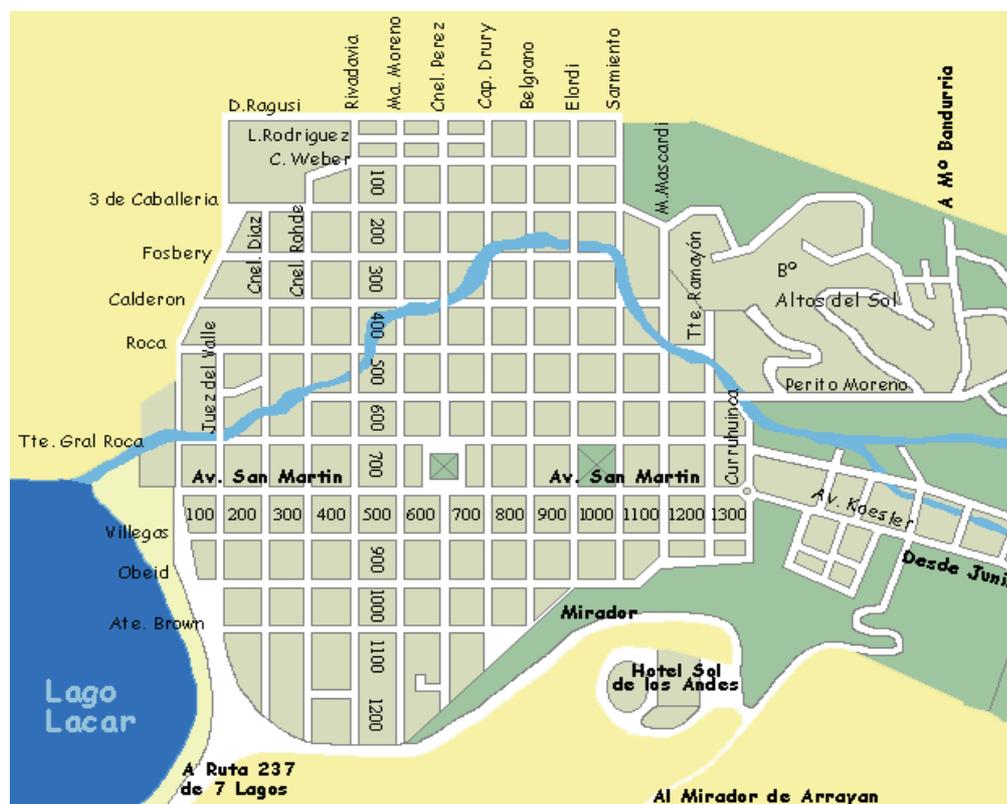
oferta turística local, presentándolos en forma ahistórica y folklorizante. Esta visibilización forma parte de la imagen de la Patagonia que se ha puesto de moda³³, como uno de los últimos lugares "vírgenes" del planeta, todavía por descubrir, donde las poblaciones originarias colaboran en darle ese necesario toque "exótico" (Valverde, 2010). Al respecto, Balazote y Radovich (2009b) han señalado, en relación a la visibilización de los pueblos indígenas de San Martín de los Andes, que se ha promovido una imagen de "aldea ecológica": "La fricción interétnica es oscurecida por una narrativa que incluye a los Mapuces como parte de un paisaje aldeano o como parte de un pasado lejano ya superado" (P. 35), aspecto que constituye un indicador acerca del tipo específico de *marcación de aboriginalidad* vigente en la ciudad en tanto resultado de la incorporación asimétrica de este grupo étnico dentro de una economía política que incluye a diversos y diferentes grupos (Comaroff y Comaroff, 1992; Escolar 2007; Briones 2005; Gordillo, 2010). En este contexto, el objetivo de las siguientes reflexiones es abordar, con un carácter heurístico³⁴, la historia del Parque Nacional Lanín y su relación con los habitantes Mapuces, específicamente con las comunidades Curruhuinca y Cayún³⁵, desde una perspectiva teórica inspirada en Walter Benjamin y que se basa en la escuela de estudios subalternos de la India, haciendo hincapié en los aportes de Ranajit Guha y Dipesh Chakrabarty.

³³ Uno de los indicadores o, si se prefiere, *síntomas*, de esta "moda patagónica" es que el 26 de junio de 1996, en la ciudad de Santa Rosa (La Pampa), se crea "La Región de la Patagonia" y se firma el "Tratado de la Región Patagónica", el que es suscripto por los gobernadores de las Provincias que lo integran: Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur; de Santa Cruz; del Chubut, de Río Negro, del Neuquén, y La Pampa. Es decir que la provincia de La Pampa pasó legalmente a formar parte de la Patagonia, desafiando cualquier atisbo de nomenclatura que posea en la geografía sus fundamentos.

³⁴ Cuando digo que mi aproximación es heurística, quiero decir que es orientativa y general. Por lo tanto no pretendo realizar un estudio en profundidad sobre la historia del Parque Nacional Lanín, pues ello llevaría a realizar una sola tesis –desde esta perspectiva - acerca de la relación entre el Parque Nacional Lanín y la comunidad Curruhuinca.

³⁵ La inclusión de testimonios de la comunidad Cayún se justifica porque sus tierras se encuentran pegadas a las tierras que ocupaba el Ejército y que le han restituido a la Comunidad Curruhuinca y porque aquella comunidad apoyó, desde el Co-manejo, la creación del barrio intercultural.

Plano de San Martín de los Andes



Fuente: <http://www.sanmartinandes.com/mapas/sma.htm>

La hipótesis teórica que subyace en este apartado es que una interculturalidad extendida (Díaz y Rodríguez de Anca 2012), crítica y decolonial (Walsh, 2006) solo puede darse si previamente se le ha pasado el cepillo a contrapelo a la historiografía dominante.

Abordaré el siguiente escrito, teniendo presente la doble significación de la frase que corona la séptima tesis de Benjamin: la *significación histórica*, pues cepillar la historia a contrapelo es oponerle a la versión oficial la tradición de los oprimidos, y la *significación política* de la frase, en tanto la redención o la revolución no serán el resultado del curso natural de los acontecimientos que dan el sentido de progreso histórico, sino que habrá que luchar contra la corriente, pues se impone un deslinde no sólo del positivismo (en su versión más ramplona) o del liberalismo, sino también de la socialdemocracia o de la versión estalinista del comunismo, acerca del optimismo del progreso histórico (Pittaluga, 2010; Lowy 2003).

Basándome en las *tesis de filosofía de la historia* de Benjamin (2009; 2010), presentaré a continuación, la propuesta de Ranahit Guha, quien intenta establecer un *método* para pasarle a la historia el cepillo a contrapelo. Antes que ello, una aclaración: la propuesta benjamineana es de carácter teórico-epistémico, mientras que la que se expone a continuación es, fundamentalmente, metodológica - fundamentada en la teoría gramsciana y benjamineana -. No obstante ello, considero que el abordaje ontológico de ambas perspectivas es compatible, por lo que su articulación resulta pertinente y *necesaria*.

Las voces bajas de la historia como metodología del cepillado a contra pelo.

El historiador Ranahit Guha, miembro fundador de la Escuela de Estudios Subalternos de la India³⁶, se ocupó de indagar acerca de las voces que las historiografías colonialistas y nacionalistas habían fagocitado. Sostenía que la voz dominante del estatismo, es decir, la ideología que asume la función de escoger por nosotros y para nosotros determinados acontecimientos como históricos y dignos de ocupar un lugar en el trabajo de los investigadores, “ahoga el sonido de una miríada de *protagonistas que hablan* en voz baja y nos incapacita para escuchar estas voces que tienen otras historias que explicarnos (...)” (Fontan, 2002:14. El resaltado es mío). Propuso una metodología para poder rescatar las voces bajas de la historia.

El autor se preguntaba qué autoridad era la que designaba que un acontecimiento sea o no histórico. ¿Quién decide y de acuerdo con qué valores y criterios que un acontecimiento sea o no histórico? Su posición era que en “la mayoría de los casos la autoridad que hace la designación no es otra que una ideología para la cual la vida del Estado es central para la historia” (Guha, 2002:17). Esta ideología, será denominada por nuestro autor como *estatismo*, dado que autoriza que los valores dominantes del Estado determinen el criterio de lo que es histórico. Así, la institucionalización del estudio de la

³⁶ El Grupo de Estudios Subalternos de la India, estuvo conformado por intelectuales indios y anticolonialistas, influenciados por Gramsci, Derrida y Foucault. Sus integrantes más conocidos son Ranahit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Sahid Amin y (los primeros escritos de) Gayatri Chakravorty Spivak. La vinculación entre la propuesta de los Subaltern Studies y Benjamin, no es azarosa, sino que comparten una misma genealogía. Ambos discuten con el canon del marxismo occidental: Gramsci, Luckacs y Korsh. En todos estos casos, los autores mencionados retoman la crítica marxista y la *aggiornan* y/o adaptan a las circunstancias específicas desde las cuales se encuentran enunciando sus proposiciones teórico-políticas.

historia tuvo como efecto una visión estatista de la historia. Este estatismo impide cualquier interlocución entre el tiempo presente y el pasado, dado que habla con la voz de mando del Estado que, con la pretensión de escoger para nosotros qué es lo histórico, nos impide elegir un tipo de relación específica con el pasado.

Este autor sostiene que la crítica del discurso estatista, en sí misma, no produce una historiografía alternativa. Para que esto suceda, el historiador debe ir más allá de la conceptualización y re-escribir la historia. La reescritura de la historia deberá, en primer lugar, desafiar la univocidad del discurso estatista, recuperando las voces bajas, prestándole atención fundamentalmente a la voz de las mujeres, dado que la historia estatista es patriarcal, la voz de las mujeres activará y hará audibles, según Guha, las otras voces bajas. En concomitancia con ello, “el derrocamiento del régimen de la narratología burguesa será la condición de esta nueva historiografía sensibilizada ante la sensación contenida de desespero y determinación en la voz de las mujeres, la voz de una subalternidad desafiante comprometida a escribir su propia historia” (Guha, 2002: 32). En el mismo sentido (creo), el movimiento contracultural del que participa la activista Mapuce Moira Millán sostiene:

Al igual que importantes hombres weichafes y toki (guerreros y comandantes) los hubo también mujeres, como lo fueron las memorables Guacolda, Fresa, Yaniqueo, entre otras, grandes guerreras de nuestro pueblo que comandaron brazos armados, brillantes estrategias militares que lograron vencer en más de una ocasión al enemigo. Era necesario ocultar y desconocer este hecho contundente, ante la mirada del mundo, todo ejemplo de equidad y plenitud de los hombres y mujeres de una misma sociedad podría resultar desestabilizador al orden imperante, el poder colonial, patriarcal, y racista y podría sucumbir ante el despertar de los pueblos oprimidos. Es esta silenciosa complicidad con el poder que los supuestos historiadores tienen asumida, es la que impide conocer la verdad de cómo vivíamos las mujeres Mapuces antes de la dominación, qué lugar ocupábamos en nuestra sociedad y cómo se tejían las relaciones. Los cronistas de la época resaltaron tendenciosamente el accionar de los hombres Mapuces ocultando la dignidad y valor de las mujeres de nuestro pueblo. Afortunadamente la memoria oral y el hecho de haber perdido nuestra libertad recientemente, llevamos menos de 200 años de dominación, nos permitió tener recuerdos vivos en la memoria colectiva Mapuce, sobre nuestra verdadera historia, no han logrado los estados chileno y argentino involucrarnos el virus de la amnesia colectiva y somos un pueblo nación con memoria desde nuestras raíces (Millán, 2011: 128).

Si bien el proyecto del fundador de la Escuela de Estudios Subalternos de la India tiene el mérito de realizar una búsqueda político-historiográfica y un intento de recupero de las voces bajas, incluyendo en su proyecto epistemológico las ideas de Gramsci,

Benjamin y de Barthes en su producción estructuralista³⁷, presenta, a los fines de mi investigación, ciertos problemas que trataré a continuación.

La barrera epistemológica de la historiografía en relación a los pasados subalternos.

[...] donde existiera una piedra sagrada estaba prohibido librar batallas o ajusticiar enemigos, pues la pureza de la esperanza debía ser preservada. La sabiduría visceral que había inspirado aquella doctrina le resultó tan diáfana que Liev Davidovich se preguntó si en realidad la Revolución tendría el derecho de trastocar un orden ancestral, perfecto a su modo e imposible de calibrar para un cerebro europeo afectado de prejuicios racionalistas y culturales. Pero ya andaban por aquellas tierras los activistas políticos enviados desde Moscú, empeñados en convertir a las tribus nómadas en trabajadores de granjas colectivas, a sus cabras montaraces en ganado estatal, y en demostrarles a turkmenos, kazajos, uzbekos y kirguises que su atávica costumbre de adorar piedras o árboles de la estepa era una deplorable actitud antimarxista a la que debían renunciar en favor del progreso de una humanidad capaz de comprender que, al fin y al cabo, una piedra es solo una piedra y que no se experimenta otra cosa que un simple contacto físico cuando el frío y el agotamiento devoran las fuerzas humanas y, en medio de un desierto helado, un hombre apenas armado con su fe encuentra un pedazo de roca y se lo lleva a los labios.

Leonardo Padura

El hombre que amaba a los perros

Si bien mi estudio se encuentra influenciado por la metodología de Ranahit Guha, creo que es importante mencionar algunas limitaciones y simplificaciones en las cuales intentaré no caer.

Como indica Pittaluga (2010), el uso de la frase *pasarle a la historia el cepillo a contrapelo* ha quedado en varias ocasiones “[...] acotado a un cambio de signo valorativo de los procesos, acontecimientos y sujetos de la historia, variación que transmuta en positiva la experiencia de aquellos que fueron negativizados o directamente ignorados en las versiones dominantes [...]” (P.3). Es común, en libros de historia Argentina, por ejemplo, encontrar historiografías (que se pretenden) críticas que oponen la generación del 80 a las montoneras provinciales, la primera con características negativas y las segundas positivas. Podrían darse cientos de ejemplos del binarismo simplificador y panfletario de algunas contra-historias que se convierten en versiones especulares de la historiografía dominante, construyendo otros relatos épicos. Escribir la historia de los vencidos termina siendo aquí, narrar sus historias de modo ejemplar, construyendo perfiles que promuevan identificaciones imaginarias o simbólicas, tendientes a erigir un

³⁷ Resulta pertinente señalar, que hay (fundamentalmente) dos etapas epistemológicas en relación a la producción de Barthes: la estructuralista y la textualista. Guha se basa en sus primeras producciones teóricas.

nuevo patrón de héroes y conservando la idea de progreso al interpretar las luchas del pasado como etapas de una historia acumulativa (Pittaluga, 2010), descontextualizando los procesos y el lugar en el que los acontecimientos ocurren dentro del sistema – mundo colonial/moderno, patriarcal y euro-norte-centrado (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2007).

Otra crítica/acotación pertinente a los fines de mi trabajo es la que realiza Dipesh Chakrabarty (1999) en relación a la “historia de las minorías”, es decir de esos pasados en cuyo nombre algunos historiadores han combatido las exclusiones y omisiones de las principales narrativas de la nación, teniendo en cuenta que el término “minoría” y “mayoría” no son entidades naturales, sino construcciones, y que en ocasiones un grupo puede ser más numeroso que el dominante, pero su historia podría ser calificada como de minoría, o minoritaria, siendo estos pasados particulares experiencias del pasado que tienen una posición menor, “[...]en el sentido de que su misma incorporación en las narrativas históricas las convierte en pasados “de menos importancia” frente a la comprensión dominante de lo que constituye el hecho y la evidencia (y por lo tanto frente al mismo principio de racionalidad subyacente) en las prácticas de la historia profesional. Dichos pasados “menores” son esas experiencias del pasado a las que siempre debe asignárseles una posición “inferior” o “marginal” cuando se traducen al lenguaje del historiador, es decir, cuando se trasladan al mundo fenoménico que habita el historiador - como historiador o historiadora de acuerdo con su capacidad profesional - . Estos pasados son tratados por el agente histórico, para utilizar la expresión de Kant en su ensayo “*What is Enlightenment?*”, como instancias de “inmadurez”, pasados que no nos preparan ni para la democracia ni para las prácticas ciudadanas al no estar basados en el despliegue de la razón de la vida pública” (Chakrabarty, 1999: 93). Estas historias son denominadas por el autor como “pasados subalternos”, pasados que se resisten a la historización, porque representan puntos en los que el archivo historiográfico desarrolla un grado de intratabilidad con respecto a su método³⁸.

El objetivo principal del ensayo de Guha era utilizar la rebelión Santal de 1855 para hacer de la conciencia de la insurgencia campesina el sostén más importante de la narrativa acerca de la rebelión. Pero aquí, hay una dificultad: la lógica de la conciencia de los campesinos rebeldes como problema epistemológico. Guha encontró que las

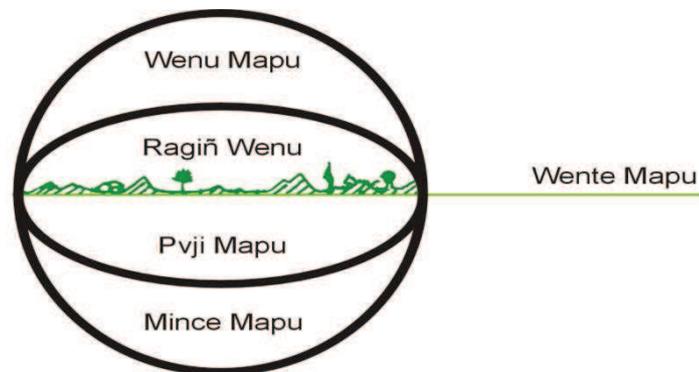
³⁸ Los grupos de elites y dominantes también pueden tener pasados subalternos en la medida en que participen de mundos de vida subordinados (Chackrabarty, 1999: 93-94).

afirmaciones de los líderes campesinos sobre la rebelión Santal eran explicadas en términos sobrenaturales como un acto llevado a cabo por el dios Santal “Thakur”. En un sentido literal, las afirmaciones de los campesinos rebeldes muestran al subalterno rechazando su papel de agente, porque fue Thakur quien les dijo a los campesinos que se rebelaran. Es decir que el/la subalterno/a, no sería el sujeto soberano de su historia. ¿Qué significa entonces, se pregunta Chakrabarty (1999: 96), cuando tomamos los puntos de vista del subalterno con seriedad –éste le adscribe la acción de la rebelión a algún dios – y nosotros queremos conferirle su acción o su capacidad de ser sujeto en su propia historia, un estatuto que la afirmación del mismo subalterno niega? A pesar de que Guha quiere escuchar la voz del subalterno con seriedad, no puede hacerlo porque no hay ningún principio en un acontecimiento que incluya lo sobre-natural, que nos ofrezca una estrategia narrativa racionalmente justificable. De esto resulta que la afirmación de que “Dios es el instigador de la rebelión”, se antropologiza antes de incluirse dentro de la narrativa del historiador y esos pasados continúan siendo subalternos, porque no pueden entrar en la historia como parte de la posición propia del investigador, dado que en su rol de científico, no invoca lo sobrenatural para explicar un acontecimiento, es decir que la historia posee límites epistemológicos que nos recuerdan que ella es sólo una forma particular, entre muchas otras, de recordar el pasado, por lo tanto, con los pasados subalternos llegamos a los límites del discurso de la historia (Chakrabarty, 1999: 107). Veamos ahora cuáles son las implicancias de los pasados subalternos, en relación a la cosmovisión mapuce.

La representación de lo irrepresentable: en torno a la cosmovisión mapuce.

Si la historia se preocupa por la fabricación de narrativas, ¿cómo se escriben las historias de los oprimidos?, ¿cómo se construye la narrativa de un grupo o clase que no ha dejado sus propias fuentes? Deben tenerse en cuenta, como he mencionado más arriba, las exclusiones epistemológicas que tiene en sí misma, la disciplina histórica. Para el caso sobre el que me encuentro escribiendo, resulta necesario indagar acerca de la cosmovisión mapuce, pues sin conocimiento de ella, no se podrán comprender los significados que los/as integrantes de aquél pueblo, le asignan a las palabras y a las cosas. Ergo, si quiero escribir acerca del pueblo mapuce, debo destacar que su cosmovisión le plantea al historiador, límites epistemológicos imposibles de ser superados. Para explicarme mejor, veamos las características generales de la cosmovisión mapuce.

- a) La cosmovisión Mapuce es circular. Dentro del Waj-Mapu (territorio, forma circular del entorno) conviven los elementos que conforman los diferentes sistemas de vida, tal como lo indica el siguiente esquema:



Fuente: Presentación de la Werken Viviana Kolipan en el marco del taller sobre cosmovisión Mapuce entre el Pueblo Nación Mapuce y los/as integrantes del (futuro) Barrio Intercultural Lote 27

- b) En esta cosmovisión, el territorio es mucho más de lo que un lector occidental (y cristiano) puede entender, pues su significado se encuentra más cerca de la definición (occidental) de *materia*, que la de uno de los factores de producción de la santísima trinidad de la economía política: (el Capital, el Trabajo y) la *Tierra*. Es aquí que creo que debemos considerar las limitaciones de las que habla Chakrabarty, dado que el Ce (persona) es parte inescindible del Wajmapu (territorio), de la Ixofijmogen (biodiversidad), del Lof (comunidad) y de la Xokiñce (familia) y tener la necesidad de – como lo advirtiera Chakrabarty - antropologizar los testimonios de nuestros/as entrevistados/as es una prueba fehaciente de ello.

En relación a los límites epistemológicos de la historiografía y su necesidad de antropologizar las respuestas, es dable resaltar que cada vez que un/a historiador/a hace referencia, por ejemplo, a la concepción acerca del territorio, dentro de la cosmovisión mapuce, termina argumentando que el mismo posee las siguientes dimensiones: una legal y otra cultural, que es al mismo tiempo, comunitaria. Nuevamente, lo que se pone en cuestión son las narrativas del discurso historiográfico.

He reflexionado acerca de los límites epistemológicos de la historiografía y sus implicancias para este estudio. Veamos, a continuación, la relación histórica entre el pueblo mapuce y la creación y desarrollo de Parques Nacionales.

Tierras y habitantes en Parques Nacionales

“[...] *Parques Nacionales era un patrón dentro de las comunidades. No te dejaban sacar madera, no te dejaban aprovechar tus recursos dentro de la comunidad. Nuestros abuelos tenían que salir y afanar una carreta de leña para poder sobrevivir en el campo. Para poder salir con una carreta de leña tenían que salir a las cuatro de la mañana en el campo y llegar de noche para que no los agarren. Y si tenían que ir a voltear un palo, pegaban el hachazo y escuchaban a ver si llegaba una moto o no. Y bueno, cuando no le parecía algo bien, te volteaban las rucas, viste. Tiraban las casas abajo*”
(Longko de la comunidad Cayún. San Martín de los Andes. Enero de 2012).

El Estado Argentino se formó y consolidó entre las décadas de 1860 y 1880³⁹. El ejercicio y construcción de soberanía se fundamentó en “la conquista” interior y el control social mediante la militarización de poblaciones y territorios (incluyendo territorios indígenas libres) sobre los cuales el Estado Nacional y los proto-estados provinciales tenían sólo un control nominal (Escolar, 2007:18). El proceso de apropiación territorial de la región sur y occidental de Neuquén, se efectuó bajo el marco de la Ley Avellaneda o de Colonización, lo que permitió una rápida privatización del área andina y su ocupación por empresarios ganaderos, quienes constituyeron las primeras estancias como unidades de producción capitalista. La ocupación de tierras aptas para la ganadería llevaría al desplazamiento de los grupos indígenas y a su relocalización en el marco de una casi absoluta desprotección legal, lo que representó una situación de precariedad en relación a la tenencia de la tierra y al usufructo de los recursos (Carpinetti, 2006: 39).

A su vez, los primeros Parques Nacionales del país, se establecieron sobre territorios usurpados mediante la ocupación militar a los pueblos originarios, algunos años antes de su creación.

“la creación de las áreas protegidas, primero en principio se hizo algo viste que en realidad es muy grave lo que se hizo a nivel mundial en relación a los pueblos originarios, porque las áreas protegidas, viste, no tomaron en cuenta a los pueblos originarios” (Manuel, Werken Mapuce. San Martín de los Andes, Enero de 2012)⁴⁰.

Hacia el año 1922, se crea el Parque Nacional del Sud, con una superficie de 785 mil has, inspirados en la ideas conservacionistas de Francisco P. Moreno, con el objetivo de que la fisonomía del perímetro de tierras donadas por él, “no sea alterada y que no se hagan más obras que aquellas que faciliten las comodidades para la vida del *visitante*

³⁹Para un análisis institucionalista sobre la formación del Estado Argentino, véase Oszlak, Oscar (1997): *La formación del estado argentino*, Editorial Planeta, Buenos Aires.

⁴⁰ Para preservar la identidad de las personas que testimonian, los nombres son ficticios, a menos que se trate de personas con cargos políticos designados por mandato popular o de situaciones que han tomado estado público.

culto” (Cit. En Carpinetti, 2006: 20. El resaltado es mío), aquí pasarle el cepillo a contrapelo a la historia implica destacar que, como sostiene Raúl Díaz (2002), “[...] los Parques Nacionales, especialmente los del sur argentino, son creados con el objeto de transformar la soberanía nominal en ocupación territorial de una franja cordillerana que ocupa el 30% de la frontera patagónica con la República de Chile. El aspecto "conservacionista" se encuentra subordinado a las necesidades geopolíticas y, en consecuencia, al cumplimiento de un mandato estratégico-militar de defensa y seguridad” (P. 4).

A su vez, la concepción conservacionista de Parques Nacionales, no sólo se encuentra subordinada a las necesidades geopolíticas, sino que concibe al ambiente como un conjunto de plantas y animales del que los hombres y las mujeres no forman parte, en consecuencia, se los echó y desplazó.

“No te hablo de un discurso, hablo de que en todo el país Parques le puso una nueve en la cabeza a la gente y la sacó, la desalojó” (ex-guardaparques, San Martín de los Andes, Julio de 2012).

A propósito de los títulos de propiedad en Parques Nacionales.

En 1934, mediante la Ley 12.103 se creó la Dirección de Parques Nacionales y el 9 de Octubre del mismo año se crean el Parque Nacional Nahuel Huapi y el Parque Nacional Iguazú⁴¹. El 11 de Mayo de 1937 se crean otros parques y reservas naturales, entre los cuales se encontraba la Reserva Nacional Lanín⁴². Como veremos más adelante, la decisión de crear el primer Parque Nacional (el Nahuel Huapi) tuvo el objetivo de consolidar el ejercicio de la soberanía en los territorios nacionales, desarrollarlos económicamente e integrarlos al mercado mundial (Bessera, 2011:68).

La Administración de Parques Nacionales, tiene la particularidad de que es el único organismo estatal que *administra* territorio en materia jurisdiccional, es una

⁴¹ La ley a la que hago referencia se basó en la normativa que regía el funcionamiento del National Park Service de Estados Unidos y en la Ley de Parques Nacionales de Canadá (Bessera, 2011:83).

⁴² El Parque Nacional Lanín (en adelante PNL) - situado en un ex-territorio nacional- fue declarado como tal, a través del art. 7° del Decreto N° 9504/45:”Declárense Parques Nacionales a las Reservas Lanín, Los Alerces, Perito Francisco P. Moreno, Los Glaciares, con los límites establecidos para las zonas reservadas con tal fin por el Decreto N° 105.433 del 11 de Mayo de 1937, y las modificaciones introducidas por los Decretos N° 125.596 del 16 de febrero de 1938, 94.284 del 25 de junio de 1941, 118.660 del 30 de Abril de 1942 y 129.433 del 2 de septiembre de 1942” (Plan de Gestión PNL, 2010: 25).

autoridad jurisdiccional, dominial y territorial aun estando los diversos Parques del país dentro de distintas Provincias. Cuando se crea la Reserva Nacional Lanín se definió que las tierras bajo esta nueva jurisdicción eran de dominio público e inalienables. Posteriormente los efectos de la mencionada ley provocan la reubicación de comunidades que vivían dentro del nuevo *hinterland* de la Reserva Nacional Lanín, entre ellos, las poblaciones mapuces Ñorquinco y Aigo. Es decir, que la conformación de la Reserva Nacional Lanín implicó el desplazamiento de dos comunidades mapuces que vivían, previamente allí.

El PNL adquirió desde su concepción, un carácter de entidad político-territorial nacional, respondiendo a una estrategia de ocupación basada en el asentamiento de villas orientadas al desarrollo de la actividad turística, con el objetivo de defensa y asentamiento de la soberanía nacional. Esto produjo la legitimación de la propiedad territorial en beneficio de grandes terratenientes, porque las propiedades preexistentes a la creación del Parque fueron incorporadas como zonas de “reserva”, permitiendo diversas actividades productivas (Carpinetti, 2006: 40). Como contrapartida, las poblaciones indígenas que habitaban el área no tuvieron ningún tipo de reconocimiento en carácter de pueblos pre-existentes. Al respecto, Victoria, una Werken Mapuce, me contaba:

“Cuando se instala Parques Nacionales, había gente en lo que fue después denominada el área protegida. A mucha de esa gente las corrieron, concretamente las desalojaron. Las sacaban a través del uso de los caballos, enlazaban los palos de las rucas⁴³ y las tiraban abajo, las quemaban y los desalojaban, los expulsaban de ese lugar. Eso fue desde 1937 hasta 1999 cuando seguían llegando las órdenes de desalojo para la gente” (San Martín de los Andes, enero de 2012).

En este proceso, a la población Mapuce que fue autorizada a permanecer en el ámbito del Parque, se le otorgaron permisos precarios de ocupación y pastaje (PPOP), por los que se debía pagar un canon anual, siendo estos permisos personales e intransferibles, caducando a la muerte del titular y propiciando el despoblamiento y desamparo legal de los habitantes originarios de las tierras. En este sentido, el Longko filósofo de la comunidad Curruhuinca me decía:

“Hemos vivido la opresión, la hemos sufrido en carne propia, la hemos sufrido cuando Parques no te dejaba levantar un mísero ranchito. Aunque se te estuviera por caer la casa, tenías que ponerle puntales por uno y por otro lado, porque no podías hacer una vivienda nueva, porque la política de Parques era: Yo familia, tengo cinco hijos y nos teníamos que morir. O sea, muerto

⁴³ Ruca significa casa/hogar en idioma *mapuzugun*.

el padre. Porque al único que se reconocía como poblador en ese momento era al padre y a la madre. Muerto el padre, los hijos afuera” (San Martín de los Andes, Enero de 2012)

En relación a los títulos de propiedad de las tierras que fueron incorporadas a los territorios de Parques Nacionales, vale la pena mencionar que los/as sujetos/as que vivían (y viven) en aquellos lugares fueron categorizados en función de las políticas hegemónicas de aquella institución, por lo tanto quienes tenían un Permiso Precario de Ocupación y Pastaje fueron denominados *pobladores precarios* y aquellos que se encontraron en situación de infracción fueron designados como *intrusos*. Al respecto, Valverde et al (2011), tomando la definición de categoría social de Elsie Rockwell⁴⁴ sostienen que aquellas clasificaciones se volvieron categorías sociales y no meramente discursivas, las cuales constituyeron prácticas de legitimación o deslegitimación específicas y particulares de cada zona. Así, las categorías sociales se transforman en *formas identitarias* resultantes de un proceso de *identificación contingente*, formando *modos de identificación* “que suponen a la <<identidad>> como el resultado de una doble operación de diferenciación y generalización” (P.47) A su vez, es dable destacar, como sostiene Raúl Díaz (2002), “contra la idea predominante en la opinión pública y que es proclamada desde las sucesivas direcciones de esta institución, de que la "naturaleza" se encuentra protegida, conservada y controlada mediante estas áreas definidas como Parques, [...] su origen y conformación posterior al mismo tiempo se vinculan directamente al ejercicio de la soberanía nacional en zonas de frontera, el control militar de los límites internacionales, y el dominio/exclusión sobre los habitantes originarios. Se trata de una forma de apoderamiento del espacio, afirmación nacional y diagramación de los espacios sociales, económicos y culturales, que se entrelazan al conjunto de procesos que han dado como resultado el arrinconamiento y confinamiento de los pueblos que habitaban originariamente esta región” (P.2).

En este contexto, la Administración de Parques Nacionales ejerció una función represiva en relación a los habitantes Mapuces. Al respecto, Darío, hombre Mapuce de la comunidad Curruhuinca, me contaba lo siguiente:

“[...] no te olvides que Parques es un ala armada. Los que vimos a los guardaparques armados, sabemos que antes no andaban como hoy, sino que antes usaban armas y fue una política de exterminio más, de avasallamiento sobre nuestro pueblo y sobre los otros pueblos del

⁴⁴ “Por categorías sociales entiendo aquellas representaciones o prácticas que aparecen de manera recurrente en el discurso o en las acciones de los habitantes locales y que establecen distinciones entre cosas del mundo que ellos conocen y manejan” (Rockwell, 2009:80, cit. En Valverde et al, 2011:47).

país donde hay Parques Nacionales (...) Nosotros llegamos a tener prohibido todo por Parques (...) Todo es que teníamos que decir hasta que íbamos a cortar un palo para hacer fuego. Yo tengo mi abuelo que un guardaparque le tiró la casa abajo. Eso lo vivió mi Papá. Parques cuando lo crean, en el año 37, fueron años de mucha opresión por parte de Parques. Se empezaron a prohibir cosas, los animales. Valía mucho lo que decían ellos y no lo que decíamos nosotros (...) siempre los funcionarios era como que seguían la conquista no, esa sensación tengo. Te contaban los animales. Todos los años nosotros pagábamos pastaje. POP se llamaba. Poblador de Ocupación Precaria, ese era el título que teníamos en Parques y era muy chocante la relación, porque te dejaban sacar una cantidad de leña, una cantidad de madera” (San Martín de los Andes, Enero de 2012).

Hacia 1971, la Ley 19.301, desafectó de la Reserva Lacar, el pueblo de San Martín de los Andes, que formaba hasta ese entonces parte del Parque, porque el desarrollo poblacional del mismo no justificaba la inclusión de un pueblo en gran crecimiento dentro del Parque Nacional. No obstante, dicha norma reservó algunas parcelas del pueblo para las necesidades del organismo administrador (Plan de Gestión PNL, 2010: 27). Es decir que San Martín de los Andes, se encuentra hoy emplazado sobre lo que fue territorio Mapuce. Este proceso de conquista, apropiación y despojo de la población Mapuce, tuvo como consecuencia no solo la pérdida de vidas (asesinatos) y territorio, con la concomitante influencia negativa sobre su cultura, sino que hasta el día de hoy, quienes veneran el *cortejo triunfal* de la historia, para decirlo benjamineamente, continúan controlando las formas de producción y vida de la población Mapuce asentada en el PNL.

“Había una generación anterior a la mía que no tenía la posibilidad de quedarse en el campo. Porque era campo de Parques, ellos lo manejaban como su campo. Parques Nacionales fueron creados para conservar, viste, en el fondo cumplían con lo que tenían que hacer, pero arrasaron con todo, pueblos originarios o lo que sea. Pasó en todo el país, no sólo acá en el Sur. Nosotros, por ejemplo, a mi abuelo paterno lo desalojó Parques. Le echó la casa abajo, con hachas” (hombre Mapuce. Comunidad Curruhuinca. San Martín de los Andes. Febrero de 2012).

Recién en 1989, mediante la ley 23.750 se dispuso la transferencia gratuita a la Asociación de Fomento Rural Curruhuinca de la propiedad comunitaria de más de 10 mil hectáreas en la Reserva Nacional Lanín, zona Lacar, superficie de la que se deduce la correspondiente a Villa Quila Quina, las playas del lago Lacar, ejido municipal y unas 40 ha del lote 55 comprendidas entre el arroyo Catritre, la Ruta de los 7 lagos y el lago Lacar, continuando la Nación con la jurisdicción sobre la superficie cedida, y las modalidades para el uso del espacio y el aprovechamiento de los recursos naturales sujetos a la Ley 22.351. Es decir que el desarrollo de toda actividad queda restringido por lo dispuesto por la ley de Parques Nacionales, Monumentos Naturales y Reservas Nacionales y hacia el año 2001, la Ley 25.510 autorizó al Poder Ejecutivo Nacional a transferir sin cargo a la Agrupación Mapuce Cayún, la propiedad comunitaria de los lotes 62 y 63 completos; los

sectores de los lotes 30 y 31 que se encuentran al sur de la ruta provincial N° 48; y el sector occidental del lote 29 hasta la denominada Loma Atravesada, al sur de la ruta provincial N° 48, ubicada en la Reserva Nacional Lanín, reservándose la Nación la jurisdicción sobre la superficie cedida, de modo tal que las modalidades para el uso del espacio y el aprovechamiento de los recursos naturales se sujetaran a lo dispuesto por la Ley 22.351. Se exceptuó de esta cesión la franja costera sobre el lago Lacar correspondiente a los lotes 62 y 63, de 30 metros medidos desde la línea de máxima creciente y los caminos de acceso a la zona costera ubicados al oeste del lote 63 y entre los lotes 61 y 62 según la traza definitiva a determinar por la Administración de Parques Nacionales, debiendo la Agrupación Mapuce Cayún, garantizar el derecho de paso por los caminos vecinales que queden dentro de su propiedad comunitaria. Aquí es dable destacar –si bien en esta tesis no haré hincapié en ello-, que ni siquiera las leyes actuales, respetan la forma de organización que la cosmovisión Mapuce posee. Mientras ellos sostienen que viven en comunidad, en los dos *documentos de barbarie* que “les reconocen” el dominio de alguna porción de su territorio, es decir las leyes 23.750 y la 25.510, se las denomina, a la primera comunidad, como “Asociación de Fomento Rural Curruhuinca” y a la segunda como “Agrupación Mapuce Cayún”. *En ningún momento como comunidad.*

Hacia 1997, mediante la Ley 24.912 se cambia la traza de los límites de la Reserva Nacional Lanín, en especial en la zona de las reservas Mapuce y se cede el dominio y la jurisdicción del remanente a la provincia del Neuquén⁴⁵. Desde el año 2002, la APN viene realizando una nueva política del manejo del territorio junto a las comunidades Mapuce. Se trata del Comité de Gestión y Co-manejo. Debido a la gran importancia que esta instancia institucional ha tenido (y tiene) en la diagramación, conformación y ejecución del Barrio Intercultural, considero necesario dedicarle el primer capítulo de este trabajo.

⁴⁵ Por cuestiones de espacio y pertinencia en relación a los objetivos de esta tesis, no me he referido aquí a la relación entre la Provincia del Neuquén y sus sucesivos gobiernos (todos, desde su creación, del mismo partido político: El Movimiento Popular Neuquino) con el pueblo Mapuce.

Capítulo 1

La Comunidad Curruhuinca y el Co-manejo.

En las periferias de San Martín de los Andes se encuentran ubicadas las comunidades Curruhuinca, Cayún, Atreuco⁴⁶ y Ufkowe Newen⁴⁷. Sobre el ejido urbano se asienta la comunidad Vera⁴⁸ y ahora, las tierras que le han sido restituidas a los/as Curruhuinca y que forman parte del Barrio Intercultural ubicadas en el lote 27, también se encuentran bajo jurisdicción del ejido municipal.

La comunidad Cayún posee 1.600 hectáreas (Programa Araucaria, 2001) y parte de sus tierras lindan con las que le han sido restituidas recientemente, mediante la ley 26.725, a la comunidad Curruhuinca.

Este último grupo poblacional ocupa unas 10.500 hectáreas –escrituradas el 21 de Julio de 1994 (Programa Araucaria, 2001)-, sujetas a régimen de propiedad comunitaria y, a través de la normativa nacional que recién mencioné, se les han devuelto 400 hectáreas más. Ergo, poseen 10.900 hectáreas bajo la forma de propiedad comunitaria. Se encuentra dividida en cuatro parajes: Pil Pil, Quila Quina, Trompul y Payla Menuko; los tres primeros se encuentran bajo jurisdicción de Parques Nacionales y el último en jurisdicción del municipio de la ciudad de San Martín de los Andes. Sus principales actividades productivas son las ganaderas (carne y lana), forestales (cañas, leña, postes, varas y rollizos) y el turismo (Valverde, 2006).

⁴⁶ Si bien las principales tierras de la comunidad Atreuco se encuentran en el departamento Huiliches, cuenta también con una superficie menor en un área cercana a San Martín de los Andes en el departamento Lacar. Posee los lotes 16 y 17 en el cerro Chapelco. Para los fines de esta investigación no será caracterizada, ni utilizada como referencia, pues no ha sido un actor clave en el proceso de construcción del Barrio Intercultural.

⁴⁷ Compuesta por 28 personas, la comunidad Ufkowe Newen fue reconocida en el 2007 por la Confederación Mapuce Neuquina y tiene el reconocimiento territorial otorgado por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). No obstante, su personería jurídica se encuentra siendo tramitada por el INAI. Está ubicada en el paraje Chapelco Chico, en las afueras de San Martín de los Andes, a metros de la ruta nacional número 40, frente a un conocido barrio cerrado de la zona. Posee 2500 hectáreas, algunas de las cuales se encuentran, en este momento, bajo un litigio legal, pues una empresa aledaña reclama –y ha cercado– parte de esas tierras. Para los fines de esta investigación no será caracterizada, ni utilizada como referencia, pues no ha sido un actor clave en el proceso de construcción del Barrio Intercultural.

⁴⁸ La comunidad Vera posee 77 hectáreas (Valverde, 2006). Para los fines de esta investigación no será caracterizada, ni utilizada como referencia, pues no ha sido un actor clave en el proceso de construcción del Barrio Intercultural.

En relación a la cantidad de personas que forman parte de la comunidad mapuce Curruhuinca, los últimos datos disponibles indican que hacia el año 2004, la misma contaba con novecientos habitantes (Valverde, 2006). Mis informantes claves, miembros de la comunidad a la que hago referencia, estimaban para el año 2012 entre mil quinientos y dos mil habitantes.

A su vez, esta comunidad posee un longko filosófico/espiritual (Carlos Curruhuinca, rol que únicamente caduca cuando fallece y que lo sucederá uno de sus descendientes) y un longko político, que es el representante legal de la Asociación de Fomento Rural Curruhuinca y que es elegido mediante la votación de sus integrantes. En algunas ocasiones el longko político y el longko filosófico/espiritual son la misma persona y en otras no. Para el caso de esta tesis, como luego se verá, quien comenzó con las gestiones por el Barrio Intercultural Lote 27 fue Carlos Curruhuinca, que poseía ambas funciones (era longo político, además de filosófico/espiritual) y actualmente este agrupamiento mapuce tiene en la persona de Ariel Epulef a su longko político y a Carlos Curruhuinca como longko filosófico/espiritual.

La comunidad Curruhuinca –al igual que las otras mencionadas –forma parte de la Confederación Mapuche Neuquina, la cual representa, en el Parque Nacional Lanín, al pueblo mapuce, bajo la figura del *Co-manejo*. Dada su centralidad en torno a este estudio de caso, resulta indispensable dedicarle lo que resta de este apartado a su descripción.

A principios de enero de 2012 fui a la mañana al área de Co-manejo del PNL, situada en un nuevo edificio del centro de San Martín de los Andes, pues el establecimiento que yo conocía, había devenido, en los últimos años, en museo, biblioteca y centro de atracción turística. Cuando encontré la oficina que buscaba, me atendió Victoria, una joven Werken de la Confederación Mapuce del Neuquén. Le comenté que estaba haciendo una investigación acerca del Barrio Intercultural y que me interesaría hablar con ella, fundamentalmente sobre el proceso de constitución del barrio, las pujas políticas en torno al lote 27 y, por supuesto, le dije que quería conocer más acerca de los conflictos territoriales que las comunidades mapuces tienen en el Parque Nacional Lanín. Me respondió que no había ningún problema, pero que primero tenía que llevarles mi proyecto de investigación y una nota con los motivos por los cuales yo quería dialogar con ellos. Me dijo que es una política que comenzaron a tomar, dadas las cantidades de consultas que tienen, porque suele requerírseles para ser entrevistados o para escribir

prólogos de libros, pero que nunca les explican qué es lo que estamos haciendo. Le dije que entendía perfectamente y que preveía llevarle una devolución de mis escritos y avances del trabajo, como así también la tesis final. Volví al auto y recorrí los siete kilómetros que separan mi casa del edificio de PNL, realicé la nota solicitada, imprimí mi plan de trabajo y se lo llevé. A la mañana siguiente volví. Victoria había leído mi proyecto y hablamos de él. Me comentó que ellos necesitaban tener bases de datos sobre conflictos catastrales y territoriales y que la Provincia (siguiendo directivas nacionales⁴⁹) si bien se había comprometido a realizarlas, aún no lo había hecho. Mientras pasábamos el mate y hablaba con ella, se sumó Facundo, un hombre de aproximadamente cincuenta años de edad, que también es Werken de la Confederación Mapuce del Neuquén. Ellos/as me explicaron el rol articulador y decisivo que tuvo la institución del Co-manejo en las gestiones en torno al lote 27 y a las restituciones territoriales que le habían realizado a la comunidad Mapuce Curruhuinca.

Desde mediados de la década de 1980, en concomitancia con el fortalecimiento y desarrollo del activismo de organizaciones Mapuce (Agosto y Briones, 2007; Carrasco y Briones, 1996; Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman, 2007; Kropff, 2005, entre otras/os) y con el posterior reconocimiento a nivel internacional y nacional de los pueblos indígenas, dados por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre derechos de los pueblos indígenas y tribales, adoptado en 1989 y ratificado por Argentina en el año 2000⁵⁰, y por la Constitución Nacional de 1994, en la que en su artículo 75 inciso 17, reconoce por primera vez en la historia Argentina, la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, se desarrollaron políticas de reconocimiento hacia las comunidades Mapuce “[...] promovidas casi de manera independiente por un grupo de técnicos del Parque Nacional Lanín ante la indiferencia de las instancias superiores de la institución” (Carpinetti, 2006:50). Se destacan los siguientes proyectos desarrollados: a)

⁴⁹ Ella refería a la ley nacional de relevamiento territorial 26.160.

⁵⁰ El Estado Argentino adhiere, mediante la ley 24071 al convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre Pueblos La ley mencionada anteriormente, en su artículo 14, sostiene que “(...) los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión” (...) “Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados” (Ley 24071, Art. 14).

manejo agroganadero con la Comunidad Mapuce de Rucachoroi⁵¹; b) aprovechamiento forestal con la Comunidad Mapuce Curruhuinca y; c) Plan de vivienda rural con la Comunidad Mapuce Cayún (Carpinetti, 2006:50).

Hacia 1999 se desata una crisis política en la Administración de Parques Nacionales (APN), a partir de la decisión del directorio de la APN de despedir personal técnico, tercerizar sus servicios y centralizar las decisiones de manejo de las áreas protegidas. En este contexto, se desarrolla un conflicto en relación con las comunidades Mapuce. En septiembre del mismo año, la Confederación Mapuce Neuquina⁵², organización que nuclea y representa a las comunidades en la provincia, ocupa la intendencia del PNL en reclamo de un conjunto de reivindicaciones, proponiéndole a la APN realizar un taller que tuviera como objetivo facilitar la interrelación entre ambas instituciones y a discutir un temario que incluía, entre otros aspectos: “[...] legislación, territorialidad y manejo de recursos naturales. Este taller, denominado *Territorio Indígena Protegido* se realizó en mayo del año 2000, y representó un punto de inflexión en la relación entre las comunidades Mapuce y la APN [...]” (Carpinetti, 2006:51). A partir de este encuentro, se reinterpreta la normativa que se encontraba vigente y se elabora una “Declaración de Principios Preliminares” (APN/CMN, 2000) fundada sobre tres nociones: **el territorio, el Co-manejo y el vínculo entre la diversidad cultural y biológica**. En relación al territorio⁵³, se lo establece desde una dimensión cultural como: “el espacio en el que se desarrolla la cultura Mapuce, el cual comprende como un todo (waj mapu), los recursos naturales, la superficie (xufquen mapu) y el subsuelo (minche mapu) de la tierra, el aire (wenu mapu), la historia de sus relaciones sociales, culturales, filosóficas y económicas, como también su evolución. En el Territorio no existen las

⁵¹ Ubicada en el departamento de Aluminé, en la Provincia del Neuquén.

⁵² La Confederación Mapuche Neuquina tiene como antecedente a la Confederación Indígena Neuquina (CIN), creada el seis de Junio de 1970 y ligada al MPN. A su vez, la Coordinadora Mapuche de Neuquén (COM), nuclea diversas organizaciones mapuce en la Provincia. Para una caracterización de las organizaciones y activismo Mapuce en Neuquén, véase Kropff, 2005

⁵³ El territorio, es entendido por las organizaciones políticas mapuces de tres formas: Una de tipo cultural, que comprende el espacio en el que se desarrolla la cultura mapuce, el cual incluye el espacio aéreo y el subterráneo; otra de carácter jurídico, que hace referencia al artículo 75 inciso 17 de la Constitución Argentina y al convenio 169 de la OIT; y una tercera dimensión, comunitaria, que incluye los aspectos tangibles e intangibles del mismo, por lo que tiene un sentido espiritual y cultural.

partes sino continuas relaciones entre ellas, que conforman el todo (waj mapu)” (Carpinetti, 2006:51).

En referencia al vínculo entre la diversidad cultural y biológica, se destaca la comprensión de los valores y el significado del *Rewe*⁵⁴ como elemento filosófico central de la vida comunitaria Mapuce, reconociendo la dimensión trascendental del vínculo existente entre diversidad cultural y biológica.

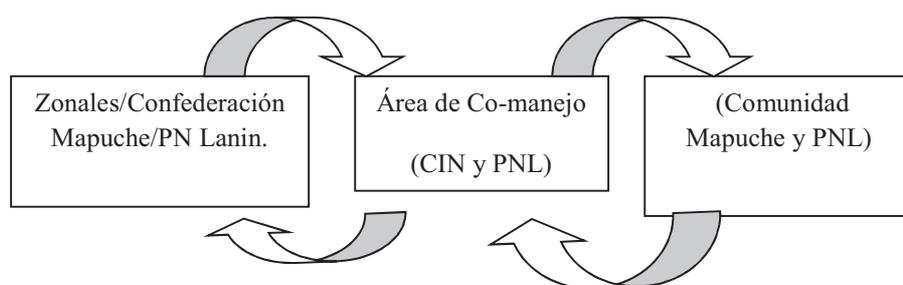
Acerca del Co-manejo, el documento mencionado establece mutuas responsabilidades y competencias, una aplicación plena de la ley N° 22.351 y las pautas de manejo, control, acceso y uso que surjan del saber ancestral de las comunidades y, por último, el aporte e influencia equitativa de las partes en la generación, planteo de ideas y toma de decisiones. Como producto del taller mencionado anteriormente, se formaliza la Resolución N° 227/00 de la APN, creando el Comité de Gestión entre la Administración de Parques Nacionales y la Confederación Mapuce Neuquina. Primera instancia formal de definición e implementación de la política del Co-manejo en áreas comunitarias, entendido como herramienta de relacionamiento entre ambos actores, basada en un reconocimiento recíproco.

De acuerdo al Plan de Gestión del PNL (2010), el Comité de Gestión y Co-manejo funciona desde el año 2002 y se compone de dos representantes de las comunidades Mapuce del Parque Nacional Lanín, dos de la Confederación Mapuce del Neuquén, un representante del Directorio, el Director Nacional de Conservación de Áreas Protegidas y el intendente del Parque Nacional Lanín – los últimos tres forman parte de la representación del PNL- y un representante del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI)⁵⁵. Entre sus funciones se encuentran: delimitar y zonificar los territorios

⁵⁴ Rewe (Re=solo; We=puro o nuevo). Refiere al lugar de lo puro y lo nuevo dentro de su espiritualidad. El Rewe es un tronco sagrado desde el cual las/os machis realizan diversas ceremonias.

⁵⁵ El INAI, “es la agencia indigenista del Estado Nacional, la creación del mismo estaba prevista en la Ley 23.302 sancionada en 1985, pero este punto de la ley fue reglamentado recién en 1989. La ley original preveía la organización del INAI “como entidad descentralizada con participación indígena, que dependerá en forma directa del Ministerio de Salud y Acción Social”. Sin embargo la efectiva implementación del Instituto no se ajustó a lo previsto en la ley. En lugar de constituirse como un organismo descentralizado quedó bajo la órbita de la Secretaría de Desarrollo Social. En los noventa el INAI asumió un rol mediador intentando garantizar a los indígenas la aplicación de los derechos otorgados por la Constitución Nacional” (COM, 2003).

comunitarios Mapuche⁵⁶, tramitar las transferencias dominiales, actualizar y/o modificar el marco reglamentario de la APN, diseñar programas de manejo y buscar fuentes de financiamiento. Las conclusiones son elaboradas por consenso y sujetas a la ratificación de parte del directorio de la APN. Se han creado Comités de Gestión Locales en las respectivas comunidades para darle mayor alcance a la política del Co-manejo. De acuerdo al Plan de Gestión del Parque Nacional Lanín, elaborado en 2010, los comités locales funcionan mediante reuniones en el territorio con los representantes de los sectores, para dar tratamiento a los temas que se definan previamente. En los mismos participan autoridades y miembros de las comisiones directivas de las comunidades, el guardaparque de la seccional correspondiente, personal del Área de Co-manejo y, eventualmente, representantes técnicos o políticos de los cuales se requiere para tratar temas específicos.



Fuente: Plan de Gestión del Parque Nacional Lanin, 2010, tomo 1, p.: 106.

El pueblo Mapuce se organiza internamente en zonales que representan a todas las comunidades del sector zonal que habitan, y a través de la Confederación Mapuce Neuquina (CMN) que representa al pueblo Mapuce a partir de lo que se define en las

56 “[...]En el marco de las relaciones entre la APN y la CIN, se establece, incorpora e implementa el concepto de Territorio, entendido en los dos aspectos en que se discutió:

Aspectos jurídicos: Desde la dimensión jurídica, según el artículo 75, inciso 17) de la Constitución de la Nación Argentina, en su reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, y el concepto asumido por la Ley Nacional N° 24.071, que ratifica el Convenio N° 169 de la OIT que en su artículo 13, inciso 2) explicita: "La utilización del término tierras en los artículos 15 y 16, deberá incluir el concepto de territorio, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna u otra manera”.

Aspectos Filosóficos: Desde la dimensión cultural, es el espacio en el que se desarrolla la cultura Mapuche [...]” (Plan de Gestión, PNL, 2010: 106).

zonales. Existen autoridades por las zonales⁵⁷, por la CMN y por cada comunidad (comisiones directivas).

En cada comunidad, el Kvme Feleal (ordenamiento político – filosófico) del pueblo Mapuce se representa a través de las siguientes autoridades: Longko (Autoridad Política), Inan longko (Autoridad Política), Pijan kuse (Autoridad filosófico – religiosa – medicinal), Werken (portavoz - mensajero del pensamiento político-cultural) y Kona (militante de la causa mapuce).

El plan oficial de gestión del PNL sostiene que “Existen comunidades que están representadas por la CIN y otras que no. Por lo tanto, cuando el espacio del comité local no existe, el área protegida implementa comisiones temáticas, que no son más que mesas con representantes técnicos, guardaparque del sector, autoridades del parque y comisión directiva de la comunidad Mapuce que se reúnen periódicamente para el tratamiento de temas” (Plan de Gestión PNL, 2010:106). Como me explicaba uno de los impulsores del Co-manejo, su propuesta no era radical, pues estaba en concomitancia con las recomendaciones de descentralización y autonomía que daba el Banco Mundial⁵⁸. “Esto no lo decía Marcos, ni está en el *Manifiesto*, lo decía el Banco Mundial”, me contaba este ex guardaparques. A pesar de ello, el Co-manejo continúa siendo resistido por buena parte de la dirección nacional de Parques.

El primero de Agosto de 2012 volví al área de Co-manejo del Parque Nacional Lanín. Me atendió la werken Victoria, representante de la Confederación Mapuce Neuquina. No se acordaba de mí. Le comenté que había estado en enero y que les había llevado mi proyecto. Le dije que me había enterado por los diarios que desde el Co-manejo se le había entregado a Patricia Gandini, la actual directora nacional de la APN, una propuesta de Co-manejo. Me dijo que no la publicaron, porque es una propuesta que le hicieron desde el área de Co-manejo a ella y que la están viendo en el directorio

⁵⁷ La provincia se distribuye en cinco consejos zonales mapuces. En *la zona norte*, se encuentra el **consejo zonal Picunche**. En la *zona centro*, ubicada en Zapala y áreas de influencia, se encuentra la **zonal Ranince**. El *área de Aluminé*, es la **zonal Pewence**, que está constituida por nueve comunidades. El *área de Junín y San Martín de los Andes* que es la **zonal Wijice** y la **zonal Confluencia** que son las comunidades que están en la parte de lo que es el departamento de Confluencia del Neuquén (Lofs Ragin Ko, Newen Mapu, Logko Puran y Ancatruz. Es dable destacar que la comunidad Newen Mapu es urbana).

⁵⁸ Sobre la confluencia entre la gubernamentalidad neoliberal y los procesos de autogobierno o autonomía indígena véase Lazzari 2009.

nacional y en el directorio del parque nacional Lanín también. Me comentó que la propuesta fue la siguiente: Que el área de Co-manejo se departamentalice y que no haya sólo una oficina en San Martín de los Andes, sino que esté también en Junín de los Andes y Aluminé. Es decir que lo que sostiene el plan de gestión del PNL y que se ha mencionado más arriba, no se cumple fehacientemente. También me contó que solicitaron que el Co-manejo pase a tener jerarquía de departamento. Asimismo, se propuso que el Parque Nacional institucionalice las mesas políticas que hay (que funcionan de hecho, en el área del Co-manejo) como por ejemplo la mesa que hay entre el Ejército argentino⁵⁹, la comunidad Cayún y Parques⁶⁰. Analicemos entonces qué tipo de interculturalidad presenta el Comité de Gestión y Co-manejo del Parque Nacional Lanín.

1.1 El Co-manejo: Una interculturalidad extendida.

Durante este escrito, iré describiendo distintos tipos y formas de interculturalidad, de acuerdo a la pertinencia temática de mi investigación.

En relación a la política del Co-manejo, Díaz y Rodríguez de Anca (2012), sostienen que la misma posee aspectos de una *interculturalidad extendida*, pues hace referencia a toda la sociedad y no se encuentra dirigida solamente hacia los pueblos originarios/indígenas. Se sitúa en una amplitud mayor que la educativa y se extiende a otros ámbitos, ej.: salud, políticas ambientales, el Co-manejo, etc.

No obstante, el aspecto más destacable de este tipo de interculturalidad, es que en vez de dirigirse desde el Estado hacia los pueblos originarios/indígenas, se direcciona hacia el Estado y la sociedad civil. Si algún grupo o actor, necesita de interculturalidad, no son los pueblos indígenas/originarios, sino los Estados y la sociedad en general, siendo que los/as integrantes de los pueblos indígenas/originarios tuvieron que interculturalizarse forzosamente como medio de subsistencia. Este tipo de interculturalidad busca deconstruir los discursos hegemónicos monoculturales acerca de la identidad y la cultura y apunta a considerar las intersecciones entre etnicidad, género,

⁵⁹ Regimiento de Montaña 4, ubicado en San Martín de los Andes y sus periferias.

⁶⁰ El Regimiento de Montaña 4 y la Comunidad Cayún poseen zonas de pastaje en un área que le pertenece –dominialmente- al Parque Nacional Lanín. La mesa política refiere a una instancia en la que se dirimen problemáticas que surgen entre los actores nombrados, en el marco del Co-manejo.

orientación sexual, edad, religión y nacionalidad que se cohesionan en el Estado y la sociedad.

En ese sentido, no refiere únicamente a la idea de *patrimonio cultural*, sino que hace hincapié en otras dimensiones constituyentes de la subjetividad y de las identidades. Los autores/as se preguntan: “¿cómo proyectarse interculturalmente si no se apunta asimismo a lidiar con la violencia de género, el abuso sexual, el sexismo en el lenguaje y en la cotidianidad, el machismo que organiza las relaciones entre varones y mujeres, y entre ellos y entre ellas entre sí, la regulación de lo femenino y lo masculino y normatización de los roles; los racismos ya sean explícitos o implícitos; la regulación y el imaginario sobre los cuerpos diferentes ya sea por sus capacidades mentales y motoras, por la orientación sexual - que se supone normal cuando es heterosexual y se regula desde el nacimiento - ; los estereotipos raciales y nacionalistas; el dominio del saber adulto sobre otras generaciones[...]”? (Díaz y Rodríguez de Anca, 2012:10).

Con esa extensa cita, quiero dejar en claro que la interculturalidad (extendida) no refiere únicamente a políticas para o hacia pueblos indígenas/originarios, sino que refiere al conjunto de la sociedad. En relación al Co-manejo, como se infiere de lo que escribí anteriormente, si bien es un comienzo de una *interculturalidad extendida*, aún se encuentran pendientes procesos de profundización e institucionalización aún mayores de esta nueva política del Parque Nacional Lanín.

Profundizar esta relación de interculturalidad extendida, se vuelve imperioso para el caso del pueblo mapuce que vive en San Martín de los Andes y en sus zonas periféricas. Un grave problema y limitación institucional del PNL reviste en el hecho de que en los *documentos de barbarie* elaborados hasta aquí por el mismo, las personas distribuidas en los parajes de la comunidad Curruhuinca se encuentran “bajo jurisdicción del PNL” (Plan de Gestión PNL, 2010:126). Esta institución, por un lado plantea el Co-manejo, y por otro niega su autodeterminación como pueblo. Sostengo que ello se debe al carácter estructural mono-cultural del Estado argentino. Más adelante profundizaré al respecto.

Lo escrito anteriormente se da en un contexto en donde los conflictos por la tierra/territorio y falta de viviendas han sido frecuentes en la zona, no solamente con el pueblo mapuce que reside en San Martín de los Andes y sus periferias, sino también con sectores populares no mapuces. El caso más mediatizado se ha dado desde el año 2002 en torno al Cerro Chapelco, entre las sucesivas empresas concesionarias del complejo

turístico invernal y los pobladores de la comunidad mapuce Curruhuinca⁶¹. Estas disputas, a su vez se inscriben en problemáticas territoriales entre las comunidades Vera, Curruhuinca, Atreuco y el Estado Provincial y la Administración de Parques Nacionales (Balazote y Radovich, 2009b; Valverde, 2006).

Durante mi trabajo de campo, el longko de la Comunidad Mapuce Cayún me contó que los tanques del ejército les usurparon sus tierras para “hacer prácticas de guerra”, conflicto que llegó a su punto máximo cuando esta comunidad decidió establecerse en el lugar en el que el Ejército realizaba los ejercicios militares. En este caso, la Administración de Parques Nacionales intercedió, mediante la institución del Co-manejo, a favor de la Comunidad Cayún.

En julio del año pasado el longko de la Comunidad Mapuce Ufkowe Newen me mostró el lugar en donde un grupo de personas enviadas por un conocido empresario provincial le había tirado la casa de su hijo abajo. Él y su familia la reconstruyeron en otro lado, siempre frente a la atenta mirada de cuatro personas enviadas por este empresario, quienes “le custodiaban su patrimonio”. A la semana de que me mostrara esta casa, otra vez trataron de desposeerlo y le derrumbaron una de sus *rucas*. Esta comunidad está siendo avasallada constantemente desde mediados de la década del 80 del siglo pasado, proceso que se acentuó en los últimos tres años⁶².

A su vez, dada la problemática habitacional en San Martín de los Andes, suelen haber tomas de tierras en distintos lugares de la ciudad y sus periferias. De hecho, en el momento en que redacto esta tesis, un grupo de personas sin vivienda (no pertenecientes a los/as Sin Techo) ha tomado tierras del Ejército Argentino⁶³. En este contexto, los/as

⁶¹ El conflicto se desató dado que las excretas de los baños de las instalaciones de la base del Cerro Chapelco contaminaban los cursos de agua que abastecían a los pobladores mapuces de la comunidad Curruhuinca.

⁶² <http://www.sanmartinadiario.com/actualidad/2846-queremos-evitar-que-haya-violencia.html>. Fecha de entrada 29/03/2013; <http://argentina.indymedia.org/news/2012/04/811763.php>. Fecha de entrada 29/03/2013; <http://www.originarios.org.ar/index.php?pageid=13¬iciaid=14872>. Fecha de entrada 29/03/2013;

http://www.agenciawalsh.org/aw/index.php?option=com_content&view=article&id=8273:neuquen&catid=55:maches&Itemid=85. Fecha de entrada 29/03/2013;

<http://www.soc.unicen.edu.ar/observatorio/privados-pretenden-construir-en-tierras-reivindicadas-por-comunidad.php>. Fecha de entrada 29/03/2013; <http://www.sanmartinadiario.com/actualidad/2856-mapuches-marcharon-en-reclamo-de-las-tierras-tomadas.html> Fecha de entrada 29/03/2013.

⁶³ <http://www.lavozdelosandes.com/notas/4782-La-toma-crece-y-se-afianza-tras-haber-cruzado-la-ruta>. Fecha de entrada 28/03/2013; <http://www.lacardigital.com.ar/content/ya-son-casi-50-las-familias-que-se->

Sin Techo han propuesto que el Concejo Deliberante de la ciudad declare la Emergencia Habitacional con el objetivo de poder solicitar recursos extraordinarios al gobierno provincial y al gobierno nacional⁶⁴.

Dado que los/as Sin Techo se constituyen como un actor protagónico de este estudio de caso, veamos ahora sus características fundamentales.

Capítulo 2: *La Asociación de Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna.*

(...)Venimos con la mirada serena de la razón a defender el derecho no escrito a poder soñar. Nosotros que venimos del olvido, queremos recordarles que también soñamos (...)

Asociación de Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna.

[asentaron-en-el-terreno-del-ej%C3%A9rcito-tomado.](#) Fecha de entrada 28/03/2013;
<http://sanmartinadiario.com.ar/actualidad/5127-unidos-y-organizados.html>. Fecha de entrada 28/03/2013.

⁶⁴ <http://www.lavozdelosandes.com/notas/4842-Vecinos-sin-Techo-hace-publica-su-postura-> Fecha de entrada: 08/04/2013.

La primera vez que tuve contacto con miembros de los/as Sin Techo fue a finales de diciembre de 2011. La organización le iba a mostrar el proyecto del barrio, al economista Aldo Ferrer. Me acerqué al evento realizado en una (hasta el momento la única) radio comunitaria, ubicada en el centro de la ciudad. Se encontraban presentes representantes de distintas organizaciones sociales, miembros del pueblo Mapuce y políticos locales.

Rubén, integrante de los/as Sin Techo y trabajador de la radio en la que nos encontrábamos presentó a las organizaciones presentes: los/as Sin Techo; la Asociación por el Libre Acceso a Costas de Ríos y Lagos Cristian González⁶⁵ y la Red Rizoma de Educación Popular⁶⁶. Los/as Sin Techo mostraron un *power point* con el proyecto del barrio. Posteriormente Ferrer habló acerca de la importancia del mismo y luego los/as presentes le realizaron preguntas en torno al futuro económico del país. Cuando finalizó el evento, me acerqué a un ex longko político de la comunidad Mapuce Curruhuinca y le comenté mi interés en conocer más acerca de lo que habíamos visto con anterioridad. Luego hice lo mismo con José, presidente de los/as Sin Techo. Así es como durante la primera semana de enero de 2012, comencé a visitarlos a ellos/as y posteriormente a varios/as integrantes de los/as Sin Techo.

Durante toda mi investigación, la radio F.M. Pocahullo ha tenido un rol central como institución articuladora entre distintas organizaciones sociales y el pueblo Mapuce. Actualmente, los/as Sin Techo tienen sus oficinas en el primer piso del edificio en el que funciona la radio, pues ésta les ha cedido el espacio. Es por ello que comenzaré este apartado caracterizándola.

2.1 F.M. Pocahullo: “La radio comunitaria del pueblo”.

La radio nació hace veinte años, creada por integrantes de la Unión Cívica Radical, con el objetivo de ganar las elecciones de la intendencia local. Con tal fin, contrataron a

⁶⁵ Asociación dedicada a la difusión e información sobre el acceso a costas de ríos y lagos. Tuvo su nacimiento tras el asesinato de Cristian González perpetrado en las nacientes del río Quilquihue, el 30 de agosto de 2006, por un guardia de un complejo de cabañas. Véase Tórtora, Daniel y Urretavizcaya, Rafael (2012) *A desalambarrar*, San Martín de los Andes: Ediciones De La Grieta.

⁶⁶ Se trata de una red de educadores/as populares de San Martín de los Andes.

un grupo de especialistas en comunicación popular, sin contarles a ellos cuáles eran sus propósitos. El partido centenario pierde las elecciones (ganó el candidato del MPN Raúl Miguel) y decide vender la radio. Ésta se había convertido en un fenómeno popular, pues era la única de las tres radios existentes hasta el momento que transmitía cumbia. A su vez, mediante la radio, se fueron creando las comisiones vecinales barriales, inexistentes hasta el momento en la ciudad de San Martín de los Andes. Un grupo de sus oyentes, junto a sus trabajadores/as, logra comprar los equipos de transmisión, pero no pueden obtener la licencia⁶⁷. Luego la radio cierra momentáneamente hasta que vuelve a transmitir y funcionar bajo la figura de la Asociación Civil Jaime de Nevares en la que se encuentran representados los ciento cincuenta miembros de la emisora.

El vínculo de la radio con el pueblo Mapuce comienza a gestarse hacia el año 1992. Al respecto, Rubén me comentaba:

“la radio cuando sale al aire, los primeros meses no tiene una visión así de los Mapuces, pero enseguida la radio sale en el 91, y en el 92 se cumplen los 500 años. La búsqueda de quién era el pueblo Mapuce en este caso, los pueblos originarios, creo que siempre estuvo en la radio, ahí ayudaron a conformar comunidades, la radio ha sido, compañeros de la radio, parte por ejemplo de ayudar a crear la comunidad Cayún, o de haber dado una mano muy importante para que la comunidad Vera pueda tener su título de propiedad de forma comunitaria y no como se lo habían querido dar o se lo habían dado en un momento en sucesión, y hemos las veces que nos ha pedido el pueblo Mapuce que apoyemos una lucha, una causa, ahí hemos estado, siempre con equipos de comunicación, haciendo lo que nosotros debemos hacer que es volver públicos los reclamos de los vecinos más humildes” (FM Pocahullo, San Martín de los Andes. Julio de 2012).

A su vez, desde sus inicios la radio denunció la especulación inmobiliaria que se realiza en la ciudad y también ayudó a crear la Unión de Trabajadores de Desocupados de San Martín de los Andes, en un momento en el que la ciudad contaba con mil seiscientas familias sin ingresos por trabajos formales. En este contexto, el diecinueve de abril del año 2004, un grupo de desocupados que no tenía vivienda crea una asamblea de más de seiscientas personas, cuya difusión y ayuda organizativa estuvo dada por la radio. Ese día se nombra una comisión que dio origen a los/as Sin Techo.

En ese mismo sentido, Gabriela, mujer integrante de la asociación me comentaba:

“[...] la radio es un punto de referencia, nosotros, Vecinos Sin Techo nace digamos, si querés, podés decir que la organización madres de vecinos sin techo es FM Pocahullo, la radio comunitaria, que fue de alguna manera buscando en un momento cuáles eran las cuestiones

⁶⁷ Es necesario recordar que se encontraba vigente la ley de radiodifusión de la dictadura cívico-militar número 22285. En ese contexto, el intendente de la ciudad sacó una resolución en la que solicitaba a la cámara de comercio de San Martín de los Andes que no pusiera publicidad en la radio.

importantes, los conflictos importantes de la comunidad, qué cuestiones hacían ruido que no estaban resueltas, ellos lanzan una especie de talleres [...] Eran temáticas de educación, vivienda, seguridad, salud. Pero fue como que quedó ahí, viste fue el tema la problemática de la vivienda, o sea, en ese momento te estoy hablando del 2004. Había una política más o menos hacia diez años que no se construía una vivienda social en San Martín de los Andes. No había ningún tipo de política respecto de la vivienda. Entonces había una necesidad que estaba oculta. Toda la gente o mucha gente de Buenos Aires venía con recursos con mucha plata, compraba tierras, y la gente que vive acá, que trabaja, que es el laburante digamos, no tenía resuelto ese tema o no lo tiene todavía. Entonces quedo ahí como fuerte el tema. Se siguieron haciendo talleres, y bueno ahí es cuando comienzan una serie de asambleas, marcha, protestas, digamos en malón si se quiere, tuvimos asambleas de 800 personas [...] Esos talleres imaginate que pueden haber sido tres o cuatro talleres durante un mes, y como que la cosa fuerte fue la vivienda, la necesidad de vivienda. Fue todo suponete que eso fue, marzo, abril, y en abril ya aparece el nombre de Vecinos Sin Techo, en abril del 2004, si y es desde ahí que comienza” (FM Pochahullo, San Martín de los Andes. Julio de 2012).

Cuando les preguntaba a los/as organizadores/as originarios/as de los/as Sin Techo sobre cómo y por qué habían decidido formarse, no sólo salía el rol central de la radio, sino que también las respuestas iban todas en el sentido de la problemática habitacional y la desocupación que fueron mencionadas más arriba, tanto por Rubén como por Gabriela.

En concomitancia con lo mencionado anteriormente, José, quien preside a los/as Sin Techo me contaba:

“[...] Surge justamente después del 2001 con todo lo que dejó eso, y con todo lo que implicó el neoliberalismo. San Martín de los Andes no tenía vivienda y el gobierno no daba absolutamente ninguna respuesta a la problemática habitacional. Porque las veces que se acercaban los medios a entrevistar a las autoridades decían que estaban trabajando en la problemática, que no tenían tierra, que no tenían medios económicos y que el tema de la vivienda no le correspondía a este municipio, sino que era una responsabilidad de Provincia y Nación. Y en torno a eso, había ganado un gobierno recientemente acá local (en el 2003 cuando asume a nivel nacional Kirchner), y acá asume Carro⁶⁸ y eso empezó a generar de pronto expectativas a partir de la campaña que hicieron ellos con respecto a la vivienda que es lo que más la gente reclamaba, o uno de los puntos que más reclamaba. Entonces una vez ya estando en el gobierno nosotros nos empezamos a organizar [...] De la radio salió la convocatoria a pedido de los vecinos y nos juntamos en una escuela. Y ahí empezamos a funcionar, en la primera reunión no éramos muchos, después se convocó a una asamblea que fueron más y después a otra asamblea que fueron más y al final la escuela se hizo chica. Entonces a partir de ahí empezamos a trabajar fuerte con el tema de la vivienda y empezamos a hacer movilizaciones, movilizaciones públicas, reclamamos al gobierno municipal, todas las movilizaciones siempre terminaban en el salón municipal. En ese momento el gobierno que estaba nos atendió; hubo una asamblea, una segunda asamblea y nos dijeron las autoridades que en esas condiciones no nos podíamos organizar porque todo el mundo les reclamaba, los insultaba (con justa razón ¿no? porque no había una respuesta clara a la problemática), y mucha indignación en la gente. Entonces ahí el gobierno nos pide que busquemos una forma de organizarnos y crear una representación de esa asamblea multitudinaria para poder dialogar. Entonces ahí es donde nosotros nos empezamos a organizar

⁶⁸ Intendente del Partido Justicialista, que asumió la intendencia mediante un acuerdo con otras fuerzas políticas.

y nos organizamos como comisión, como comisión de vecinos por la problemática habitacional [...] nosotros convocamos a una asamblea y ahí se propusieron vecinos dispuestos a organizar a la problemática habitacional. Y ahí nace la Comisión de Vecinos Sin Techo que le pusimos inicialmente. Después empezamos a hacer reuniones de esa comisión y fuimos pensando entre todos los actores que habíamos ahí de qué manera podíamos encaminar la problemática. Entonces fuimos a una reunión y lo primero que surgió en esa reunión fue pedirle al municipio que declare la emergencia habitacional, cosa que hasta ahora nunca había ocurrido [...]” (Casa de José, San Martín de los Andes. Enero de 2012).

Es dable destacar que algunos de los/as Sin Techo ya eran militantes sociales y fueron ellos los que hoy (con)forman un grupo que lleva adelante las tareas organizativas.

Al respecto, José decía:

“todos venimos de una experiencia previa. Por ejemplo, hay un vecino de la radio que viene de siempre peleándola con la radio, hay otros vecinos que vienen de otras experiencias anteriores; en el caso mío yo vengo de hace muchos años de la militancia social. Entonces ahí fue cuando nos empezamos a organizar y a generar todo un debate político; ya un poco entre las personas que estábamos ahí había condiciones como para organizarnos; y nos empezamos a organizar y lo primero que pedimos fue la emergencia habitacional”. (Casa de José, San Martín de los Andes. Enero de 2012).

Posteriormente, se fueron sumando personas que no tenían experiencia de militancia previa y, actualmente, la conformación de los/as Sin Techo, en ese sentido, es heterogénea. También, los/as Sin Techo tienen un programa en esa misma radio, denominado “Construyendo Sueños. El programa de la Asociación de Vecinos sin Techo y por una Vivienda Digna”, con frecuencia semanal.

Hasta el momento, los/as Sin Techo han trabajado y (como se verá más adelante) realizado talleres con 589 individuos, siendo 183 familias, de un total de 386 familias preinscriptas en el proyecto del Barrio Intercultural. A su vez, un grupo de 52 familias se componen por la madre o el padre con sus hijos, es decir que los ingresos de uno/a de ellos/a debe alcanzar para cumplir con las necesidades básicas de los miembros de la familia. El 36% de los/as Sin Techo nació en otra localidad, en otra provincia o en otro país y 15 personas nacieron en comunidades Mapuce, 8 en la provincia del Neuquén y 7 en Chile, aspectos que influirán sobre el capital social (Bourdieu, 2008) de estas familias (Kuasñosky, 2011: 2). En relación a la distribución por género, casi la mitad de la población de los/as Sin Techo pre-inscriptos para vivir en el Barrio Intercultural se compone por varones y la otra por mujeres. A su vez, el 50% de la población futura del barrio se concentra entre los 18 y los 44 años de edad, habiendo 167 niños/as (Kuasñosky, 2011:3).

Veamos ahora cómo surge la idea de la creación del Barrio Intercultural.

2.2 La idea de la creación del Barrio Intercultural.

En primer lugar, destacaré y contextualizaré las particularidades histórico-políticas en las que surgió la idea de creación del Barrio Intercultural.

Hablando con un ex longko político de la comunidad mapuce Curruhuinca, me contaba que desde fines de la década del 80 del siglo XX, los integrantes del pueblo nación mapuce venían problematizando y escuchando acerca de la interculturalidad. Luego de cumplirse los 500 años del “descubrimiento de américa”, comienzan a realizar manifestaciones públicas y contra-festejos en los que el discurso interculturalista comienza a cobrar fuerza.

A su vez, cuando surge la idea de la creación del Barrio Intercultural, el municipio de San Martín de los Andes se encontraba gobernado por el Partido Justicialista, siendo su intendente Jorge Carro, quien era opositor al gobierno provincial constituido por el Movimiento Popular Neuquino y gobernado por Jorge Sobisch. Este aspecto incidió en la interrelación entre el municipio y el pueblo mapuce de San Martín de los Andes, ya que éste se convirtió en el primero del país en abordar la problemática indígena desde una oficina gubernamental a través de una Dirección Municipal de Asuntos Mapuches⁶⁹ (Valverde, 2006).

En este contexto, los/as Sin Techo realizaron una serie de documentos (in)formativos, algunos para sus miembros, otros para darle publicidad a sus reclamos y otros con ambos fines. En uno de ellos, presentaron el sub-proyecto sobre viviendas interculturales en el lote 27, titulado *Nosotros Defendemos el Derecho no escrito a poder soñar*. En el mismo esgrimían que su objetivo era destinar el lote 27 que estaba administrado por el Parque Nacional Lanín con el fin de realizar un barrio modelo fundado en los siguientes principios básicos: “a) Que sea medioambientalmente sustentable y que este lote tenga como objeto ser un cinturón de contención entre el área protegida del Parque Nacional Lanín y la necesidad de crecer que tiene nuestra comunidad; b) proyectar una administración política intercultural, con conciencia de conservación, como la desarrollada milenariamente por el Pueblo Mapuce y que esta

⁶⁹ Posteriormente, en el año 2010 se reformuló la Carta Orgánica Municipal y el municipio adquirió el carácter de intercultural. Volveré sobre este aspecto en el apartado “Interculturalidad y decolonialidad”.

conciencia se desarrolle conjuntamente con los más humildes de San Martín de los Andes” (Sub proyecto Lote 27, s/f: 4).

En el documento mencionado los/as Sin Techo proponían que uno de los requisitos principales para la adjudicación de vivienda sea la necesidad cierta de una vivienda. Esta explicitación se debe a que, como me contó el invierno pasado en la radio uno de sus integrantes:

“[...] yo alquilo en un barrio de planes de vivienda y el dueño de la casa tiene su casa y dos viviendas más para alquilar, y eso no puede ser [...]” (miembro de Vecinos Sin Techo. FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012)

También ponían como requisito no excluyente la pertenencia al pueblo mapuce, dado que muchos de ellos han sido desarraigados de sus comunidades y no poseen vivienda. Además, proponían que un cupo de casas se destinara a los trabajadores del Parque Nacional Lanín dado que cobraban sueldos que se encontraban por debajo de la línea de la pobreza y no podían acceder a una vivienda.

A su vez, planteaban que el barrio fuera medioambientalmente sustentable y que las casas se construyeran a través de la organización de los vecinos y la autoconstrucción, utilizando la arquitectura acorde a la cultura del lugar. Para lograrlo, sostenían la necesidad de realizar una serie de talleres con el asesoramiento de especialistas; que se reserve un área de albergue estudiantil; que los planes de estudio se basaran en la interculturalidad y, finalmente, planteaban la utilización de energías alternativas para no dañar el ambiente.

Cuando les preguntaba a mis interlocutores/as cómo había surgido la idea del Barrio Intercultural, las respuestas no siempre fueron coincidentes, y ello (creo) se debe al lugar de enunciación desde el cual respondían a mí interrogante. Así, en octubre de 2012 estaba en Neuquén capital participando de un congreso en el cual conocí a Rolando Nahuelquir, dirigente de la Confederación Mapuce Neuquina y activo militante y participante de la causa Mapuce. Él había formado parte del proceso de institucionalización del Co-manejo de Parques Nacionales y me contó que cuando Kirchner fue a San Martín de los Andes en 2005, se enteraron de que iba acompañado de amigos que querían comprar tierras y que a él y a un grupo de gente del Co-manejo se les ocurrió armar el Barrio Intercultural, como forma de dar una solución a la problemática habitacional pero desde un marco de tenencia de tierra comunitaria.

Por otro lado, el longko filósofo de la comunidad Mapuce Curruhuinca sostenía:

“esto no fue una cuestión que públicamente se llamó a las instituciones, ponele al municipio, a Parques, a la Confederación, la Comunidad y los Vecinos sin Techo. No fue una

convocatoria pública para decir: “vamos a hablar, hay un espacio territorial y vamos a ver si lo podemos retomar”. Fue una cuestión, una conspiración quizás contra el mismo Estado argentino a través de sus leyes, porque había que solicitar o reclamar, encontrarle la vuelta, la forma de cómo ese espacio territorial podía ser restituido y sacárselo a las inmobiliarias, al Ejército, a Parques Nacionales. Sabiendo que había un intendente⁷⁰ que decía: “sí, vamos por eso”. La pantalla que significaba Salvador en ese momento como responsable del Parque Nacional Lanín, nosotros sabíamos que al frente teníamos un compañero de lucha, un compañero que veía las cosas para el mismo lado. Veía razonable lo que nosotros planteábamos y dijo “métnale para adelante, vayamos ordenando esto” como para ir confeccionando el proyecto, la idea de que esto sea posible, y eso llevó un largo tiempo [...]”. (Longko filósofo de la comunidad mapuce Curruhuinca. FM. Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

En el mismo sentido, se expresaba uno de los ex longkos políticos de la comunidad Curruhuinca:

“[...] El proyecto del lote 27 lo hizo un longko que estuvo anterior a mí. Cuando yo asumo en el 2005 le di para adelante, aunque tuve muchas trabas de mi propia comunidad, pero acepté el desafío porque era lo que buscaba uno toda su vida, ¿no? Encontrarse con un proyecto que rompa la hegemonía de todo. Nos metimos en este proyecto y quedó mucha gente en el camino por no entenderlo [...] gente de los Vecinos Sin Techo que, cuando nosotros les decíamos, “ustedes no van a ser dueños de la tierra, la cosa es así,” se asustaron y se fueron”. (Ex longko político de la comunidad mapuce Curruhuinca. FM. Pocahullo, San Martín de los Andes, Enero de 2012).

A su vez, Salvador Vellido, que en su momento fuera el intendente del Parque Nacional Lanín, siendo ahora el actual secretario de turismo de la ciudad, me contaba que la idea del barrio no se hubiera podido hacer sin la figura del Co-manejo:

“en el marco del Co-manejo, en el marco de las discusiones, de disputa, discusión, análisis. En el marco del Co-manejo se introduce la problemática del pueblo pobre. Entonces, en ese marco surge como idea la posibilidad de cómo, cómo se aporta a esas necesidades, esto de aliar políticamente la situación de marginalidad que conlleva a la situación de vivienda. Sin embargo en el Co-manejo surge la idea de hacer una movida para la recuperación territorial de un sector del parque de la reserva [...] en el marco del Co-manejo, surge desde ese lugar y toma velocidad el desarrollo de la idea porque como todo, aparece una idea y después hay que desarrollarla, justamente la inauguró el presidente Kirchner, que es quien firma, da el punta pie institucional al proyecto” (Salvador Vellido. Secretaría de Turismo de San Martín de los Andes. Enero de 2012).

La misma postura tuvieron en el área del Co-manejo del Parque Nacional Lanín, los actuales werkenes: *“el Barrio Intercultural se propuso desde el Co-manejo”*, me dijeron en varias oportunidades.

No obstante lo anterior, también es importante mencionar el vínculo que se fue creando entre los/as Sin Techo, la comunidad Mapuce Curruhuinca y Parques Nacionales. En julio de 2012, me encontraba conversando con Martín Rodríguez, quien es el actual subsecretario de vivienda y fue el Coordinador General de Departamentos del Parque

⁷⁰ Hace referencia al intendente del Parque Nacional Lanín y no al de San Martín de los Andes.

Nacional Lanín, cuando surge la idea de la creación del Barrio Intercultural. Él, haciendo memoria de los acontecimientos pasados, me contaba que una tarde (en el viejo edificio de Parques Nacionales, en la oficina de Salvador Vellido) un integrante de los/as Sin Techo planteó la potencia política y

“[...]la urgencia de la discusión de la vivienda para los sectores populares, y poder encargarla con radicalidad política, que implica superar política e ideológicamente la respuesta del Estado mala en cantidad de inscribirte en un listado de demanda habitacional, que un día te llega la casa, te llega tarde la casa, te llega una mala casa, te llega una pequeña casa, no ligada a tus necesidades, igual a todo el mundo, te llega alejada del pueblo, escondiendo a los pobres, y te conoces con tus vecinos y la creación de vecindad, una vez que llegaste, estuviste esperando veinte años y llegas y te conoces con tus vecinos, no hay construcción de sociabilidad. Como disputamos ese modelo, y en el marco del delirio que implica las relaciones políticas entre compañeros, me acuerdo que Salvador dijo: “el parque tiene la posibilidad de enajenar porciones de tierras a favor, por el nivel de antropización”, en términos ambientales, a favor de un proyecto de este tipo y así nació el lote 27, que está al lado del pueblo [...]” (Martín Rodríguez, Julio de 2012. Subsecretaría de vivienda de San Martín de los Andes).

En relación a la creación de la idea del barrio y el vínculo entre los/as Sin Techo y las comunidades, Jorge, otro de sus integrantes me contaba:

“[...] las autoridades de las comunidades mapuces; como autoridades del Pueblo Mapuce, ellos se solidarizaron con los Vecinos sin Techo. Entonces en las movilizaciones ellos estaban siempre con sus banderas, con su participación” (Jorge, FM. Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Cuando le pregunté cómo había sido el acercamiento entre ambas organizaciones, Jorge me contestó:

“[...] Ellos vienen con una lucha anterior - las comunidades Mapuces - que fue en los años 89/90 -por ahí-, ellos comienzan a reorganizarse y a empezar a tomar participación activa en todas las problemáticas que tienen ellos con el tema de la tierra. Ellos jugaron un rol destacado ya cuando se reforma la Constitución a nivel Nacional, que queda un artículo que atiende a la pre-existencia de los pueblos originarios, y venían trabajando ya la problemática de la tierra. Y se acercaron a nosotros porque era una pelea muy similar [...] en el marco de una marcha que se llamó la “Marcha de los Despertadores” donde nos movilizamos desde los barrios, terminamos en el salón municipal [...] el lugar de concentración fue el centro, como los lugares son muy distantes el colectivo nos deja a todos en el centro. Así que fijamos un punto de concentración que fue la rotonda de la YPF y de ahí marchamos hasta el municipio ya con un documento elaborado donde proponíamos la creación del Barrio Intercultural. Entonces ahí es donde firmamos el primer acta acuerdo entre los Vecinos sin Techo y las autoridades de los pueblos originarios, en este caso la comunidad Mapuce Curruhuinca con las autoridades. Nosotros firmamos un convenio en una asamblea multitudinaria y convocamos al intendente municipal (que en ese entonces era Jorge Carro), al intendente del Parque Nacional Lanín y no recuerdo qué otras autoridades más, para que nos acompañaran. Ellos asistieron a esa asamblea, firmamos el acta (que la leímos a todos los vecinos) y pedimos que ellos firmaran como testigos de ese acuerdo. Y en esa acta es donde nosotros tiramos la idea del Barrio Intercultural, que nosotros como ciudadanos argentinos reconocemos al pueblo Mapuce como pueblo pre-existente, como sujeto de derecho y reclamamos al gobierno Nacional que trate una ley específica reconociéndole ese derecho a los pueblos originarios. Y ahí nace la idea del lote 27 [...] Nosotros firmamos ese acta-acuerdo y ya después seguimos dándole más forma en talleres a la idea del lote. Veníamos trayendo todas las semanas horas de trabajo, fuimos elaborando todo el sub-proyecto del lote y con ese sub-proyecto lo llevamos al Concejo Deliberante, el Concejo

Deliberante le da tratamiento y lo declara de interés institucional. Después de eso ya en el 2005 el cuatro de febrero viene Néstor Kirchner (el ex presidente) acá a San Martín de los Andes, en ocasión del aniversario de la ciudad, y en el marco de ese protocolo que armaron ahí logramos incluir el tema de la emergencia habitacional [...] Entonces ahí se comprometen hacer 400 viviendo en el Plan Federal y firman un acta de factibilidad del lote 27. Y eso nos encaminó mucho más a nosotros a trabajar decididamente en el proyecto [...]” (Jorge, F.M. Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Al respecto, Gabriela expresaba:

“es acá donde yo aprendo que hay un pueblo diferente vivo. Y es a través de acompañarlos en recuperaciones de algunos espacios, donde algunos privados venían con sus máquinas para hacer cabañas, y ahí uno va entendiendo, va comprendiendo otras cosas. Y eso que estaba dándose toda la lucha. Pueblo Mapuce, por un lado; parques nacionales, armando esta nueva política de Co-manejo, esta digamos la administración nacional, Estado Nacional nuestro, pueblo argentino y donde interviene también pueblo Mapuce. Digamos que teníamos nosotros los Sin Techo un marco si se quiere institucional donde se podría plantear esta nueva alianza que era Pueblo Mapuce, Vecino Sin Techo. Nosotros decimos pueblo Mapuce reclamando territorio por un lado y nosotros pidiendo que construyan viviendas. Y es ahí donde se acuerda plantear el pedido de recuperación del lote 27 y a su vez la creación del Barrio Intercultural, que en un principio eran 100 hectáreas [...]. (F.M. Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Debe aclararse que si bien yo hago hincapié en esta tesis en los actores y actrices que formaron parte de las discusiones y negociaciones acerca de la instalación del Barrio Intercultural en el lote 27, también hay distintos sectores de la ciudad de San Martín de los Andes que no estuvieron ni están de acuerdo en la conformación del mismo - y mucho menos del lugar físico en el que se está realizando el barrio - . Se destaca la corporación inmobiliaria, pues se han opuesto a la construcción del mismo. En palabras del dueño de la inmobiliaria Moldes:

*“Es una tierra carísima, de excelencia. Todo lo que está dentro del Parque es de excelencia. Si hubiésemos decidido otros, hubiésemos decidido solucionar el problema de las 250 viviendas en otro lado y ahí armar un proyecto turístico, por supuesto [...] Desde el punto de vista urbano y de planificación, no es la mejor oferta, esto sale a cubrir una propuesta que hace la comunidad, **sobre una tierra que no era de ella** pero que tuvo la influencia política de conseguirla”* (Entrevista realizada por Hernan Scandizzo al empresario Carlos Moldes. En revista *Crisis*, número 6, Agosto-Septiembre de 2011. El resaltado es mío.)

Para poder explicar mejor las construcciones de interculturalidad que se fueron dando los/as Sin Techo, conviene explicar, a continuación, su funcionamiento interno.

2.3 Funcionamiento interno de la Asociación Civil Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna.

- Periodista: Esta bien, don Gustavo, lo que no entiendo es: ¿todo esto para qué?
-Don Gustavo: ¿Para qué? ¿Cómo que para qué? ¿Para qué le sirve a usted la dignidad? ¿Esa palabra no existe, o qué? ¿Cómo que para qué? ¡Para la dignidad hombre! ¡Para la dignidad nuestra!
Diálogo final del film *La Estrategia del Caracol* (1993), de Sergio Cabrera.

La organización interna de los/as Sin Techo tiene características destacables para los fines y objetivos de esta tesis. En este apartado me ocupo de su descripción.

Institucionalmente, la organización plantea la siguiente visión: “Dignificar la vida de miles de vecinos de la localidad; asegurándonos a través de la ayuda mutua y el esfuerzo propio, un hogar digno; modificar las condiciones de extrema pobreza de miles de personas de nuestra localidad, generando valores que aseguren una mejor convivencia y; promover valores sociales como: la solidaridad, la cultura del trabajo y el encuentro entre los seres humanos⁷¹”.

También, se proponen como misión: “Apuntar en la agenda pública la urgencia de los sectores más vulnerables de la sociedad, que hoy no poseen una vivienda digna; elaborar y llevar adelante acciones y soluciones factibles para poner en vigencia los derechos a una vivienda, consagrados en la Constitución Nacional, Provincial y Carta Orgánica Municipal; buscar una solución integral no solo al problema de la vivienda, sino tener una mirada pro-activa sobre la pobreza y sus consecuencias, desarrollando acciones y estrategias para que los propios afectados sean partícipes en la búsqueda de la solución a sus problemas; buscar apoyo técnico y profesional para paliar la emergencia habitacional, sancionada por el Concejo Deliberante de San Martín de los Andes el 21 de Mayo del 2004; elaborar, proponer y desarrollar una propuesta para solucionar la problemática a la falta de viviendas; generar puentes de encuentro entre distintos sectores de la comunidad para abordar y solucionar la emergencia habitacional; promover nuevos consensos que aseguren una mejor calidad de vida, que abarquen a la comunidad en su conjunto, como son políticas de Inter-culturalidad, que promuevan valores y cuidados sobre la ecología y la biodiversidad⁷²”.

La organización realizó un llamado a inscripción de personas sin vivienda. Quienes se inscribieron debieron, entre otros aspectos, aceptar por escrito que la tierra es comunitaria y que le pertenece al pueblo mapuce y el compromiso del pago del crédito de la vivienda. A su vez, aceptaron una serie de reglas de convivencia, entre las que se destacan que solo se podrá vender la vivienda al propio barrio y no a personas particulares y que únicamente se puede alquilar la vivienda por el plazo máximo de un año por casos de enfermedad de algún integrante de la familia, por trabajo o estudio. A su vez, en caso

⁷¹ Fuente: <http://vecinossintecho.blogspot.com.ar/p/vecinos-sin-techo.html> Consultado el 22/01/13.

⁷² Fuente: <http://vecinossintecho.blogspot.com.ar/p/vecinos-sin-techo.html> Consultado el 22/01/13.

de alquiler o venta, el titular deberá contar con la aprobación de la comisión, la cual deberá ser avalada y ratificada por los vecinos en una asamblea.

En un principio, la organización tenía unas oficinas en el centro de la ciudad de San Martín de los Andes. Posteriormente se mudan a la planta alta de la radio F.M. Pocahullo. Cuando los visité por primera vez, se habían mudado hacía poco y el lugar se encuentra, actualmente, en construcción y ampliación:

“[...] Teníamos otra oficina, claro nosotros durante un año trabajamos con un equipo técnico, con dos sociólogos, con unos economistas, con tres arquitectos, con un biólogo, con un técnico en energías renovables. Esas reuniones digamos, muchas veces se extendían toda la tarde, estábamos como en un lugar más céntrico, cercano a muchos lugares que para nosotros eran importantes, y era un poco, un poquito más cómodo, entonces este, bueno lo alquilamos durante un año, para nosotros fue interesante estar allá. Igual teníamos otras reuniones acá, allá preparábamos el material y por otro lado lo que hallá nos pasó, es que este es un lugar donde viene mucha gente continuamente, entonces para algunos temas era necesario por ahí estar más tranquilos[...].” (Gabriela, F.M. Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

El 11 de Julio de 2012 entré a la radio F.M. Pocahullo alrededor de las 20hs. El día anterior, un operador de la radio me había dicho, en ese mismo lugar, que los/as Sin Techo se juntaba todos los miércoles a las 20hs en la radio. Me presento en el zaguán a una señora, que me presenta a otra persona, quien me contacta con uno de los miembros de los/as Sin Techo. Le explico que soy sociólogo, que estoy realizando una investigación sobre problemáticas socioterritoriales en San Martín de los Andes y que me interesa conocer más acerca del Barrio Intercultural. Me hace pasar a una sala de reuniones, en donde hay dieciocho personas. Luego se sumarán dos más. Estaban sentados en forma circular, alrededor de una mesa. En el fondo había un pizarrón. La mayoría eran mayores de 40 años de edad, hombres y mujeres de manera más o menos proporcional. Quien me introdujo, Ricardo, un hombre de unos 60 años, mecánico, vestido con un pantalón de jogging y las manos con las marcas de haber salido hace poco de trabajar. Él me dice que me presente a todos los demás. Les cuento que soy sociólogo; que tengo una beca del C.O.N.I.C.E.T.; que soy de San Martín de los Andes pero que vivo en Buenos Aires y que hago una investigación sobre problemáticas socioterritoriales de Neuquén, específicamente de la ciudad y que me interesa conocer el caso del Barrio Intercultural como forma de resolución de conflictos. Les cuento que en Enero había charlado con José, miembro de la organización y que también había hecho lo mismo con los longkos de las comunidades mapuces Curruhuinca y Cayún. Luego se presenta quien se encontraba al lado mío, la vicepresidenta de la Organización. Una mujer de unos 30 años aproximadamente. Me dice que ella es la vicepresidenta, pero solo por una cuestión formal, porque en su organización no hay jerarquías. Un hombre me interpela y me dice:

“acá somos todos vecinos. No hay alguien más importante que otro” Posteriormente se presentan todos/as y dicen que puedo contar con ellos/as para lo que me sean útiles. Luego entra otra persona, hombre, se presenta y me dice que me gustaría saber quién soy y me vuelvo a presentar.

Posteriormente llega José, quien es el presidente de la Organización. Comienza a saludar uno a uno a quienes se encontraban presentes, me saluda y le pregunto si se acordaba de mí y me dice que sí, que cómo se iba a olvidar. La persona que me había introducido, le cuenta para qué estoy y José pregunta qué hacemos conmigo, porque ellos tienen un orden del día. Le respondo que no quiero interferir para nada en su orden del día y me dicen que bueno, que al final de la reunión me pueden atender, pero que me podía quedar. Después entra Rubén, quien con posterioridad fue uno de mis informantes clave en relación al funcionamiento de la radio y al vínculo con las organizaciones sociales.

Uno de los integrantes que estaba en el medio de la mesa hace de moderador. El primer tema del orden del día era acerca de unas casas que no habían sido adjudicadas a un grupo de habitantes de San Martín de los Andes. Dos mujeres, una de aproximadamente 40 años y otra más joven, se acercaron a la reunión de los/as Sin Techo, una de las integrantes les había dicho que podían ir allí a plantear sus inquietudes y a pedir ayuda. Una de las mujeres les dijo que ellas fueron a esa reunión a pedirles “que me den una mano” porque faltan que el municipio les entregue 92 viviendas que habían sido adjudicadas. Dicen que el predio para hacerlas ya está adjudicado, pero no adjudicadas las casas, que no abrieron calles ni llevaron servicios y que un funcionario municipal, al que denominaron como Martín Rodríguez, les dijo que era para que no les usurpen, antes, el terreno.

José les cuenta que esas casas son parte de las que se comprometió a hacer Kirchner. Rubén le dice que estuvieron en una reunión con Martín Rodríguez y que les dijo que estaba esperando que se declare, nuevamente, la Emergencia Habitacional, para poder agilizar el tema. A su vez, una de las integrantes de la Comisión le recomienda que se comiencen a juntar las personas que tienen este mismo problema, que solas no van a poder hacer nada. Les recomiendan que hagan un comunicado en las radios del pueblo, para que puedan juntarse y ver cómo comenzar a resolver el problema. Les dicen que puede convocar a ese mismo lugar en el que estábamos nosotros/as, que está disponible los lunes y los viernes. Las mujeres agradecen y se van.

Luego pasaron al siguiente tema: Los emprendimientos productivos. Hablaron de la posibilidad de anotarse en distintos programas nacionales sobre emprendimientos productivos para comenzar a desarrollar tareas en el lote 27. Para ello, deberían formar cooperativas. Una de las integrantes comentó los requisitos que había que cumplir para poder pedir los fondos cooperativos, que se hacían a título personal. El requisito central era estar bajo la línea de la pobreza o tener un trabajo informal y no recibir ningún subsidio estatal. Otra mujer dijo: “pero entonces entramos todos, si todos somos pobres” y Ricardo, comienza a mostrar sus pantalones agujereados como forma de afirmación del carácter de pobre. Aquí es importante resaltar que casi la totalidad de las familias que participan del proyecto del Barrio Intercultural se encuentran ubicadas bajo la línea de la pobreza y un alto porcentaje de trabajadores/as no tienen trabajo estable o están desocupados (Véase Claps y Kuasñosky, 2011).

En la reunión mencionada recién, a propósito de la individualización de los recursos, Rafael, otro integrante de la Organización, pidió la palabra y sostuvo que había que dejar en claro que los materiales comprados para las cooperativas debían ser de los Sin Techo y no de las cooperativas. Se armó un debate en relación a la naturaleza de las cooperativas. Rubén pidió la palabra y dijo que él conoce dos formas de cooperativas en San Martín. José pidió la palabra y dijo que había que tener en cuenta que cooperativismo y comunitarismo no eran lo mismo y que, si bien había que formar una cooperativa, ellos tenían que darle una forma comunitaria, porque su proyecto de barrio era comunitario, como lo era la radio en la que nos encontrábamos. Dos personas dijeron que ellos habían tomado cursos de cooperativismo y que querían armar una cooperativa de construcción, para poder construir ellos mismos parte del barrio, dado que tenían los conocimientos de la construcción. Rolando pide la palabra y dice que por más que tengan una forma legal de cooperativas, tienen que tratar de hacerlas funcionar comunitariamente.

Aquí es necesario destacar que el concepto de comunidad ha surgido constantemente durante mi trabajo de campo, pero no solamente ha sido enunciado desde miembros del pueblo Mapuce, sino también desde los/as Sin Techo. Ellos/as sostienen que el término *barrio*, tal y como se lo conoce actualmente, ha sido utilizado por el Estado para justificar el hacinamiento, por ello utilizan el concepto de comunidad, entendido como la mancomunidad de intereses en función de las necesidades. Dado que van a ocupar un espacio territorial que es del pueblo Mapuce, sostienen que deben desarrollar una

cosmovisión complementaria entre este pueblo y los futuros vecinos. Para ello es que proponen la interculturalidad como única vía de lograr vivir en una comunidad⁷³.

En la reunión mencionada anteriormente, los dos hombres que habían hecho cursos de cooperativismo propusieron armar una cooperativa que no sea solamente para trabajar en el lote 27, sino para que después continúe funcionando. Se referían a armar una cooperativa de constructores. Una compañera pidió la palabra y les dice que las cooperativas tienen que armarse dentro de la Asociación Civil sin Techo, que sea parte de esta organización y no algo externo, ya que el estatuto de ellos se lo permite. Luego pide la palabra José y cuenta que, de acuerdo a reuniones que tuvo él con funcionarios del gobierno nacional del ministerio de De Vido⁷⁴, lo que le dijeron es que las cooperativas tienen que armarse para esos fines y que tienen un período de tiempo limitado y que el gobierno no da más fondos a cooperativas que no se presentan para hacer algo específico en un período específico.

Luego Javier, un señor de unos 65 años, boliviano, dio una rendición de gastos de unas maderas que había comprado para unos invernaderos que tienen pensado hacer en el lote 27 y para la realización de uno que estaban por comenzar a construir.

Posteriormente, se dio por finalizada la asamblea y José preguntó: “¿quién atiende al muchacho?” y Gabriela, que es la secretaria de los/as Sin Techo, dijo que ella iba a estar arriba al otro día y que la vaya a ver. Le pregunté dónde es arriba y me dice: “acá en la radio” (luego me di cuenta de que la radio tiene dos pisos y en el de arriba funcionan las oficinas de los/as Sin Techo). Carlos, quien había oficiado de coordinador, dijo también que iba a ir al otro día. La cita quedó para las 10 de la mañana en la radio. Gabriela me dice: “No te digo antes, porque vivo en Chacra 30”, haciendo alusión a uno de los barrios más alejados del centro de SMA. Luego se acercó un hombre de unos 40 años, que me dijo que se llamaba Nahuel y que los lunes a las 21hs tienen un programa de radio de los Sin Techo. Me dio un teléfono y me dijo que quería que el lunes fuera, que quería que salga al aire y que lo mensajeara.

Luego José también se acercó y me preguntó si seguía estudiando. Le conté que estaba indagando sobre la interculturalidad en San Martín y que me interesaba saber qué entendían ellos por interculturalidad. Me dijo que cualquier cosa lo llamara.

⁷³ Como he mencionado con anterioridad. No referiré ni problematizaré acerca del concepto de comunidad en esta tesis.

⁷⁴ Ministro de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios.

La descripción anterior, muestra el tipo de organización interna que tienen aquellos que en esta tesis denominaré: el *núcleo duro* de los/as Sin Techo. A menos que haga alguna referencia contraria, cada vez que hable de los/as Sin Techo, me referiré a un grupo máximo de 40 personas que asisten/asistieron a las distintas reuniones a las que yo presencié.

Uno de los primeros aspectos que llamó mi atención cuando fui por primera vez a sus reuniones (y que se repitió todas las veces que fui) fue la forma en el trato interpersonal: se auto-denominaban con el sustantivo “vecino/a”. La palabra era pedida al moderador y era éste (Carlos en este caso) quien coordinaba la situación. Entre ellos se pasaban el mate calificándose como “vecino/a”. Posteriormente, con el devenir del trabajo de campo, pude establecer que la forma de socialización interna que manejan quienes asisten regularmente los miércoles y jueves a las reuniones de los/as Sin Techo y los vínculos que se establecen son de absoluta proximidad. Tienen la idea de que ya son parte del barrio, por más que éste aún no se haya construido materialmente. No importa si se encuentran en una reunión en la radio o en una asamblea en alguna escuela o si se cruzan en la calle, la forma de nominarse es siempre la misma: “vecino/a”. En ese sentido, Nahuel me decía:

“no nos vemos por dos días y ya nos extrañamos. Nos juntamos seguido a comer, aunque vivamos en distintos barrios” (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

En Julio de 2012 estuve un mes asistiendo a sus reuniones e indagando acerca de su funcionamiento, fui casi todos los días a la radio. Ellas/os me explicaron que tienen la forma de Asociación Civil, con un presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y que de esa forma pueden recibir y gestionar fondos para su funcionamiento. La oficina funciona todos los días hábiles. A su vez, todas las semanas se juntan en la radio, los miércoles y los jueves. Los sábados realizan asambleas generales y la frecuencia de su realización ha variado a través del tiempo. Al mismo tiempo, los/as Sin Techo tienen actividades todos los días y también articulan con otras organizaciones sociales. Al respecto, Gabriela me contaba:

“Por ejemplo, lunes está el programa de radio, martes, esta la que no participan todos pero si siempre algún integrante del Frente de organizaciones, o la asamblea de organizaciones están todas las organizaciones sociales que quieren estar de acá de San Martín, tipo Cristian

González, la Red por la Identidad⁷⁵, el Cine Comunitario, quien más... la Red Jarilla⁷⁶, ATE⁷⁷, CTA⁷⁸, MOI⁷⁹, Vecinos Sin Techo, La Grieta⁸⁰. Y ahí se discuten aspectos sociales o políticos sociales, que tienen incidencia en la localidad, y como en algún sentido digamos este frente apoya, digamos la gestión, la actual gestión⁸¹, porque se cree que en este contexto es posible generar algún cambio se acompaña, esto” (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Le pregunté a Gabriela cuándo había nacido ese frente de organizaciones sociales y me contestó que llevaban un año.

Marta, otra de sus integrantes, me decía al respecto:

“[...] el año pasado, porque está el foro sustentable también, que son todas organizaciones que no es que nacieron el año pasado. Son organizaciones que vienen trabajando hace bastante tiempo pero se juntan en función de si la asamblea de organizaciones opina tal cosa frente a alguna postura que tengan. Bueno y ahí tenemos buen dialogo hasta el momento. En el sentido de que bueno si hay algo que hace ruido, nada llamamos un referente, nos juntamos, lo planteamos, digamos, existe esa posibilidad entonces se puede generar algunas cosas y se puede hay como cierta armonía, pero bueno porque hay esta posibilidad de dialogo que en otro momento no la tuvimos, en la gestión anterior imposible, entonces esta bueno juntarse. Después los miércoles tenemos la reunión de los Vecinos Sin Techo, que en realidad no es solamente del lote 27, si no que ahí podría ser, bueno vos estabas el otro día” (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Marta me explicaba que todos los miércoles, desde que se creó la organización, hay reuniones de los/as Sin Techo, que no necesariamente hacen referencia al Barrio Intercultural, pues el déficit de vivienda excede ampliamente las proyecciones habitacionales (250 viviendas) del futuro barrio del lote 27. Los jueves se juntan a debatir específicamente sobre el barrio.

Actualmente, una serie de coordinadores/as (algunos que forman parte de los/as Sin Techo y otros/as que no) plantean distintas cuestiones en relación a la organización y proyección del barrio. A su vez, efectúan asambleas generales los sábados, cuando tienen planeado llevar adelante alguna actividad específica. En este sentido, Marta me contaba que las realizan

⁷⁵ Red que tiene el objetivo de colaborar con las Abuelas de Plaza de Mayo en la recuperación de sus nietos secuestrados durante la última dictadura cívico-militar.

⁷⁶ Red de difusión e información sobre plantas saludables de la Patagonia.

⁷⁷ Asociación de Trabajadores del Estado.

⁷⁸ Central de Trabajadores de la Argentina.

⁷⁹ Movimiento de Ocupantes e Inquilinos. Organización social que tiene como eje central la vivienda digna, nucleando una Federación de Cooperativas Autogestionarias.

⁸⁰ Organización que promueve la difusión y realización de actividades culturales.

⁸¹ En el momento en que me encuentro corrigiendo esta tesis, no todas las organizaciones que frecuentan la radio apoyan la actual gestión de gobierno (municipal).

“[...] Porque hay gente que no vienen a las reuniones, va solamente a las asambleas, y se entera ahí de qué actividades hay, o qué novedades hay, o qué hay que hacer. Y si hay un trabajo específico como los últimos dos talleres. El primero fue de educación desde la perspectiva intercultural y el segundo fue salud desde la perspectiva intercultural. El próximo creo que el próximo tiene que ver con cuestión de género, que viene la gente de La Revuelta⁸² [...]” (FM Pochahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

También se juntan los sábados por la tarde en asambleas generales a las que concurren más de 80 vecinos. Durante el desarrollo de los/as Sin Techo, las asambleas generales se realizaron en distintos lugares: El salón municipal, el asentamiento universitario de la Universidad Nacional del Comahue y la escuela 134. Actualmente se juntan en la Escuela Provincial de Educación Técnica número 21 (EPET 21), pues esta institución actualmente no cuenta con edificio propio y tiene un lugar reservado dentro del lote 27.

El funcionamiento interno de los/as Sin Techo implica también que aquellas organizaciones o personas que quieran articular con ellos/as se presenten los miércoles o jueves y se lo manifiesten en las reuniones. Yo mismo les solicité a ellos/as, con el objetivo de realizar mi tesis, poder utilizar el material que estaban produciendo. Con tal propósito les expliqué qué estoy haciendo y con qué finalidades. Luego de algunas preguntas que me hicieron, me dijeron que podía utilizar el material que les solicitaba. Esto que cuento no es una simple anécdota, pues es el resultado de un proceso pedagógico de la organización.

A lo largo de estos años, los/as Sin Techo han realizado una gran cantidad de talleres de (auto) formación, en los que han trabajado sobre su funcionamiento interno con una psicóloga social y con fondos de la Unidad Nacional de Pre-Inversión (UNPRE, actual Dirección Nacional de Pre-Inversión –DINAPREI-). Los/as Sin Techo han realizado junto a distintos técnicos (tres arquitectos, dos sociólogas, y un experto en energías renovables) un diagnóstico sobre su situación social actual y talleres participativos acerca de cómo quieren y planean realizar el barrio.

Cuando fui conociendo en profundidad a los/as Sin Techo, encontré que la cantidad de talleres de formación que habían realizado (y que realizan actualmente), se encontraban directamente relacionados con la forma en que ellos/as se organizan. Por lo tanto, para poder explicar mejor su funcionamiento interno, me voy a dedicar a

⁸² Organización feminista neuquina. Véase: Reynoso, Mónica (2011) *Colectiva feminista La Revuelta. Una bio-genealogía*. Buenos Aires: Herramienta.

continuación a explicar la lógica de funcionamiento de (algunos) de los talleres que llevaron a cabo.

2.4 La Formación de la Asociación Civil Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna.

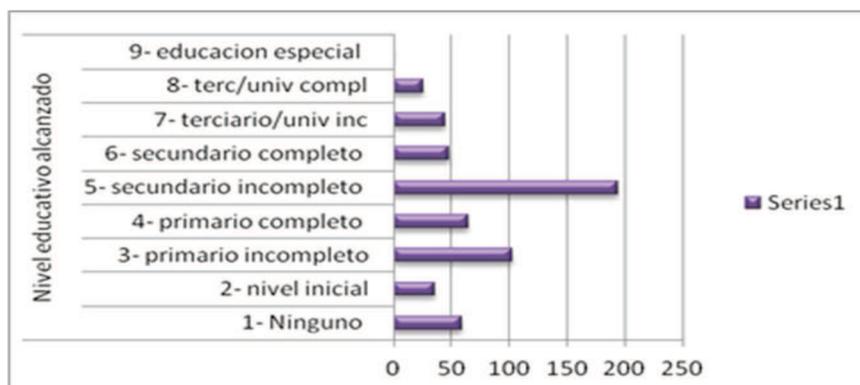
“Quem, melhor que os oprimidos, está preparado para compreender o terrível significado de uma sociedade opressora? Quem sofre os efeitos da opressão com mais intensidade que os oprimidos? Quem com mais clareza que eles pode captar a necessidade da libertação? Os oprimidos não obterão a liberdade por acaso, senão procurando-a em sua práxis e reconhecendo nela que é necessário lutar para consegui-la [...]”

Paulo Freire

Conscientização. Teoria e prática da Libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire.

Como mostraré más abajo, la Unidad Nacional de Pre-Inversión de la Nación, dependiente del Ministerio de Economía, contrató una serie de técnicos/as con el fin de realizar un diagnóstico acerca de las familias que forman parte de los/as Sin Techo. En relación a la temática educativa y de formación de los/as Sin techo, que es sobre lo que versará el siguiente apartado, el *modo* es el secundario incompleto y la mayoría de los individuos se concentran entre el “nivel primario incompleto” y el “nivel secundario incompleto”.

Nivel educativo



Fuente: Elaboración de Silvia Kuasñoski. Informe final para la UNPRE, p.3.

Una de las primeras cuestiones que me aclaró Gabriela, cuando la conocí, es que ellos eran:

“pobres económicamente, eso tiene que quedar claro porque si no... hemos podido generar un montón de cosas, hemos ido estudiando, capacitándonos, pobres monetariamente” (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Me comentó que el año 2011 había realizado, junto a los/as Sin Techo alrededor de 44 talleres. Cuando le pregunté de qué eran esos talleres, me explicó que los hacían

“[...]con las familias que aspiramos a ir a vivir al lote 27, porque necesitamos aprender esa nueva relación que se plantea, esa nueva relación de decir vamos a ir a ese espacio con una

nueva mentalidad si se quiere, no con la mentalidad que... ah mirá vos ese arbolito me está quitando visión, tuc, voy con el hacha y lo bajo, [...] tenemos que aprender todo esos conceptos nuevos para nosotros y el concepto de propiedad comunitaria, que es nuevo dentro de lo que a nosotros nos tocó vivir, que es ser argentino, pero bueno existe la propiedad comunitaria, esa es la diferencia hoy, la propiedad comunitaria y el respeto por el espacio[...]"(FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

A su vez, Mabel, otra integrante de los/as Sin Techo me contaba que comenzaron a hacer reuniones en la escuela 134⁸³. Hicieron talleres sobre interculturalidad, utilizando las aulas y sub-agrupándose en grupos de entre 10 y 25 personas, sin estar coordinados por gente externa a la organización:

"[...] ahí no había profesionales que venían a preparar los talleres, no los talleres era, si bien se pensaba una temática, se pensaba cómo hacerlo, los coordinadores nacieron de los mismos vecinos. Hay muchos vecinos que bueno en realidad coordinar era poder dar la palabra, poder bajar los decibeles así bueno nos escuchábamos todos, instalar una idea, y después eso se llevaba nos dábamos unos tiempo, empezábamos a las 7 (19hs) bueno hasta las 8 (20hs) discutimos. Después volvemos y cada grupo exponía qué es lo que había pensado al respecto. Y era interesante nadie sabía de qué se trataba la interculturalidad. Aparecía ahí alguien trajo una idea, pero a partir de ahí había que construirla. Después que fue pasando el tiempo la modalidad de talleres es como que se impuso por su propio peso, todo lo resolvíamos en función de la discusión, de la reflexión, muchas mamás, una de las cosas que para mí también es como interesante ver, mirar para atrás. Es cómo fuimos resolviendo esto de yo no voy más porque no sé a quién, con quién dejar a los chicos. Los chicos son muy revoltosos, gritan mucho, como algunas excusas para no ir. Y nosotros pensamos que ese no podía ser un problema, los hijos no pueden ser un problema para la pasividad, entonces hubo un grupo de mamás, comenzaron a pensar, bueno porque no nos ocupamos de los chicos, entonces aparece esto, bueno vamos a jugar, los llevamos un aula, aparecían como, al principio era solamente ir a jugar y después vamos pensando que en vez de solamente jugar porque no a través del juego, ir trabajando el proyecto. Entonces los chicos iban teniendo su espacio, eso ya dejó también de ser un obstáculo y podían ir los papás o las mamás, y entonces ya no tenían que dejar los chicos encargados [...]" (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Posteriormente, comienzan a trabajar con técnicos, en el marco de un proyecto financiado por la Unidad Nacional de Pre Inversión de la Nación (UNPRE). Al principio, la organización y dinámica interna de funcionamiento de los/as Sin Techo condicionó el tipo de participación de los técnicos. En ese sentido Mabel decía:

"[...] Nosotros decíamos que nuestro proyecto es participativo, y para eso teníamos que contar con muchas miradas. Las de los urbanistas eran importantes pero tenían que trabajar con nosotros. Porque somos nosotros quienes vamos a vivir ahí, quienes tenemos la idea, quienes creemos que es posible. Bueno al principio como cualquier proceso que se instala nuevo, es como bueno, nos encontramos sí con algunas angustias, porque no nos podíamos poner de acuerdo [...]" (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

⁸³ La escuela primaria número 134 se encuentra ubicada en el centro de la ciudad. A cuatro cuadras y media de la radio F.M. Pocahullo.

Cuando le pregunté si las angustias a las que se refería eran entre ellos/as o con los/as técnicos/as o ambas, Mabel me respondió:

“[...] Hubo así como un momento entre ambas porque el grupo de técnicos este tampoco estaba acostumbrado a la cuestión comunitaria, quienes aceptaron el trabajo de la UNPRE fueron personas que dijeron bueno vamos a hacerlo. Había tres o cuatro personas que por ahí tenían una práctica un poquito más comunitaria o más social. Bueno elegimos a Mariana Enet⁸⁴ que es una arquitecta, una cordobesa, que sí se especializa en el diseño participativo, no. Ella como que un poco guio el proceso. Y bueno y era para la modalidad de algunos trabajadores o algunos profesionales, esto de tener que consultar todo, esto de tener que pensar un trabajo, llevarlo a un taller previo, al taller del sábado. Ellos lo presentaban el miércoles en la oficina técnica, o lo armaban más o menos ahí diciendo bueno cuál va a ser la temática, cómo podrían armar el taller, lo armaban ese día. El jueves lo presentaban a la noche en Vecinos Sin Techo con todos los coordinadores, y ahí nosotros decidíamos entre todos, con ellos también, qué poner, qué sacar, de lo presentado. Como esa idea estaba buena pero había que cambiarle un poco las palabras, las palabras para nosotros tienen carga, tienen significado, todas las palabras son diferentes, con lo cual tienen, y resignifican los actos son de manera diferente”. (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

En la medida en que Mabel me explicaba cómo había sido el funcionamiento interno de los talleres con los/as técnicos/as de la UNPRE, comenzó cada vez con mayor énfasis, a hacer referencia a la utilización de las palabras y del lenguaje. En este sentido, cuando Mabel me dijo acerca del término

“[...] Inclusión, nosotros decíamos no podemos hablar de inclusión tenemos que hablar de articulación, planteábamos, además nosotros. La palabra inclusión era como una palabra que los compañeros Mapuces dicen basta de incluir porque siempre es incluir en un proyecto que ya está armado. Entonces es, y este proyecto que ya está armado si nos sigue incluyendo no cambiamos nada. Entonces ellos hablan de articulación, y en eso de articular nosotros también le fuimos poniendo carga y articular implica, ser parte de, articular con otro, o formar parte de, entonces era como siempre, integrar, incluir, como eran unas cosas, a lo que daba la sensación o nosotros lo tomábamos como algo que estaba acabado, que pensáramos en otras, empezáramos a meter otra idea que era la de articular, la otra parte es importante, tener un engranaje, es necesario que las dos partes se muevan, para que algo surja, y la verdad los técnicos siempre recibieron los aportes con mucha paciencia. Después entendían de qué se trataba. A lo largo del tiempo comenzaron a entender porque esto además de novedoso estaba bueno, porque era el replanteo de diferentes cosas [...]” (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Cuando Mabel me comentaba acerca de la utilización del término inclusión, enseguida me acordé de un ex longko de la Comunidad Mapuce Curruhuinca cuando me dijo:

“[...] en el ámbito en el que vos te movés, se la pasan hablando de inclusión. Eso no tiene nada que ver con la interculturalidad, es otra forma de sometimiento [...]” (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, Enero de 2012).

⁸⁴ Véase: <http://marianaenet.blogspot.com.ar/> Fecha de entrada: 21/02/2013.

En este sentido, vale recordar el planteo bourdiano acerca del habla, dado que este autor trató de analizar las relaciones sociales, entre ellas, las relaciones de dominación, como interacciones simbólicas, por tanto, como relaciones de comunicación que implican conocimiento y reconocimiento. Las relaciones comunicativas son también relaciones de poder simbólico en los que se plasman las relaciones de fuerza entre los/as locutores/as o sus grupos. Por lo tanto, es necesario establecer una economía de los bienes simbólicos, teniendo presente que todo acto de habla se da en una coyuntura en la que opera un *habitus linguístico* particular (Bourdieu, 2002), que implica decir determinadas cosas, como por ejemplo hablar de inclusión en el ámbito de las ciencias sociales, el cual opera en un mercado lingüístico que se impone como un sistema de censuras específicas: hablar de inclusión - y no de articulación -, como si fuera una palabra en abstracto y tomada del diccionario, carece de existencia social, pues solo existe en una relación social, la cual es (casi) siempre asimétrica y el lenguaje (el verbal, pero también el corporal) re-produce esas asimetrías.

En relación a los talleres y su dinámica, mientras pasábamos el mate en la oficina de los Sin Techo, Gabriela me decía:

“[...] en un momento también nos llegó como coordinadores. También habíamos llegado a un límite y con eso del coraje y la experiencia, era como que había tocado un techo entonces recurrimos a capacitarnos. Vino una persona, Ethel... y nos dio una serie de talleres de, como viste ordenar el tema de cómo tenía que ser, nos planteó cómo tenía que ser la palabra, los tipos de coordinadores que podían haber dentro de un grupo [...]”. (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Esos tipos de capacitaciones, les sirvieron a los/as Sin Techo para ir armando el diseño de urbanización participativa del barrio, guiados por la arquitecta que se mencionó con anterioridad. Marta decía, mientras se reía, que la arquitecta (Mariana Enet)

“[...] rompió el molde. Porque claro ella con lo del diseño participativo, tenía una manera así de vincularse con los vecinos, muy linda, bajaba mucho el nivel del lenguaje, el nivel, sacaba las palabras académicas, y todo esto... hablaba con mucho contenido, pero de una forma muy sencilla, entonces los vecinos podían participar. Bueno y ella ayudó también a sus compañeros yo creo, a que la forma sea distinta, si”. (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Al respecto, Gabriela acotó lo siguiente, volviendo, otra vez, sobre la importancia de las palabras en el marco de un proyecto participativo e intercultural:

“Además esto de decir se organizaba esto de que los técnicos por un lado armaban un taller, dentro de los que nosotros tratábamos de participar, estaba abierta, todas las reuniones, yo te decía, todas las reuniones son abiertas, a todos los vecinos, por supuesto que éramos dos o tres los que íbamos, no todo el mundo. Armando todo se trabajó, después esa reunión además se traía acá todos los jueves con los coordinadores, pero eso fue una implementación a través de ella, no. De hacer que todo el tiempo la información de un espacio que se enriqueciera con la

información del otro, todo el tiempo era así. Entonces después del jueves los llevábamos a la asamblea. El jueves los coordinadores le dábamos taca, taca, taca entonces todo lo que traía armado muchas veces se modificaba, no todo, pero muchísimas cuestiones se modificaban. Sobre todo esta cuestión de las palabras. Nosotros estamos hablando de romper esta cuestión del mercado capitalista, de romper con la individualización, entonces los mismos técnicos nos traían en su planteo, venían ahí puestas palabras que iban en contra de los que estábamos diciendo. Y estuvo también bueno porque también había apretura de parte de ellos no. Otro de última, se te planta y te manda al carajo y lo deja así. Sin embargo los tipos iban modificando, sobre la marcha nos iban modificando, iban haciendo esos cambios, y después íbamos al taller el sábado y volvíamos otra vez, imagínate que si acá éramos 20, en un momento éramos 10 grupos". (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

También en los talleres, participaron integrantes del pueblo Mapuce. Realizaron en el salón municipal un taller de cosmovisión Mapuce⁸⁵ junto con los técnicos. Mabel contaba que

"[...] ahí estaban todos los técnicos, y la idea era que ellos se nutrieran de la cosmovisión Mapuce, para después poder también hacer un abordaje, y ahí entender, también era, por qué la orientación de las casas tenía un sentido, por qué la circularidad, y nosotros lo aprendimos de los compañeros Mapuces, cuando comenzamos a hacer una evaluación, empieza yo y sigue el de la derecha, todo es a partir de esa circularidad. Y es donde ellos también empiezan a tomar registro de lo cultural". (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Gabriela acotó que plantearon:

"la existencia de un pueblo diferente, o sea ellos se plantean en ese lugar como un pueblo vivo, y nosotros que veníamos hace años, nosotros veníamos aprendiendo esa idea desde hace un par de años, los técnicos habían comenzado a trabajar esta idea recién este año, y no todos están de hecho, no toda la gente de San Martín de los Andes considera que los Mapuces están vivos, que son un pueblo y se los reconoce como tal. Entonces en ese sentido, no sé si para todos, pero para mí creo que sí, que en algunos marcó, a partir de ese taller les marcó una forma de hacer diferente a los técnicos. Ya creo que ahí cuando tiraban una idea de ellas también se preguntaban qué pensarán los Mapuces, o qué opinaran, ya no era solamente su mirada, por eso digo que me parece que fue súper importante, nosotros yo te decía lo que decimos esta forma de ver, que tienen los Mapuces, de que todo tiene vida, ya lo veníamos, compartiendo este dato con algunos vecinos, ya una gente nos vino contado [...].(FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Ella me decía que algunos ex longkos de la comunidad Curruhinca participaron con ellos/as en diferentes talleres:

"Entonces qué se yo, por ejemplo en el concepto de vivienda, donde nosotros planteamos el concepto de vivienda, un día estaba Diego Cayún⁸⁶ con nosotros y fue el que planteo el concepto de hogar, y él lo planteó como algo muy diferente, y que es el hogar, es el espacio físico conformado no solamente por ese espacio físico, sino también la familia toda adentro, la mamá, el papá, los hijos, en cambio en nuestra mirada es como que estamos tan divididos, tan

⁸⁵ Véase el gráfico de la presentación de la Werken Viviana Kolipan en el marco del taller sobre cosmovisión Mapuce entre el Pueblo Nación Mapuce y los/as integrantes del (futuro) Barrio Intercultural Lote 27, incluido en la introducción general de esta tesis, en el apartado *La representación de lo irrepresentable: en torno a la cosmovisión mapuce*, página 34.

⁸⁶ Ex longko político de la comunidad mapuce Curruhinca.

desestructurados, la casa, la familia, viste todo es como separado. En cambio él en ese momento generó ese concepto, que también ahí en las familias que estábamos participando, nos marcó así, otra forma de ver la cuestión. Eso y bueno decir, hay lugares que para ellos son sagrados. Nosotros por ahora, nosotros lo que decimos es que está bien, en un pueblo Mapuce, nosotros no nos vamos a convertir en Mapuces, sí vamos a tratar de respetar, esta cosa de comunicarnos con ellos, con los otros". (FM Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Los/as Sin Techo me contaban que fueron a recorrer el lote 27 con Carlos Curruhuinca⁸⁷ y que cuando le dijeron dónde querían construir él les dijo que no, porque ahí había un *newen*⁸⁸ cerca del mashin o que había un árbol sagrado y que no se estaba pensando en la circularidad del lugar. A su vez, me dijeron que el longko filosófico les recomendó construir lo más cerca posible al pueblo, porque van a tener los servicios mucho más cerca y que de esa forma no dividían a la comunidad y tampoco se dividían ellos del pueblo.

En ese sentido, cuando Gabriela me dijo: “fíjate vos, estábamos introduciendo, otra vez, la división, sin darnos cuenta, tan metida adentro que la tenemos”, me acordé de la importancia de las pedagogías críticas y de su influencia sobre las interculturalidades críticas. Específicamente, recordaba las enseñanzas de Paulo Freire sobre la toma de conciencia y la práctica de la libertad, cuando nos explica que casi siempre, durante la fase inicial de la lucha, en vez de luchar por la libertad, los oprimidos tienden a convertirse en opresores mismos o subopresores (Freire, 1980). Esto era precisamente lo que Gabriela indicaba y también explicaba el proceso por el cual, los oprimidos dejan de actuar a imagen y semejanza del opresor.

Una mención aparte merece la (hasta ahora fallida) formación en cooperativismo que los/as Sin Techo se encuentran realizando. Cuando fui a una de las reuniones de los jueves, me encontré con Cristian y Pedro, maestros mayores de obras. Ambos estaban charlando con el Lic. Marat, así me lo presentaron⁸⁹ y le dijeron que yo estaba investigando el funcionamiento de ellos. Me presenté al Lic. Marat. Luego pasamos a la sala de reuniones y fueron llegando personas hasta que finalmente éramos 12 alrededor de una larga mesa y comenzó la reunión. Marat se presentó como integrante de la Cooperativa Telefónica de San Martín de los Andes, y dijo que estaba ahí, porque uno de los principios del cooperativismo es fomentar las cooperativas. Explicó de qué se trataban las cooperativas, cómo hay que hacer para establecer una y nos dijo que él había reservado

⁸⁷ Longko filosófico de la Comunidad Curruhuinca.

⁸⁸ Espíritu o fuerza.

⁸⁹ Debe recordarse que los nombres son ficticios.

la sala de la Cooperativa Telefónica para que quienes quisieran, tomen un curso gratuito de ocho reuniones sobre cooperativismo. No obstante, explicó que no era obligatorio que lo tomaran para poder armar una cooperativa. Luego una chica, que estaba sentada en el medio de la mesa, pidió que quienes quisieran hablar le pidieran a ella la palabra. Las preguntas fueron en relación a qué tipos de cooperativas podían ellos armar, cómo es su funcionamiento interno y cuánto dinero les iba a costar. Luego de que Marat respondiera las preguntas, los integrantes de la reunión dijeron que todos los interesados en formar las cooperativas tenían que hacer el curso y luego comentar y transmitir la experiencia del curso. Hasta el momento, el intento de formar cooperativas por parte de los/as Sin Techo ha fallado, pues si bien el grupo que comenzó los cursos fue de más de diez personas, con el transcurrir de los mismos hubo un proceso de desgranamiento y de disminución de los/as asistentes al curso, aspecto por el cual el docente a cargo lo ha (hasta ahora) suspendido.

Los/as Sin Techo, junto a la comunidad mapuce Curruhuınca, han sido los impulsores de una ley nacional de restitución territorial. Veamos ahora, brevemente, cómo fue el proceso de gestión de la misma.

2.5 La Comunidad Mapuce Curruhuınca y el Pueblo Pobre viajan a Buenos Aires: La gestión de la Ley 26.725.

Como he mencionado en la introducción, el 30 de noviembre de 2011, la Cámara de Diputados de la Nación sanciona la ley número 26.725 de transferencia de tierras (400 hectáreas) a la agrupación Mapuce Curruhuınca y el dominio en propiedad comunitaria de las tierras correspondientes al lote 27, colonia pastoril Maipú, departamento Lacar, en jurisdicción del Parque Nacional Lanín. En este breve apartado realizaré una descripción del proceso de gestión de la mencionada ley. No haré especial hincapié en los argumentos planteados por los/as Senadores/as y Diputados/as (para ello remito a las versiones taquigráficas de ambas sesiones), sino que indagaré acerca del vínculo que establecieron

los/as Sin Techo y los/as Curruhuinca en el marco de las gestiones por la sanción de la normativa nacional. Específicamente, haré referencia al viaje realizado por los/as Sin Techo y miembros de la comunidad mapuce Curruhuinca a Buenos Aires, con el objetivo de visibilizar y pedir el tratamiento de la ley de restitución territorial.

Luego de haber firmado el Acta Acuerdo entre la Comunidad Mapuce Curruhuinca y la Asociación Civil Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna para la Concreción del Conglomerado Habitacional “Barrio Intercultural lote 27” (Véase anexo 1), el 20 de Marzo del año 2009, comienzan las gestiones políticas para presentar un proyecto de ley en el Congreso de la Nación con el objetivo de restituir las tierras a la comunidad mapuce Curruhuinca.

El 10 de diciembre de 2009 se presenta en la mesa de entradas del Senado de la Nación el proyecto de ley de Reconocimiento Territorial a la Comunidad Curruhuinca y la construcción del primer Barrio Intercultural del país en San Martín de los Andes. En Abril del 2010 es votado por unanimidad en el Senado de la Nación y el 30 de noviembre de 2011, la Cámara de Diputados de la Nación sanciona la ley número 26.725.

El día 18 de noviembre del año 2011, a las 10 de la mañana, miembros de la comunidad mapuce Curruhuinca y de los/as Vecinos sin Techo, junto a funcionarios de Parques Nacionales y al intendente electo⁹⁰ de San Martín de los Andes, fueron a la Cámara de Diputados de la Nación a explicarles el proyecto. Viajaron 35 integrantes de los/as Sin Techo y 15 personas de la comunidad mapuce Curruhuinca. El viaje fue gestionado por la senadora nacional Nancy Parrili, a través de un programa gubernamental en el que asociaciones civiles y escuelas de diferentes provincias del país viajan a la muestra de divulgación científica-tecnológica denominada Tecnópolis⁹¹.

Al respecto, una de sus integrantes decía:

“[...] Fuimos a construir nuestro sueño a Buenos Aires, para todos los que estamos en el lote 27 y quizás para otros que vienen atrás con muchas necesidades. Nuestra lucha es por todos, no solamente para nosotros los Vecinos Sin Techo, sino para toda la gente que todavía van quedando como rezagados y por todo eso hay que luchar muchísimo. Este viaje fue algo muy especial. Muy lindo, mucha experiencia y aprendimos muchísimas cosas también: el

⁹⁰ El 12 de Junio del 2011 se realizaron elecciones locales en la Ciudad de San Martín de los Andes. Resultó electo Juan Carlos Fernández, integrante de un acuerdo político integrado por el Partido Justicialista, Libres del Sur, Frente Grande y Partido Comunista Argentino. Si bien no se encontraba en funciones, Fernández estuvo junto a los/as Sin Techo y la Comunidad Mapuce Curruhuinca el día de sanción de la ley 26.725.

⁹¹ Véase: <http://tecnopolis.ar>

compañerismo, el estar juntos, el comprendernos y el compartir con los hermanos mapuces fue algo muy lindo, muy incentivador para poder continuar esta cosa. Fuimos llevando una gran ilusión y sigue todavía eso, y esperemos que esto salga [...]” (Clodelina, en Construyendo Sueños. Programa radial de los/as Sin Techo en FM Pocahullo. Noviembre de 2011)

En Buenos Aires, los/as Sin Techo y los/as Curruhuinca se encontraron con el funcionario de Parques Nacionales Martín Rodríguez y junto a él se entrevistaron con los diputados Cardelli, Solanas, Macaluse, Lozano, García y Rossi. Les comentaron acerca del proyecto y los comprometieron a que se realizara una sesión a la brevedad, pues el proyecto podía perder estado parlamentario.

“[...] Vinimos hasta acá –refiere al Congreso de la Nación- para que los diputados se sienten a trabajar y saquen las leyes. Si todos están de acuerdo en esto, nosotros lo queremos en ley [...]” (Martín Rodríguez, en Construyendo Sueños. Programa radial de los/as Sin Techo en FM Pocahullo. Noviembre de 2011)

El día en que los/as Sin Techo y los/as Curruhuinca fueron hacia la Cámara de Diputados, había una marcha desde el Obelisco hasta la Casa de Santiago del Estero –la cual pasaba también por el Congreso- por el asesinato de Cristian Ferreyra, integrante del M.O.C.A.S.E⁹². En ese contexto, el día anterior, los/as Sin Techo y los/as Curruhuinca planearon, en una de las habitaciones del hotel en el que se encontraban, una estrategia de defensa. Marcharon hacia el Congreso en una columna encabezada por niños y adultos mayores, para evitar la posible represión en la puerta de la Cámara de Diputados.

“[...] Yo me sentí muy orgullosa y me sentí con una fuerza tremenda cuando nos reunimos en una de las habitaciones del hotel a ver cómo y qué estrategia íbamos a armar para el otro día [...] Parecía que se me hacía piel de gallina porque empezábamos a hablar “¿cómo hacemos mañana?” y bueno, primero los chicos, las mujeres, los ancianos y atrás los hombres. Y tengan cuidado porque como ahí es todo represión, provocación, no nos metamos en eso, no hagamos cosas [...] y yo estaba ahí. No me interesa la represión, no me interesa si me tengo que morir. Porque me voy a morir. Y sí, me voy a morir. Pero me voy a morir en mi ley. Porque si no estoy para defender a los compañeros, a los más humildes, ¿para qué uno está? Como los gorilas que siempre hablan. Solamente están pensando en lo suyo, en su riqueza. Haciendo un fortín de todo San Martín de los Andes. Poniendo alambrados, tejidos, perros que te quieren comer. Bueno, que se queden con sus perros y todos sus alambrados. En algún momento también les vamos a cortar los alambrados y a donde diga: “prohibido pasar, privado”. ¿Qué privado? ¿Privado de qué? Ellos están privados de su libertad porque viven encerrados. Yo soy tan libre de decir lo que siento y lo que quiero y nadie me va a tapar la boca, porque yo no le debo nada a nadie [...]” (Clodelina, en Construyendo Sueños. Programa radial de los/as Sin Techo en FM Pocahullo. Noviembre de 2011).

⁹² <http://www.plazademayo.com/2011/11/el-asesinato-de-cristian-ferreyra-y-los-otros-olvidados/>, fecha de entrada el 03/04/2013; <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-181517-2011-11-18.html>, fecha de entrada el 03/04/13; <http://mocase-vc.blogspot.com.ar/2011/11/asesinan-cristian-ferreyra-miembro-del.html>, fecha de entrada: 03/04/13.

En ese sentido, otro de los/as Sin Techo sostenía:

“[...] Los Vecinos Sin Techo empezamos a encontrar cada vez más el verdadero sentido a la vida y a la muerte. O sea: Si me voy a morir que sea por algo que valga la pena. Entonces ahí encontramos el sentido de la vida, que es la lucha. Parece que ese proceso de reflexión que se lleva adelante hay que mirarlo con mucha atención [...]

Lo que nosotros nos proponíamos usar, era la fuerza del más débil, esa fue la consigna. Nuestra fuerza era la del más débil. Entonces los más débiles eran los niños más chiquititos y nuestra fuerza fue: el más chiquito de los niños y el anciano más grande, que fue en este caso Doña Cecilia. Esa fuerza usamos para ir a ver a los Diputados [...]” (Roberto, en Construyendo Sueños. Programa radial de los/as Sin Techo en FM Pocahullo. Noviembre de 2011)

A su vez, los/as Sin Techo y los miembros de la comunidad Curruhuinca que se encontraban presentes acompañaron la marcha convocada por el M.O.C.A.S.E., tras el asesinato de Cristian Ferreyra.

Los/as integrantes de Sin Techo sostenían que estaban convencidos de que esa ley (la que luego fue la número 26.725) tenía que salir y que tenían que ir a Buenos Aires a conseguirla. Si bien sabían que 50 personas reclamando algo en el Congreso de la Nación era algo que podía pasar desapercibido, ellos/as estaban convencidos de que su proyecto encontraría un cauce favorable y que iba a salir.

“[...] Hubo una discusión con un señor en la puerta de Diputados. Me dice: yo no te quiero bajar los ánimos, pero hay tanta gente que viene acá todos los días y vos sabes que acá no pasa nada, no pasa absolutamente nada” ¿sabes qué le digo yo? Yo me siento orgulloso de haber llegado acá porque vengo de 1600km y vengo con vecinos, y nos instalamos y esto se está mostrando en todas partes. Entonces con eso para nosotros es suficiente. Nosotros vamos a seguir en todo lo que se pueda y vamos a morir en el intento [...]” (Nelson en Construyendo Sueños. Programa radial de los/as Sin Techo en FM Pocahullo. Noviembre de 2011).

A su vez, los/as Sin Techo y los/as Curruhuinca, aprovecharon su breve estadía en Buenos Aires, para darle difusión mediática a su propuesta. En un programa de televisión, el longko político de la comunidad mapuce Curruhuinca Ariel Epulef argumentaba:

“Aparentemente la propuesta del Gobierno Nacional es apoyar el desarrollo de los pueblos originarios y nosotros pretendemos que eso se vaya cumpliendo a través de estos actos que son de reivindicación y reconocimiento al uso de los espacios territoriales que los pueblos originarios tenían en su momento” (Ariel Epulef, Entrevista para la agencia Telam 18 de Noviembre de 2011, Buenos Aires).

Finalmente, el 30 de noviembre, el Diputado Nacional Claudio Lozano pidió en el recinto de la cámara baja que se tratara la ley de restitución territorial hacia la comunidad mapuce Curruhuinca, pues de lo contrario podía perder estado parlamentario. El resultado de lo hasta aquí descripto fue la sanción de ley nacional 26.725.

2.6 Visibilizando la problemática habitacional: Descripción densa del cuatro de febrero.



Foto: Comunidad de Cambio (foto del autor)

El 4 de febrero de 2013, en el marco de los festejos por el 115 aniversario de la ciudad, al medio día se realizó el desfile cívico-militar. Esta vez no estuvieron los tanques del ejército paseándose por la Avenida San Martín, aunque el mismo fue abierto por tropas de las Fuerzas Armadas, frente a una multitud de personas que nos encontrábamos en las veredas situadas a los costados de la avenida principal.

Antes del desfile hablaron Estela de Carlotto, la titular de Abuelas de Plaza de Mayo. Luego el encargado de dirigir la ceremonia le dio la palabra a Ariel Epulef, el actual longko político de la comunidad Curruhuinca. Posteriormente habló Nancy Parrilli, senadora nacional por Neuquén, luego tomó la palabra el intendente y finalizó el gobernador. Este último dijo, entre otras cosas, que la Provincia del Neuquén está formada por pehuenches, mapuches, inmigrantes de otros países y de otros lugares de Argentina, por lo que la constituía en una provincia intercultural:

“La sociedad neuquina está formada por mapuches, pehuenches, criollos, paisanos e inmigrantes, y todos juntos formamos una sociedad abierta, pluralista y respetuosa de los derechos de los demás. Somos una sociedad intercultural [...] tenemos que saber trabajar en paz para lograr la prosperidad y el crecimiento de nuestra provincia” (Jorge Sapag, San Martín de los Andes, 4 de Febrero de 2013).

El *discurso intercultural funcional*⁹³ enunciado desde la gobernación de la Provincia estuvo presente siempre y en todo momento desde que comencé mi investigación. El/la lector/a atento/a de esta tesis notará algunas diferencias a la descripción del 4 de Febrero que realicé en la introducción de este trabajo. En primer lugar, ahora sí estuvo presente el longko *político* de la Comunidad Curruhuinca y hubo varias referencias a la interculturalidad, enunciadas por los/as oradores/as que se estaban situados en el palco, ubicado en la intersección de la calle Coronel Pérez y la avenida San Martín⁹⁴. Su puesta en escena se constituyó como una forma *funcional de interculturalidad*, ya que en ningún momento se puso en cuestionamiento la monoculturalidad del Estado (en este caso) municipal y provincial⁹⁵.

⁹³ Un análisis detallado acerca de las diversas formas de interculturalidad se encuentran en el próximo capítulo.

⁹⁴ Véase el plano de San Martín de los Andes ubicado en la introducción de esta tesis. Página 30.

⁹⁵ Un síntoma de ello fue que el longko filosófico de la comunidad Curruhuinca no estuvo presente en el palco ni fue orador.



Foto: Construyendo el stand el 4 de febrero (foto del autor).

Para este evento, los/as Sin Techo venían preparando desde fines de Enero, una serie de muestras con el objetivo de poner en la agenda pública la problemática habitacional y dar difusión al proyecto del lote 27. Los preparativos comenzaron en la radio. Un grupo de alrededor de cuarenta personas integrantes de los/as Sin Techo fue de lunes a viernes desde las 19hs, luego de finalizar sus respectivas jornadas laborales, a trabajar en la futura puesta en escena y el fin de semana anterior al evento estuvieron mañana y tarde trabajando para tal fin.

El sábado tres de febrero a la tarde, mientras el grupo de los/as Sin Techo que describo en esta tesis se encontraba en la radio realizando los preparativos para el desfile en el que iban a participar al otro día, yo estaba en ese mismo lugar, con un amigo de la infancia, ayudando a armar una bomba de agua para el vivero comunitario que la radio posee.

En relación al vivero mencionado, entre tres hombres y una mujer armaron una maqueta y consiguieron un carro para poder mostrarla en el evento, junto a las plantas que siembran en el invernáculo, algunas de las cuales fueron exhibidas en el *stand* que armaron para el 4 de febrero. El objetivo de la organización era mostrarlo, porque tienen previsto realizar cuatro invernáculos más, en el lote 27, a través de un subsidio que obtuvieron del gobierno nacional.



Foto: Exhibición del vivero comunitario (foto del autor).

Mediante la subsecretaría de desarrollo urbano y vivienda del municipio consiguieron que un arquitecto les brindara apoyo técnico para la realización de la muestra, la cual consistió en el armado de una casa en las esquinas de la calle Juan Manuel de Rosas, frente a la secretaría de turismo de la ciudad y a pocos metros de la avenida San Martín. Esta casa comenzó a ser visitada por turistas y habitantes de la ciudad. Ese mismo día el secretario de cultura de la nación, el de turismo del municipio y el subsecretario de vivienda de la ciudad se hicieron presentes y visitaron el *stand*. El domingo a las 10 de la mañana, un grupo de ocho personas comenzamos a poner fotos, afiches, sonido y luz en la casa, mientras los demás integrantes de los/as Sin Techo continuaban en la radio armando la puesta en escena para el día lunes. Armaron un decorado con forma de casa en tres camionetas *traffics* que tenían las siguientes leyendas: *construir viviendas es repartir la riqueza* y *2500 familias necesitan solución ahora. Políticas públicas ya*. A su vez, hicieron disfraces de casas los cuales fueron utilizados por algunas de sus integrantes. También prepararon una murga que fue la que abrió el desfile de los/as Sin Techo.



Foto: Frente del stand del Barrio Intercultural, comunidad de cambio (foto del autor).

El cuatro de febrero, a las 9:30 de la mañana estaban en la plaza Sarmiento preparándose para el desfile, eran más de 60 personas vestidas especialmente para la ocasión. Alrededor de las 12 del mediodía y bajo un intenso calor, el relator del desfile dijo: “se van acercando al palco oficial los integrantes de Vecinos Sin Techo, conformado por un grupo de vecinos y vecinas comunes organizados en torno a una necesidad. La vivienda. Surge a la vida social y política de San Martín de los Andes el 19 de abril de 2004 en el marco de la emergencia habitacional [...]”.

Primero pasaron bajo el palco oficial un grupo de once murgueros/as. Posteriormente hizo lo propio la primera camioneta, con una bandera mapuce de un lado y una Argentina del otro y con la siguiente frase: *solidaridad, unión, esfuerzo, lucha, amor*. En el techo de la misma, un cartel decía: *primer Barrio Intercultural. Vecinos sin techo y por una vivienda digna*. Luego una segunda camioneta, absolutamente “disfrazada” de casa con la leyenda *hacer viviendas dignas es repartir la riqueza*. Le siguió un tractor verde que llevaba un carro repleto de flores y plantas, el cual estaba acompañado por los/a encargados/a del vivero comunitario, que iban caminando. Entre el carro y el tractor se encontraba un cartel en letras rojas que decía *seguimos en la lucha sin bajar los brazos*. Posteriormente pasó frente al palco oficial otra “camioneta disfrazada de casa” con la leyenda *2.500 familias necesitan solución ahora. Políticas*

públicas ya. Esta última acarreaba otro carro, decorado con globos y banderines, en el cual se encontraban niños/as, los/as hijos/as de los/as Sin Techo. Finalmente pasaron frente al palco más de 40 personas, algunas disfrazadas de casas.



Foto: Hacer viviendas dignas es repartir la riqueza (foto del autor).

Cuando el desfile terminó, los/as Sin Techo fueron hacia la casa que habían armado en la esquina de Rosas y San Martín y se quedaron hasta entrada la noche repartiendo folletos y explicándoles de qué se trataba el proyecto a las personas que visitaban el lugar, siempre haciendo hincapié sobre el aspecto comunitario de la tierra y sobre el hecho de que ellos -“los negros”- habían generado una ley de restitución territorial.

Ese mismo día el gobernador y las autoridades municipales dejaron escrito un compromiso de apoyar el proyecto en una de las ventanas de la casa que habían armado.



Foto: Venimos a recordarles que también soñamos (foto del autor).

A las 21:30 hs de ese día quedaban menos personas en el *stand*, éramos alrededor de cuarenta. Los/as Sin Techo proyectaron el film *La Estrategia del Caracol* al aire libre, la cual cuenta la historia de un grupo de inquilinos que decide resistir y dilatar un desalojo. Cuando la misma finalizó hubo aplausos. “Eso sí que es organización” gritó uno de los/as Sin Techo.

Posteriormente el presidente de la Comisión les pidió a los vecinos que se juntaran y contó que estuvieron en reuniones durante esa tarde con las autoridades y que habían sido positivas. Uno de los vecinos comentó que el Ministro de Trabajo de la Nación iba a apoyar el proyecto. El gobernador también se comprometió a poner una parte del dinero para la construcción de las primeras 25 viviendas y también dijo que se iba a hacer cargo de llevar la instalación de la luz. A su vez, se comprometió a visitar y conocer el lote 27 el día 18 de Febrero. Otro vecino remarcó que se trata de viviendas autoconstruidas, por lo que se va a poner a prueba su capacidad de organización. Acto seguido habló Nahuel y dijo que también le llevaron al gobernador el reclamo por las 92 viviendas que le habían prometido realizar en las afueras de la ciudad y que todavía no se han construido⁹⁶. Luego tomó la palabra José y dijo:

⁹⁶ Debe recordarse que los/as Sin Techo no solo se encuentran abocados al proyecto del barrio intercultural lote27, sino que buscan solucionar la crisis habitacional general de la ciudad.

“esto es el comienzo, porque queremos ser una comunidad de cambio. Demostramos que no respondemos a ningún partido político, que cuando hay que criticar hay que hacerlo y decir las cosas que están mal, y cuando tengamos las cosas vamos a luchar por una salud mejor y cuando tengamos una salud mejor, vamos a luchar por una educación mejor para nuestros hijos, porque así es la militancia social y en esto se nos va la vida” (José, San Martín de los Andes, 4 de Febrero).

Volví a mi casa cerca de las 23 hs y mientras comía, escribía y re leía mis notas de campo, no podía parar de pensar en la siguiente anécdota, que me había sucedido el día anterior, y que creo que ejemplifica el modo de relacionamiento que tiene el *núcleo duro* de los/as Sin Techo con el pueblo mapuce. El tres de febrero había ido a la mañana a la plaza, a ayudar a armar parte del stand de los/as Sin Techo. Luego de colgar unas fotos, me pidieron que me suba a una de las paredes de los modelos de vivienda que habían armado, para colgar las banderas argentina y mapuce. Colgué la primera bandera y até con alambre su asta a una de las columnas. Posteriormente, colgué la segunda bandera, la que identifica al pueblo mapuce. Como su asta era más corta que la bandera de argentina, la bandera mapuce quedó en una posición de inferioridad respecto a la de argentina. Cuando estaba bajando de la pared, desde abajo uno de los/as Sin Techo me dijo que pusiera a las dos a la misma altura. Quería que ambas banderas estuvieran a la misma altura. Le respondí que no podía, porque el asta de una de ellas era más chica y la fuerza del alambre no daba para bajar la altura de la otra bandera, pues por su peso se caería al suelo. En ese momento, otro de los/as Sin Techo me dijo que entonces las bajara a las dos, porque era una falta de respeto hacia las comunidades mapuces ubicar a la bandera argentina en una situación de superioridad a la mapuce. Nunca me hubiera imaginado que (en una ciudad a la cual yo considero cultural y políticamente conservadora) algo así podía suceder.

2.6.1 “Vinieron derrotados”: La plana mayor del M.P.N. Recorre el lote 27.



Fotos, recibiendo al gobernador: “nuestro proyecto es la vida”, “somos el pueblo pobre organizado”, “la solidaridad es el camino. Unidos y solidarios”. “Somos lo que ves. El pueblo pobre organizado”, “las tizas no se manchan, la memoria tampoco. Carlos Vive”, “Barrio Intercultural Comunidad de Cambio” (Fotos del autor).

El 18 de Febrero de este año llegué al lote 27 a las 15hs. Por la cantidad de vehículos y personas que había dejé el auto a casi dos cuadras de la entrada. El gobernador de la provincia y sus asesores, el intendente municipal y casi todos los concejales se encontraban presentes⁹⁷. También estaban el longko político de la comunidad Curruhuinca y el longko filosófico.

Alrededor de 100 personas se encontraban en el lote, en el cual se había realizado una maqueta de casa cerrada, en la que adentro de la misma se proyectó un video que se les mostró a las autoridades políticas. A su vez, en el camino que iba desde el estacionamiento hasta la mesa en la cual se reunirían posteriormente las autoridades (la cual se encontraba frente a la construcción del primer obrador del lote 27), había una serie de carteles con diversas leyendas.

⁹⁷ Con excepción del bloque de concejales del Partido Vecinal Solidaridad Sanmartinense se encontraban todos/as los/as concejales de la ciudad.



Foto: El gobernador, el intendente y los/as vecinos luego de la proyección de un documental en el interior de uno de los obradores (Foto del autor).

Aquél estaba decorado con afiches informativos del barrio y con un gran cartel en su parte superior que tenía la leyenda: *Comunidad de Cambio*. Estaban en el centro el gobernador, el intendente, el presidente de los/as Sin Techo y el longko político de la comunidad Curruhuinca. A la derecha de ellos se encontraban algunos concejales y a su izquierda otros, junto al secretario de vivienda de la provincia. Un poco más a la izquierda, afuera de la mesa, estaba el Subsecretario de Desarrollo Urbano y Vivienda del municipio. Frente a la mesa, un grupo de alrededor de 100 personas lo observábamos. Uno de ellos me dijo: “vinieron derrotados”.



Fotos: Autoridades provinciales y municipales conversando con los/as Sin Techo (Fotos del autor).

Mari Mari Pu Longko, Mari Mari Pu Peñi, Mari Mari Pu Lamngen. Con esas palabras el gobernador Jorge Sapag comenzó su alocución. Se comprometió a enviar los materiales para las primeras doce casas, de una primera etapa de 25 que se quieren realizar (el 10% del total de las casas que se proyectan para el futuro barrio). El presidente de Sin Techo lo interpeló, preguntándole si iban a firmar algún acta que certificase lo que estaba diciendo dado que “El Estado siempre hace lo mismo, promete pero después no cumple”. A su vez, le dijo que debía tenerse presente que ellos querían construir sus casas bajo la forma legal de una cooperativa de trabajo. Sapag le respondió que ellos no se habían comprometido a firmar ningún acta y que no la podrían realizar en ese momento, pero dijo que sí se comprometía a poner el dinero para las primeras doce casas y que, si iban a ser autoconstruidas, ello requeriría de otro dinero y que lo hablarían a futuro. Posteriormente, fueron a comer choripanes. Luego de la comida realizaron un recorrido por el predio y cuando lo estaban finalizando, el presidente de Sin Techo le pidió al Gobernador que tuviera en cuenta que el hecho de que las viviendas vayan a ser autoconstruidas, implicaría que quienes fueran a construirlas renunciarían a sus actuales puestos de trabajo, con lo cual, le solicitó que tuviera en cuenta otorgarles una remuneración económica por el trabajo que se proponen realizar.

Cuando se fueron las autoridades políticas, conversando con un grupo de tres personas miembros de los/as Sin Techo, me comentaron que el tendido eléctrico de luz lo habían terminado de colocar esa misma mañana. Ellos/as estaban pagando 50 pesos por mes para poder llevar el cable de luz, pero desde que el 4 de febrero el gobernador se enteró que no había luz en el lote, se las hizo llegar. Luego, uno de los/as Sin Techo -que es trabajador de la Cooperativa Telefónica de San Martín de los Andes - fue el encargado de guiar a un grupo de 10 personas que pusieron el tendido eléctrico.

Posteriormente, hablando con María Marta, otra integrante de los/as Sin Techo, me comentó que estuvo leyendo un material que una de las sociólogas que trabajó con ellos/as el año pasado les había enviado por e-mail a una cuenta colectiva que poseen. Se trataba de *la colonialidad del poder* de Aníbal Quijano. Me dijo que ella sintió que estaban haciendo “eso de descolonizarse” antes de haber leído el texto.

He terminado de describir a los actores y actrices involucrados en la conformación del barrio. Veamos ahora, para una mejor comprensión de este escrito, las diferencias entre la/s interculturalidad/es y el/los multiculturalismo/s.

Capítulo 3: El/los multiculturalismo/s vs las interculturalidades.

El multiculturalismo [...] no es necesariamente una solución: en todo caso es el fetichismo inverso, o sea, la otra cara de lo Mismo que, de una manera ultrarrelativista, produce la bondad intrínseca del fragmento, sin referencia alguna a su lugar (no siempre “contingente”) en la totalidad-modo de producción.

Eduardo Grüner, 2002:130.

Los multiculturalismos y multiethnicismos con los que hoy barnizan su retórica las criaturas del nacionalismo de Estado, lejos de superar la serialización nacionalista, vienen a resarcir sus frustraciones, ya que la “tolerancia cultural” que se invoca es simplemente la legitimación discursiva del neo-totalitarismo del capital, que se nutre del retorcimiento suspendido de racionalidades comunales fragmentadas, parcialmente reconstituidas, y para las que las diferenciaciones culturales y políticas deliberadamente fomentadas por el Estado vienen a cohesionar los ritmos escalonados e intermitentemente congelados de la subsunción productiva al capital.

Álvaro García Linera, 2008:196

Según Raymond Williams (2009), cualquier análisis cultural serio debe comenzar por la historización del concepto de cultura. Éste, ha influenciado a casi todos los demás conceptos. Especialmente al de mercado y al de civilización. A su vez, de acuerdo a este autor, las dos grandes respuestas modernas al concepto particularista –y elitista- de civilización fueron las de cultura – en sus sentidos antropológicos – y el concepto de socialismo, sobre el cual no indagaré aquí (véase Puentes, 2009).

Durante muchos años, la antropología aceptó que cada grupo o sociedad, poseía una cultura específica. De esta forma, una idea de *archipiélago cultural* primó en la teoría antropológica, pues sustituye la imagen del mundo dividido en razas por la de un mundo dividido en culturas, aceptando que cada comunidad porta una cultura específica, privilegiando la uniformidad de los grupos y desconociendo sus desigualdades y conflictos (Grimson y Semán, 2005: 3). Así, las culturas eran tan rígidas como su idea antecesora: las razas.

Posteriormente el concepto de cultura fue desarrollado por una diversidad de autores clásicos: Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl; neo-clásicos: Geertz, Parsons, Lévy-Strauss, Giddens, Bourdieu, Williams, Barth, etc. Actualmente, existe un amplio acuerdo acerca de que las personas somos seres culturales, pero no se puede sostener que cada uno forme parte de una cultura única, separada de las demás. No obstante, este consenso, supone la división entre naturaleza y cultura (Grimson y Semán, 2005:4), la cual es también problemática⁹⁸. No es parte de los objetivos de esta tesis, indagar sobre cada uno de los sentidos y concepciones de la cultura en antropología. No obstante, en esta tesis

⁹⁸ Para un debate acerca de los usos actuales en antropología sobre el concepto de cultura véase *Etnografías contemporáneas*. Año 1, N° 1. pp. 11-22. Buenos Aires: UNSAM, 2005.

debe tenerse presente que la idea de interculturalidad (sea cual fuere) lleva implícito algún concepto de cultura, el cual siempre tiene (y ha tenido) significantes políticos complejos.

Indagar acerca de la interculturalidad, prestándole atención a la idea de cultura que involucra lleva, según García Canclini (2004), a identificar cuatro postulaciones sobre la cultura que implican: a) Instancia en la que cada grupo organiza su identidad o; b) ámbito simbólico de la producción y reproducción de la sociedad o; c) espacio de conformación del consenso y la hegemonía o; d) dramatización eufemizada de los conflictos sociales. Al respecto, Briones agrega la siguiente implicancia sobre lo que la idea de cultura o lo cultural es: “un hacer preñado de reflexividad, esto es, que tiene la propiedad de ser un medio de significación que puede tomarse a sí mismo como objeto de predicación” (2008b: 48).

La autora hace referencia a que toda cultura, produce también su *régimen de verdad*, en el sentido foucaultiano del término, acerca de lo que es cultural y lo que no lo es. Por lo tanto, esas nociones (metaculturales) recrean asimetrías materiales y simbólicas. Este aspecto, debe ser considerado en el momento de analizar las diferentes proposiciones en torno a la inter-culturalidad y también en relación a las ideas multiculturalistas y sus diferentes variantes y proposiciones. Si tenemos en cuenta que, desde la década del ochenta del siglo pasado -aproximadamente- vienen realizándose diferentes propuestas desde instituciones políticas y académicas, desde organismos internacionales y también, desde pueblos originarios y movimientos sociales, acerca de conceptualizaciones como *pluralismo cultural*, *democracias pluralistas*, *ciudadanía multicultural*, *ciudadanía intercultural*, *tolerancia multicultural*, etc. (Pescader, 2011); y si además, estas propuestas tuvieron ecos e influencias en las políticas educativas, de salud, en el ámbito religioso o en el jurídico, resulta necesario establecer algunas distinciones y precisiones entre ellas e indagar si hay aspectos de éstas que se encuentran presentes en este estudio de caso y qué le aporta este caso a las formulaciones que he encontrado, fundamentalmente, en producciones realizadas en el ámbito académico.

El multiculturalismo como paradigma teórico surge en Canadá y sus dos grandes referencias, siguiendo a Blanco Cortina (2012), son: la propuesta de Taylor⁹⁹ sobre la *política del reconocimiento* cuya característica general es concebir a la identidad de los individuos como dialógica y en relación con los otros. En donde el no reconocimiento de

⁹⁹ Para profundizar al respecto, véase Taylor, Charles (1997), *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona, Paidós.

los otros puede infligir daños morales en la relación en la medida en que esta se encuentra mediada por “otros significativos” que forman parte de la cultura y sociedad en la que vivimos; y la de *ciudadanía multicultural* propuesta por Kymilcka, en donde el multiculturalismo refiere a las problemáticas de Estados políétnicos y multinacionales. A partir de la categoría de “cultura societal”, que consiste en “la comunión entre personas a partir de un “léxico compartido de tradición y convención” (Blanco Cortina, 2012:13), el cual se refleja en una institucionalidad pública ubicada en un mismo territorio y en una lengua común. En esta cultura societal, existen derechos diferenciados en función de grupos minoritarios con el objetivo de corregir las inequidades que produce la cultura hegemónica del Estado¹⁰⁰.

En relación a lo anteriormente escrito, desde el psicoanálisis y la filosofía política, Slavoj Žižek sostiene que el multiculturalismo forma parte del proyecto ideológico liberal democrático y que el racismo contemporáneo constituye un síntoma del multiculturalismo en tanto éste intenta regular el goce del otro. Es decir que la tolerancia liberal hacia el Otro es siempre regulada (Žižek, 1998:13). A su vez, sostiene que el multiculturalismo forma parte de la universalidad del mercado global constituyéndose como la forma ideológica del capitalismo, tratando “[...] a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como “nativos”, cuya mayoría debe ser estudiada y “respetada” cuidadosamente [...]” (Žižek, 1998:22). De esta forma, el multiculturalismo se torna eurocentrista y resulta una forma de racismo negada que dice respetar la identidad del Otro, manteniéndose siempre a distancia de ese Otro, defendiendo su propia posición como un punto de universalidad desde la cual se pueden apreciar y despreciar las otras culturas, reafirmando su propia superioridad.

Analicemos ahora cuáles son las genealogías del multiculturalismo y de la interculturalidad.

¹⁰⁰ Para profundizar al respecto, véase Kymilcka, Will (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós y Kimylcka, Will (2003) *La política vernácula*. Barcelona, Paidós.

3.1: Genealogías del multiculturalismo y de la interculturalidad.

Para no confundir el multiculturalismo con la interculturalidad y la pluriculturalidad, conviene prestar atención a sus genealogías y significados. Lo pluricultural y lo multicultural son términos descriptivos que caracterizan una situación diversa e indican la existencia de una multiplicidad de culturas en un lugar determinado con el objetivo de que éstas sean reconocidas, toleradas y respetadas. El prefijo “multi” “tiene sus raíces en países occidentales” (Walsh, 2008:5) fundamentado en un relativismo cultural que no tiene presente la dimensión relacional y oculta la permanencia de desigualdades sociales. El prefijo “pluri” se utiliza fundamentalmente en América Latina y refiere a una región en la que pueblos indígenas y afrodescendientes han convivido “durante siglos con blancos mestizos y donde el mestizaje y la mezcla racial han jugado un papel significante” (Walsh, 2008:5). Si lo “multi” hace alusión a una colección de culturas sin relación entre ellas, sosteniendo y reforzando la imagen del archipiélago cultural de la antropología imperialista clásica y fundamentándose en el marco de una cultura dominante, lo “pluri” refiere a una convivencia de culturas en un mismo espacio territorial, sin que ello implique una interrelación equitativa. Si la palabra clave en el multiculturalismo es la tolerancia, en la interculturalidad lo son el diálogo y la valoración del diferente (Tubino, 2005b:94) Por otro lado, como mostraré más adelante, la interculturalidad (entendida críticamente) es siempre un proceso y algo a construir.

El multiculturalismo se popularizó bajo una doble significación: en un sentido descriptivo pone el énfasis en la pluralidad étnico cultural y de nacionalidades de las sociedades contemporáneas, aquí suele hablarse de multiculturalidad (sin el prefijo *ismo*) asociando el término al de pluriculturalidad, y; también se lo utiliza bajo una acepción normativa, como un proyecto político que valora la diferencia y apunta al rediseño social incluyendo demandas de movimientos sociales e identitarios basados, generalmente (aunque no siempre), en el liberalismo (Pescader, 2011:150). Si bien anteriormente, he mencionado las críticas que Zizek le ha realizado al proyecto multiculturalista y las distintas genealogías de los “pluri” y “multi” esbozadas por Catherine Walsh, es dable destacar que la **inter**culturalidad no surge como respuesta al multiculturalismo, sino que es hacia fines de los años sesenta del siglo pasado en América Latina que se toma el discurso intercultural como alternativa a la educación bilingüe bicultural y en 1983, en un encuentro organizado por la UNESCO denominado *Mayor Proyecto de Educación en América Latina y el Caribe*, los países participantes deciden consensuadamente dejar el

concepto de educación bicultural y cambiarlo por el de educación intercultural (Tubino, 2005b:86-87).

Desde el ámbito educativo, las propuestas acerca de la interculturalidad comienzan a expandirse hacia otros ámbitos. De esta forma, las culturas comienzan a entenderse como procesos diacrónicos que devienen en el tiempo y no como estructuras sincrónicas y estáticas. De aquí surgen dos ideas rectoras en la noción de interculturalidad:

- a) El fortalecimiento de las identidades étnico-culturales de los pueblos indígenas se logra en simultaneidad al diálogo intercultural y no como paso previo a este, porque las identidades culturales no son preexistentes a las relaciones interculturales, ergo, se constituyen mediante escenarios relacionales. La interculturalidad, por lo tanto, es una forma de concebir y de reconstruir procesos de socialización que se producen en contextos de asimetrías culturales;
- b) Se deben replantear los términos en los que se relacionan las culturas nacionales mayoritarias de cada país con las culturas que han sido subalternizadas¹⁰¹ (Tubino, 2005b:89). En el caso de esta tesis, con la comunidad mapuce Curruhuinca.

En América Latina, la interculturalidad es una demanda histórica de los pueblos indígenas, dado que éstos siempre han sido (o forzados a ser) interculturales, a costa de integrarse de un modo subordinado a la sociedad mayor. Desde los años 60 del siglo pasado, la resistencia de los pueblos indígenas apunta a reconocimientos de sus sistemas de vida no occidentales, demandando cambios en la monoculturalidad de los estados-nación. Estos últimos, como arguyen Raúl Díaz y Alejandra Rodríguez de Anca (2012), se acomodan sin perder posiciones de privilegio y en algunos casos responden con reconocimientos jurídicos y culturales, aletargando los temas territoriales y políticos. Veamos ahora de qué interculturalidad(es) me encuentro hablando.

3.2: *Interculturalidades*

¹⁰¹ Prefiero el uso del término subalternizado al clásico subalterno, pues el primero da la idea de un proceso histórico mientras que el segundo parecería que niega la historicidad. De todas formas, considero que es un concepto que si bien posee un carácter heurístico, no posee precisión sociológica alguna

Como mostraré más adelante, en este estudio se encuentran presentes tanto formas críticas y decoloniales de interculturalidad (Tubino, 2005a; Walsh, 2008 y 2010), como de interculturalidad extendida (Díaz y Rodríguez de Anca, 2012) y propuestas de interculturalidad funcional. Entendiendo por estas últimas un sinónimo del multiculturalismo caracterizado anteriormente, con distinto nombre, pero conformando un *gattopardismo* exitoso.

Este tipo de interculturalidad funcional es a la vez *relacional*, pues desde esta perspectiva se sostiene que las diferentes culturas se encuentran en relación unas con otras y lo que se debe promover, son espacios de contacto y relacionamiento. A su vez, conlleva una tendencia a considerar a las personas de forma individual y no colectiva, es decir, que no se atiende al grupo de pertenencia o comunidad: “se educa al alumno/a, se atiende al enfermo/a, sin abarcar en una perspectiva más amplia las controversias que se implican en las diferentes cosmovisiones” (Díaz y Rodríguez De Anca, 2012:5), pasando por alto los conflictos, sin cuestionar las desigualdades entre las culturas y ocultando que la mayoría de las personas que tienen piel oscura son pobres, habitan en villas miseria, cantegriles o favelas y, por supuesto, tienen una cultura distinta a las minorías que viven en barrio privados o en centros burgueses privilegiados. Tras esa idea de igualdad se esconden las relaciones de poder. En el caso de los/as Sin Techo, podría esgrimirse -desde esta perspectiva- que “tienen una cultura” que se relaciona con “otra(s) cultura(s)”¹⁰². Lo que no dicen los relacionistas es que los/as Sin Techo, viven en Barrios periféricos de la ciudad y que muchas veces, como me han contado, no les alcanza ni para el colectivo. Tampoco dicen que muchos/as viven en condiciones de hacinamiento, otros/as en barrios que se encuentran pegados a un basural a cielo abierto (frente a un club de golf y barrio cerrado, en el que la casa más pequeña tiene unos 300m²) y otros/as en las laderas de los Cerros Curruhuinca y Comandante Díaz¹⁰³ en los cuales, en época de deshielo, suelen haber derrumbes de viviendas. Más adelante retomaré las reflexiones acerca de la interculturalidad funcional y relacional en el marco de esta investigación.

En la introducción de este escrito he hablado acerca de la interculturalidad como signo ideológico. Veamos entonces cuáles son las características de los signos ideológicos.

3.3 *La Interculturalidad como signo ideológico.*

¹⁰² Otra crítica que puede realizársele a la perspectiva relacional es que *las culturas no se tienen*.

¹⁰³ Cerros que se encuentran en los márgenes del centro de la ciudad.

Todo producto ideológico, según Volóshinov (2009) posee una significación, es decir que representa, reproduce y sustituye algo que se encuentra fuera de él, ergo: aparece como un signo (P.26).

Este último, no se manifiesta como parte de la naturaleza, sino que refleja y refracta esa otra realidad, por lo que puede aplicársele diversos criterios de valoración ideológica (mentira, verdad, corrección, justicia, etc.), pero sólo existe por su carácter sígnico, pues éste constituye la determinación de todos los fenómenos ideológicos.

A su vez, los signos se comprenden en relación a otros signos y sólo pueden surgir en ámbitos colectivos formados por individuos socialmente organizados. De esta forma, los signos existen por la organización social de los hombres y por las condiciones inmediatas de su interacción. Si estas cambian, también lo hace el signo. Es por ello que debe estudiarse la vida del signo verbal. En el caso de este estudio: el signo verbal (y no verbal) es la interculturalidad, el cual refleja los límites de los diversos intereses sociales de un colectivo semiótico; es decir, refracta la lucha de clases. Aquí, resulta imperioso señalar que una clase social no coincide con la totalidad del colectivo semiótico, por lo que el signo se convierte en la arena de la lucha de clases. En este sentido, el signo tiene un carácter multiacentuado que lo hace cambiante y lo convierte al mismo tiempo, en un medio distorsionador de la existencia. Por ello, la clase dominante busca adjudicar al signo ideológico un carácter eterno que lo despoje de diversas valoraciones sociales y lo convierta en un signo monoacentual (Volóshinov, 2009:27-48), como sucede con las formas funcionales de interculturalidad que surgieron de esta investigación.

Como expliqué en la introducción de esta tesis, en relación a la interculturalidad en este estudio de caso, mi hipótesis de trabajo fue la siguiente: la interculturalidad se ha convertido en un signo ideológico (Volóshinov, 2009) y únicamente, a través de un trabajo de campo extensivo, puedo establecer si los/as sujetos/as que se enuncian como formando parte de relaciones interculturales se encuentran bajo una forma hegemónica determinada o están efectuando algún tipo de agencia que cuestione los regímenes de verdad que se dan en una configuración hegemónica. En este sentido, considero que mientras el *núcleo duro* de los/as Sin Techo promueve una interculturalidad crítica y extendida, las instituciones estatales (me refiero a los gobiernos municipal, provincial y nacional, pero también a la Administración de Parques Nacionales) promueven una interculturalidad funcional. No obstante ello, las diversas correlaciones de fuerza entre diferentes actores y actrices pueden darle sentidos críticos o funcionales a la

interculturalidad y sostengo que en la coyuntura política (municipal) actual, el *núcleo duro* de los/as Sin Techo está cuestionando la monoculturalidad del Estado.

En relación al Parque Nacional Lanín, se podrá pensar que entro en una contradicción al decir, como le he hecho en el primer capítulo, que el área de Co-manejo tenga aspectos de una interculturalidad extendida y que el Parque Nacional Lanín promueva una interculturalidad funcional. La respuesta es: Sí, efectivamente, se trata de una contradicción, la cual es interna a la institución en cuestión, aspecto que quedará demostrado cuando me refiera al carácter monocultural del Estado argentino.

A continuación analizaré las reflexiones que se han realizado acerca de la interculturalidad desde la opción decolonial. Ello nos ayudará a comprender la relación entre la matriz colonial de poder y las propuestas acerca de la interculturalidad, formuladas desde la opción decolonial.

3.4 *La matriz colonial de poder y la interculturalidad desde la diferencia colonial.*

Podemos resumir las características de la matriz colonial de poder en los siguientes ejes:

1) *La colonialidad del poder* como sistema de clasificación social basada en una jerarquía racial y sexual. Debe entenderse aquí que la actual “globalización” constituye la culminación de un proceso que comenzó con la constitución del capitalismo colonial-moderno y eurocentrado como patrón de poder mundial (Quijano, 2000), en el que la clasificación social de la población se realizó en torno de la idea de raza. Una supuesta diferencia en la estructura biológica de las personas que ubica a unos/as en una situación (“natural”) de superioridad frente a otros/as. La idea de raza tiene su origen con el surgimiento de la modernidad y la colonización de América. Constituyó una forma de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la “conquista”. Hasta la actualidad, siguiendo a Quijano, la idea de raza se constituyó como el más perdurable instrumento de dominación social universal y de él pasó a depender otro patrón de poder y dominación anterior al de raza: el inter-sexual o de género¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Al respecto, existe un debate acerca de si el género (y el patriarcado) es previo a la “conquista de América” o si se constituye a través de ella. A su vez también hay un debate en torno a si en los pueblos de

2) *La colonialidad del saber* se fundamenta en la actualidad, en el hecho de que el neoliberalismo se nos presenta como una teoría económica, cuando en realidad debe comprenderse como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio (Lander, 2000). La capacidad del neoliberalismo para presentarse como narrativa histórica del conocimiento objetivo histórico y universal se sustenta en condiciones históricas específicas. No obstante, la naturalización de la sociedad liberal como la forma más avanzada de la humanidad no es una construcción reciente que tiene sus fundamentos en el neoliberalismo, sino que data de varios siglos atrás. La eficacia naturalizadora del liberalismo se explica a partir de dos dimensiones constitutivas de los saberes modernos. La primera hace referencia a las diferentes separaciones de occidente: la separación de origen religioso entre Dios (lo sagrado) el hombre y la naturaleza. Las divisiones mencionadas se articulan con aquellas que son el fundamento que se establece a partir de la conformación colonial del mundo entre lo occidental o europeo, siempre concebido como lo avanzado y “los Otros”, los atrasados, es decir, la inmensa mayoría de pueblos y culturas del planeta. Esta segunda dimensión, refiere a cómo se articulan los saberes modernos con la organización del poder en las relaciones imperiales/coloniales de poder constitutivas de la modernidad. Estas dos dimensiones constituyen el sustento de una construcción discursiva naturalizadora de los saberes modernos sociales que comienza con el inicio del colonialismo en América, pues durante este proceso no solamente se inicia la constitución colonial del mundo sino que, al mismo tiempo, se (con)forma la constitución colonial de los saberes, los lenguajes, las memorias e imaginarios. Este proceso culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo en una gran narrativa universal en donde Europa es el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal (Lander, 2000). Bajo estos saberes coloniales y la asociación constante entre el *ego cogito* y el *ego conquiro* (Dussel, 1994; Borsani, 2010) se realizaron masacres y/o etnocidios y/o genocidios a los pueblos que habían sido subyugados.

3) *La colonialidad del ser*, la cual se ejerce mediante la inferiorización, subalternación y deshumanización de las personas. El filósofo Nelson Maldonado Torres ha sido quien con mayor énfasis indagó al respecto. Su tesis es que “si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber una

este continente previos a 1492 existían relaciones basadas en el género o no. Véase: Lugones María 2007 y 2008 y Segato Rita, 2011.

colonialidad específica del ser. Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Maldonado Torres 2007: 129-130).

4) *La colonialidad de la naturaleza y de la vida* refiere a la forma industrializada de la agricultura, la cual requiere uniformidad genética y lleva a cabo un proceso de apropiación/desvalorización de los conocimientos campesinos y de productores independientes, sustituyéndolos por conocimientos controlados por empresas de la agroindustria, la cual cuenta con dos instrumentos: el científico tecnológico y el jurídico. La biotecnología hace posible la manipulación genética y la estandarización de la producción de semillas y los instrumentos de propiedad intelectual permiten patentarlas e incorporarlas a paquetes tecnológicos que incrementan el control por parte de la agroindustria con la concomitante pérdida de autonomía de los productores (Lander, 2006:9). De esta forma se produce un desplazamiento del conocimiento de campesinos y productores directos, el cual deriva de las especificidades de cada contexto (tipo de suelos, lluvias, formas de producción, etc.) y la variedad genética de sus cultivos es reemplazada por un solo tipo de semillas estandarizadas y realizadas por las empresas a las cuales se las compra y que tienen los derechos de propiedad intelectual¹⁰⁵. A su vez, la colonialidad de la naturaleza y de la vida supone sostener y mantener la distinción dicotómica entre naturaleza y cultura.

5) *La colonialidad de género*. Desde la opción decolonial, María Lugones (2008) y posteriormente Rita Segato (2011) han reflexionado acerca de la interseccionalidad entre colonialidad del poder y colonialidad de género. Dado que con posterioridad tomaré las propuestas de Segato, presentaré aquí, brevemente, las reflexiones realizadas por Lugones. Esta autora investiga la intersección de raza, género y sexualidad para entender la indiferencia que muestran los hombres frente a las sistemáticas violencias que sufren las mujeres de color. A partir de los estudios sobre género, raza y colonización en Estados

¹⁰⁵ Alternativas a la colonialidad de la naturaleza y de la vida han sido planteadas desde las teorías del posdesarrollo, la geografía posmoderna y la ecología política, postestructuralista y feminista haciendo énfasis en la reafirmación de las prácticas basadas en la revalorización del lugar. Al respecto, véase Escobar, 2005.

Unidos realizados por la *Lat Crit* y la *Critical Race Theory*, cuestiona parte de la concepción de colonialidad del poder propuesta por Quijano, para luego recuperar su teoría y propone indagar sobre el “sistema moderno-colonial de género” (Lugones, 2008:16). Esta investigadora le critica a Quijano el haber aceptado el concepto de género en su forma hegemónica, el cual tiene significantes que derivan en el dimorfismo biológico y en el heterosexualismo. De acuerdo a esta autora, la imposición de un único sistema de género fue constitutiva de la colonialidad del poder y, a su vez, la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género (Lugones, 2008:43). Por lo tanto, problematizar el dimorfismo biológico e indagar su relación con la construcción dicotómica de género resulta central para comprender las características del sistema colonial/moderno. Reducir el género a lo privado y al control del sexo, recursos y productos, como lo hace Quijano, resulta en una ideología que presenta al género como biológico. Género es, al igual que raza, una poderosa ficción.

Para revertir la lógica de funcionamiento de la colonialidad, el *grupo modernidad-colonialidad*¹⁰⁶ propone, desde la filosofía-política, la descolonización y el giro-descolonial. Entiendo por ello, siguiendo a Nelson Maldonado Torres (2008), algo bien distinto a los giros pragmáticos o posmodernos, pues el giro descolonial refiere a “la percepción de que las formas de poder modernas han producido y ocultado la creación de tecnologías de la muerte que afectan de forma diferencial a distintas comunidades y sujetos” (Maldonado Torres, 2008:66) y reconoce que las formas de poder coloniales son múltiples y que la experiencia y el conocimiento de las personas que han sido afectadas por el proyecto moderno de muerte y deshumanización, son relevantes para comprender las actuales formas de poder y para establecer alternativas. Por lo tanto no se fundamenta en una única gramática de descolonización ni en un ideal de mundo descolonizado. El giro-descolonial busca incluir el tema de la colonización como componente constitutivo de la modernidad en el centro del debate. Asimismo, entiende la descolonización como una variedad indefinida de estrategias contestatarias que planteen un radical cambio en las actuales formas de poder, conocer y ser. A su vez, diferencia la idea de descolonización, la cual nace con los procesos de colonización, con el sentimiento de

¹⁰⁶ Colectivo de pensamiento formado en 1998 e integrado principalmente por Anibal Quijano, Zulma Palermo, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronill, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado Torres, con el propósito de indagar acerca de las herencias coloniales de América Latina.

horror ante el despliegue de formas coloniales de poder en la modernidad. Fundamentándose en la activista teórica chicana Chela Sandoval (2000), la actitud descolonial surge desde el *amor-descolonial* y se plasma en un tipo de producción filosófica política tal y como lo hiciera Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*. La actitud descolonial no nace a partir del asombro, como propone la filosofía fenomenológica de Husserl, sino del horror ante la muerte (Maldonado Torres, 2008). En este camino, la búsqueda de la verdad por parte del/a teórico/a se inspira en la desnaturalización (y el fin) de las relaciones entre amos y esclavos. En este preciso sentido la descolonización es también, siguiendo a Dussel (1998) una filosofía y una ética de la liberación.

Veamos ahora las relaciones existentes entre la interculturalidad y la decolonialidad y sus implicancias para este caso.

3.4.1 *Interculturalidad y (de)colonialidad.*

Como mostré anteriormente en este escrito, una de las principales críticas (político-epistémicas) que se le han realizado al multiculturalismo se basa en que se sustenta en conceptos que se pretenden a priori como universales. Teorías monoculturales del Estado y conceptos de ciudadanía liberal forman parte de un armazón ideológico enunciado desde la modernidad occidental, la cual estableció criterios epistémico-políticos excluyentes. En este sentido, el filósofo Santiago Castro-Gómez arguye que desde ese *locus* de enunciación se trazaron las fronteras sobre la legitimidad de los conocimientos y de los comportamientos normales y anormales (Castro-Gómez, 2005:25). Este racismo epistémico (Grosfoguel, 2007: 71-72) que construye verdades desde una racionalidad particular y excluyente, genera las clasificaciones de las que habla Aníbal Quijano en sus teorizaciones acerca de la colonialidad del poder, configura una abstracción imperialista y colonial.

Tal racismo epistémico, de acuerdo con Quijano (2000) configuró un patrón colonial de poder que ha permanecido en América Latina, bajo variadas fisonomías durante el período poscolonial. En este sentido, Mignolo (2007) sostiene que la democracia actual, bajo el diseño global de la colonialidad del poder, remite al liberalismo como única genealogía posible. Es decir que los *epistemicidios* (De Sousa Santos, 2006) acaecidos en América Latina operan actualmente bajo una doble significación (mutuamente interrelacionada): la epistémica y la política.

Como mostraré, la interculturalidad crítica, haciendo énfasis en la dimensión epistémico-política, intenta aportar al proceso de la decolonialidad del poder (Pescader, 2011: 157) y, en este sentido, es radicalmente opuesta a las propuestas multiculturalistas, pues “[...] señala y significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica “otra”, de un poder social “otro”, y de una sociedad “otra”, formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política” (Walsh, 2006:21). Es decir, un pensamiento subversivo e insurgente con metas estratégicamente políticas. El lugar de enunciación de la interculturalidad crítica es indígena y es político, es cultural y es epistémico.

¿Cómo entender el giro epistémico en relación a la interculturalidad y al caso que aquí me encuentro estudiando? Catherine Walsh, en su diálogo con el movimiento indígena ecuatoriano, ha advertido que la interculturalidad representa una lógica y no un discurso, construida desde la diferencia colonial en el sentido que Walter Mignolo le ha dado al término, es decir; la consecuencia de la pasada, presente (y actual) subalternización de pueblos, lenguajes y conocimientos, efectuada bajo la colonialidad del saber/poder. Esta lógica de la interculturalidad, que parte desde la diferencia colonial compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de las estructuras dominantes, sino que las conoce y a través de ese conocimiento es como se genera un pensamiento “otro” que orienta la agencia descolonizadora de los estándares culturales dominantes en occidente¹⁰⁷.

En el caso de los/as Sin Techo, podemos ver también esta búsqueda de descolonizar las prácticas/conocimientos en la manera en la que realizan sus talleres de formación y en el intento de construir, dentro del futuro barrio, por ejemplo, un centro de salud intercultural, en el que funcione las prácticas del buen nacer. Así es como entre el 4 y 9 de Mayo participaron de las jornadas internacionales “Nacer Sonriendo: una bienvenida amorosa a la vida, para construir otro mundo posible”, junto al Centro intercultural de Salud de Aluminé, la Red Jarilla de Plantas Saludables de la Patagonia y el Movimiento Mundial por la Salud de los Pueblos (Kuasñosky, 2011:30). Al respecto,

¹⁰⁷ Esta investigadora ejemplifica este tipo de conocimientos otros mediante la institucionalización de la Universidad Intercultural Amawtay Wasy (Walsh, 2006:27-29. Véase también Palermo, 2011:20). A su vez, en el Noroeste argentino, el Colectivo Rescoldo viene desarrollando, desde esta perspectiva, dispositivos educativos y de dinamización sociocultural que tiendan a establecer relaciones interculturales (Zaffaroni y Guaymás, 2011).

Marta me contaba que estuvieron con una médica boliviana que practica la medicina intercultural:

“se llama Vivian Camacho, era médico cirujana pero que articulaba su conocimiento con su cultura, y ella se especializa en partos, como se dice, humanizados” y destacaba lo difícil que es que el hospital de la ciudad quiera reflexionar con ellos/as acerca de la salud intercultural: “A esos encuentros que han sido dos, y que el hospital han sido invitados, y no, no fue el hospital. Vinieron algunos, el primer encuentro, vino la gente que está comprometida con este tipo de salud, diferente que se plantea, pero después de acá otros médicos, no vinieron, no asistieron, y ni siquiera había comenzado a acompañar, nosotros bueno es si hay que cambiar tanto en educación como en salud hay que cambiar la mirada. No se trata de tapar o de poner una sobre la otra, hablemos de complementariedad. De esa forma es posible, si no es repetir el mismo esquema. Pero bueno es difícil quebrar eso, no se puede” (FM. Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Eriberta, otra integrante de los/as Sin Techo, forma parte de la Red Jarilla de Plantas Saludables y me decía que estaban trabajando con medicina alternativa y cuando le pregunté a qué se refería con ello, me respondió:

“todo lo que hemos aprendido viste, la medicina popular, por eso me gustan mucho las plantas medicinales y yo estoy trabajando sobre plantas saludables en la Patagonia, yo de chica se lo que son las plantas naturales porque mi abuela era partera de campo y conocía uso de las plantas de chica” (FM. Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Enseguida le pregunté si tenía pensado llevar la medicina alternativa al futuro barrio y me dijo:

“sí, en el barrio sí, sí, queremos hacer un lugar donde estén favorecidas las plantas naturales porque de ahí tenemos la medicina [...], podemos trabajar con esas plantas, podemos hacer los aceites, podemos hacer las cremas y también vender los té para ir enseñando, lo que yo quiero es ir enseñándoles lo que yo aprendí de chica para que siga esto ¿no? Porque los grandes negociados son los de los laboratorios que nos venden todo eso digamos para ¿Cómo se llama? para mantenernos pero no nos sanan, y en cambio las plantas naturales sí nos sanan, es más lento, pero sí nos van a sanar de las enfermedades. En cambio, todas las pastillas que nos dan nos mantienen pero no y nos hacen mal, nos dañan [...]” (FM. Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

En ese sentido, desde los inicios de la idea de creación del Barrio, se encuentra presente en los documentos elaborados por los/as Sin Techo y en los talleres que fueron realizando, la idea de creación de un centro de salud intercultural. La realización de este futuro centro tiene, según los/as Sin Techo, los siguientes motivos: a) el lote 27 se encuentra alejado del (único) hospital público de la ciudad; b) proponen la idea de salud colectiva y le realizan una crítica a la salud pública convencional porque conceptualiza la salud-enfermedad de una manera empírica, la cual se reduce a un plano fenomenológico y se la individualiza de las causas etiológicas (Sub Proyecto Lote 27, s/f: 9); c) proponen incluir los conocimientos medicinales ancestrales del pueblo mapuce y; d) tienen la idea

de, como expliqué más arriba, articular el centro de salud intercultural con la Red Jarilla de Plantas Saludables de la Patagonia.

Durante mi trabajo de campo, he observado que estas formas de articular saberes y experiencias políticas que vienen desarrollando los/as Sin Techo, lleva a una construcción “inter-epistemológica” en donde la interculturalidad “señala una política cultural y un pensamiento oposicionales no basados simplemente en el reconocimiento o la inclusión, sino más bien dirigidos a la transformación estructural y sociohistórica. Una política y un pensamiento tendidos a la construcción de una propuesta alternativa de civilización y sociedad” (Walsh, 2006:34), la “comunidad de cambio” de la que los/as Sin Techo hablan (y llevan a la práctica); una política que confronta la colonialidad del poder/saber/ser, pero que también propone otra lógica de interrelación que no busca la inclusión tal como las políticas del Estado-Nación establece, sino que conciben una construcción alternativa de organización en la que la diferencia no es aditiva, sino constitutiva.

Una mañana de verano de 2011 estaba tomando mate al lado del taller de herrería que José, integrante de los/as Sin Techo, tiene en el garaje de la casa que se encuentra alquilando en un barrio periférico de la ciudad y me contaba:

“La interculturalidad planteado así nadie sabe lo que significa porque es muy difícil entender qué implica la interculturalidad. Bueno, nosotros estamos en el tema, venimos hablando con nuestros hermanos originarios mapuces, es lograr una nueva convivencia, reconocernos como pueblos distintos, porque no es lo mismo un ciudadano argentino que un ciudadano mapuce. El ciudadano mapuce trae una filosofía de vida, una cosmovisión que es milenaria, que es acumulación de sabiduría y que siempre ha estado ahí marginada, o negada, o escondida, incluso reprimida. Entonces es poner en ejercicio eso, el reconocimiento de un pueblo milenario más el conocimiento que tenemos nosotros como ciudadanos argentinos, que tenemos un conocimiento que se puede decir que mitad de ese conocimiento es impuesto por el Estado y otra mitad es sabiduría popular, que nosotros también desarrollamos, los que nos negamos a este Estado avasallante y queremos un Estado que sea inclusivo, que haya reconocimiento. Bueno, eso es lo que nosotros pretendemos en el lote 27: generar una comunidad de cambio y que posibilite esta relación que tiene que ser en base a valores como seres humanos y no en base a intereses que nos invita o nos propone esta sociedad moderna en que vivimos. El cuidado de la naturaleza nadie lo sabe mejor que los pueblos originarios, nadie mejor que ellos entienden el convivir con la naturaleza porque todos los seres humanos venimos de ahí, de la naturaleza; y muchos atentamos contra la naturaleza justamente por desconocimiento. Entonces eso es lo que nosotros queremos desarrollar en esta comunidad de cambio que es el Barrio Intercultural [...]” (Casa de José, San Martín de los Andes, julio de 2012).

En ese sentido, Rubén me decía que para él, la interculturalidad era:

“[...] la posibilidad de resignificar. La interculturalidad nos da esa posibilidad, poder resignificar. Después de qué cultura se interrelaciona, y no hablo de costumbres, vos yo todos los argentinos tenemos costumbres, ahora cuando muchos argentinos, mucha gente tiene la misma costumbre, esas costumbres se vuelven cultura. Acá hay dos cosas a tener en cuenta, por un lado es que la Argentina reconoce que hay pueblos preexistentes a la creación del Estado [...]”

Nosotros hemos armado el nuestro sobre cerca de 24 o 25 pueblos originarios, pueblos que estaban antes, que tenían sus propias costumbres que vivían en el lugar. La costumbre del pueblo Mapuce de tener su ngillatun¹⁰⁸. Es un pueblo de acá, no es de La Pampa, no es de Formosa, es de acá, entonces al ser un pueblo preexistente y al tener costumbres y culturas nosotros tenemos dos opciones, o las exterminamos y seguimos el paradigma de Videla, y son un ente, no existe, que no existe más, como decía de los desaparecidos [...] o tenemos la posibilidad de ser, cómo decirlo, democráticos, de ser plurales, de ser más tolerantes, y decir hay un pueblo diferente que tiene que ejercer su cultura [...] Porque el bosque ese que está ahí [...] tiene todo un significado que no solamente tiene que ver con la visión nuestra, sino que para el Mapuce, ese bosque no se toca porque ahí hay un newen, esa visión logró que mantuviera ese recurso que nosotros hoy estamos utilizando a partir de una visión diferente que nosotros no podemos entender. Bueno lo más parecido a newen es que hay un espíritu, lo veríamos de otra manera, cómo interrelacionarnos en ese aspecto, ese mismo espacio, sin decir vos tenés que creer en dios y dejar de creer en lo que uno cree, ni que me diga bueno esto es así, en todos lados hay newenes, sino cómo nos interrelacionamos respetando esos derechos, resignificando y poniendo lo mejor de cada cultura. Porque la otra cuestión, interculturalidad no es que los Mapuces pongan la tierra y yo pongo un hotel 5 estrellas, y los hijos de mucama, y al otro de jardinero, eso no es interculturalidad, la interculturalidad como mínimo tiene que tener igualdad de asimetrías, tiene que tener la asimetría del poder igual, basado en la solidaridad, basado en las mejores cosas de nuestra cultura también [...]”. (FM. Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

En ese mismo sentido, expresando una visión inter-epistemológica, se expresaba Gabriela cuando me contaba:

“[...] en el trabajo mancomunado hemos logrado que un grupo de personas de los vecinos humildes de nuestra comunidad se interioricen y comprendan que convivimos con otro pueblo diferente que es el pueblo Mapuce, y que tiene derechos diferentes, y que en eso basamos nuestra visión intercultural. Que los pueblos, en este caso el pueblo argentino al cual pertenezco, pertenecemos casi todos, tienen que reconocer que está haciendo un colonialismo interno con otro pueblo que ha vivido acá preexistentemente al Estado, que han logrado tener una visión y una cultura diríamos en donde la vida ha sido un factor primordial, porque han logrado hermanarse con el agua, han logrado hermanarse con los árboles, han logrado hermanarse, con todo lo que ellos llaman el ixofijmogen, que es algo similar a la biodiversidad; y darle al espacio, una importancia tan grande, que han logrado permanecer en el tiempo hasta este tiempo que nosotros mismos, así que me parece que los que no somos Mapuces, los que no somos occidentales y cristianos, tenemos que ver esto, tenemos que defenderlo mucho más allá de nuestra ideología. El hecho de que haya un árbol que tenga 300 años y no haya sido cortado en el medio del bosque, y que es el abuelo de los demás árboles y que haya habido personas que no lo hayan cortado, habla muy bien de las personas, porque lo podemos encontrar y yo se lo puedo mostrar a mi hijo, en ese sentido me parece fundamental el pueblo Mapuce. Eso la visión de no ser dueño si no ser parte, me parece que hay varios aspectos de la filosofía y del mundo Mapuce que nos enriquece [...]” (FM. Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Los relatos anteriores ejemplifican los aspectos generales de la concepción intercultural y la relación inter-epistemológica de la que hablaba antes, pero lo más

¹⁰⁸ Ceremonia que realiza el pueblo mapuce.

interesante, a mi modo de ver, fue la relación que establecieron los/as Sin Techo entre la interculturalidad y la tierra/territorio¹⁰⁹.

Al respecto, Gabriela me decía:

[...] El reconocimiento que existe un pueblo diferente, es para nosotros la base, existe el pueblo Mapuce. Nosotros estamos, hemos aprendido o estamos aprendiendo estamos en proceso de, de aprender, algunas pautas culturales que ellos tienen, pero por sobre todo me parece que a nosotros lo que nos causa así como, como por lo menos a mí mucho impacto, la forma de cómo se relacionan ellos con la tierra, cómo ven el espacio territorial, donde nosotros viste vamos y queremos construir una casa y sacamos todo, dejamos todo limpito, le borramos a la tierra todo, le sacamos todo. Y en cambio ellos no, para ellos esta cuestión de decir bueno la tierra misma tiene vida, las plantas tienen vida, las piedras tienen vida, el árbol tiene vida, por lo tanto hay que respetar a la piedra, hay que respetar al árbol, hay que respetar al río. Eso que pareciera hoy, a mí me pareciera que es normal. Y sin embargo lo vengo aprendiendo desde que tengo esta nueva relación, hace 10 años que estamos trabajando entonces desde ahí es que vengo adoptando estos nuevos conceptos. Hoy me parece que no debería ser anormal cuidar el espacio donde vos vivís. Pero no es así, de hecho, los pobres por ejemplo, yo lo voy a decir así, si vos vas a chacra 30¹¹⁰ vas ver que es un lugar que no hay árboles, es un lugar descampado, hay un basurero cerca donde se han implantado las viviendas sociales. Y bueno a mí me parece que es esa forma, por un lado esta forma de la relación con la tierra con el medio ambiente eso hace a la diferencia con nosotros, y después esta cosa de lo comunitario, la propiedad comunitaria. Para nosotros la propiedad comunitaria me parece que hace a la diferencia, ese concepto de decir, esa cosa de decir, son 100 hectáreas donde yo voy a ocupar un lugar de aproximadamente 360, voy a usar ese espacio, pero además el espacio que rodea la casa también voy a poder hacer uso de ese espacio, y todo el lote también es parte de todo lo que yo puedo usar. O sea, desaparece la palabra propiedad, aparece la palabra uso. Y además de ese, de usar ese espacio, de hacer el uso, el buen uso". (FM. Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

En relación a lo que mencionaba Gabriela, debe destacarse que fue un requisito central para la aceptación de la pre-inscripción de cada familia en el proyecto del Barrio Intercultural, el hecho de que se reconociera, previamente, la propiedad comunitaria de la tierra.

Gabriela continuaba su explicación diciéndome:

"[...] la particularidad de este proyecto, que yo te decía, querer hacer la interculturalidad que quiere decir reconocer, aceptar que hay pueblo diferente y además es la aceptación de la propiedad comunitaria. Las personas tienen que aceptar la propiedad comunitaria. Y la verdad es que eso, nosotros abrimos una inscripción al proyecto a las personas que se quieran sumar y bueno aproximadamente unas 200 familias, se inscribieron para este proyecto, con esas características, es decir, aceptando de antemano que existe un pueblo diferente, y que la propiedad nunca va ser tuya, vos vas a ir vivir ahí, vos de hecho tenés hijos, te morís, tus hijos pueden seguir viviendo, y no va a ser un espacio que bueno mañana me voy y lo vendo, de hecho la tierra sigue siendo del pueblo Mapuce. Nos hacen una sesión a perpetuidad, pero la tierra es de ellos, siguen siendo de su dominio. Dominio. De hecho lo dice la ley. Hay un artículo que dice que no se puede vender, no se puede enajenar, la tierra de los pueblos indígenas. Entonces la gente que aceptó, digamos como que esas dos son cosas como fuertes, hay una

¹⁰⁹ Deben recordarse las dimensiones acerca del territorio que posee el pueblo mapuce que he abordado en el capítulo 1.

¹¹⁰ Chacra 30 es un barrio popular situado en las afueras de San Martín de los Andes.

tercera que nosotros agregamos que es la participación, o sea, aceptar la interculturalidad, aceptar la propiedad comunitaria y la participación en el proyecto. El proyecto se construye con tu participación, con tus ideas, con tus aportes, eso es como lo básico [...]”. (FM. Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

Algo que debe resaltarse nuevamente es el aspecto o dimensión cultural y comunitaria del territorio para la cosmovisión Mapuce, pues la tierra/territorio no es algo exterior a las personas, ni forma parte de la santísima trinidad de los factores de producción económicos (capital, *tierra* y trabajo) a los cuales las personas deben señorear, sino que constituye algo similar a lo que quienes hemos sido (des)formados/as en la tradición occidental (y cristiana) denominamos como materia. El territorio comprende el espacio en donde se desarrolla la cultura mapuce, el cual involucra la superficie, el espacio aéreo y el subterráneo. A su vez, la dimensión comunitaria del mismo incluye los aspectos tangibles e intangibles, otorgándoles un sentido espiritual.

Un día, llegué temprano a la radio antes de que se realizara la reunión de los/as Sin Techo y me puse a conversar con Helena, una mujer de 60 años, chilena, criada en la región de la Araucanía (la novena), pero que hace 24 años vive en San Martín de los Andes, ella hacía hincapié en que somos parte de la tierra y no algo exterior a ella:

“Estamos dentro de las comunidades Mapuces, si este pueblo se formó dentro de las tierras Mapuces. Entonces tiene que ser intercultural, tenemos que respetarla, aparte como dicen las comunidades, que no somos dueños de las tierras somos parte de la tierra y eso es así [...]”. (FM. Pocahullo, San Martín de los Andes, julio de 2012).

En función de lo que José, Rubén, Gabriela y Helena me dijeron, resulta interesante problematizar, brevemente, el discurso del “buen salvaje”. No quiero decir que los/as Sin Techo se inscriban en tal discurso, pues no lo hacen, pero sí, muchos de los estereotipos referidos por Tzvetan Todorov (2011), circulan en la discursividad acerca de la interculturalidad en este estudio de caso. A propósito de este punto, el teórico búlgaro sostiene que la imagen del buen salvaje se compone de tres rasgos: 1) Un principio igualitarista, el cual posee dos facetas. Una económica y otra política. La primera hace referencia a la ausencia de propiedad privada, mientras que la segunda indica ausencia de jerarquías y subordinaciones; 2) un principio minimalista, que puede ser económico o social, como por ejemplo: producir para la subsistencia, o prescindir de las artes y ciencias porque no se ve la necesidad de ellas; 3) un principio naturalista, es decir, vivir en conformidad con la naturaleza (Pp.314-315). Como se vio y como se verá en este trabajo, algunas de las características de estos tres principios del buen salvaje se encuentran en este escrito. A veces para afianzar una postura crítica de la

interculturalidad, otras veces para estar en contra de ella y otras, para plantear posturas funcionales de interculturalidad.

En relación a lo último mencionado, es dable destacar que no todas las formas de interculturalidad, siguiendo a Catherine Walsh, son críticas. Existe también un tipo de interculturalidad *relacional*, que hace referencia de forma básica y general al contacto e intercambio *entre* culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad, asumiendo que la interculturalidad es algo que siempre se ha desarrollado en América Latina porque siempre ha existido el contacto y la relación entre los pueblos indígenas y la sociedad blanco-mestiza criolla. El problema con esta perspectiva es que oculta o minimiza la conflictividad y los contextos de poder, dominación y colonialidad continua en que se lleva a cabo la relación. De la misma forma, limita la interculturalidad al contacto y a la relación -muchas veces a nivel individual-, encubriendo o dejando de lado las estructuras de la sociedad -sociales, políticas, económicas y también epistémicas- que posicionan la diferencia cultural en términos de superioridad e inferioridad (Walsh, 2010:77). Como se verá, de esta manera, la interculturalidad relacional termina siendo también funcional.

Ese tipo de concepciones sobre la interculturalidad fueron las que escuché en mis primeros contactos con funcionarios públicos. Con quien primero me contacté, fue con la ex intendenta de la ciudad, que vive cerca de mi casa y me invitó a la suya a conversar. Ella también había sido concejal y presidenta del Concejo Deliberante en el año 2010 en el que se reformuló la Carta Orgánica Municipal y el municipio adquirió el carácter de intercultural¹¹¹. Haciendo referencia a tal suceso, le pregunté qué entendía ella por interculturalidad y me respondió que San Martín siempre fue intercultural y que lo de la Carta Orgánica es simplemente un nombre.

Cuando le pregunté por qué ella sostenía eso, me respondió:

¹¹¹ En el capítulo II: Declaraciones Generales, el inciso 12 dice: Reconocer la preexistencia étnica y cultural del Pueblo Mapuche, respetando la conservación de sus valores tradicionales, apoyando su desarrollo y garantizando sus derechos conforme a lo dispuesto por el Artículo 75 Inciso 17 de la Constitución Nacional y el Artículo 53 Capítulo II de la Constitución Provincial y reconociéndose como Municipio intercultural (Carta Orgánica de San Martín de los Andes. Disponible en <http://digesto.smandes.gov.ar/digesto.nsf/f937dc853f70ff5e0325676e0001a15c/4a4eb4849685ea8dc12567e60051336b?OpenDocument> Entrada: 25/01/2012)

“[...] porque nosotros siempre convivimos, si hablamos de interculturalidad a ver es muy amplio el tema pero acá concretamente se habla de la compatibilización porque no vamos a hablar de conjunción, compatibilización de la cultura mapuce con la criolla. En general es más amplio, me parece a mí, la interculturalidad. Nosotros somos un país intercultural porque venimos de los barcos, entonces somos intercultural. Concretamente con el análisis que se le da acá, San Martín de los Andes siempre fue intercultural. Mi hermano menor tenía un compañero de la comunidad Curruhuinca y hacía los deberes en casa, y eso era natural, para nosotros no era nada llamativo, no era nada forzado. Era mucho más chiquito San Martín [...] Entonces siempre nosotros hemos, San Martín siempre ha convivido armónicamente, por lo menos es mi visión de haber vivido de chica acá, armónicamente con las comunidades Mapuces, ahora bueno son visibles la implementación de políticas públicas de interacción con la comunidad y la reivindicación de las tierras, bueno todo este proceso que ocurrió, que está bueno, que tenía que ocurrir. Entonces ahora trabajamos desde otro lugar con ellos, pero yo nunca sentí que fueran una comunidad aparte, en mi visión, en mi vivencia personal, a lo largo de prácticamente toda mi vida en San Martín de los Andes [...]” (Casa de la ex intendenta de San Martín de los Andes, febrero de 2012).

En este sentido, Tubino (2005a) y Walsh (2008 y 2010) denominan esa perspectiva de interculturalidad relacional como *funcional*, porque se sostiene en el reconocimiento de la diversidad y diferencia culturales, con metas a la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida. Esta perspectiva busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia. De esta forma, la interculturalidad es “funcional” al sistema existente, sin abordar las causas de la asimetría y desigualdades sociales y culturales, tampoco “cuestiona las reglas del juego”, siendo compatible con la lógica del modelo neo-liberal.

Esta idea de diálogo, convivencia y tolerancia, también estuvo expresada por uno de los trabajadores de Parque Nacional Lanín –y actual funcionario municipal– involucrado en las gestiones del Barrio Intercultural, pues para él la interculturalidad consiste en:

“La capacidad de convivir entre distintos. Es simplemente eso. A ver eso significa después organizaciones políticas, organizaciones normativas, ejercicio de derechos, vos decís que yo vengo de parques. En parques lo primero que tenés que entender y aprender ver es que en la diversidad está la vida. Este mundo sobrevive porque es diverso, la única razón por la cual una plaga no elimina la vida, toda una especie de plantas o una especie de animales es que somos distintos. Dentro del mismo tipo de plantas hay distintos periodos de formación de la caña colihue que se distribuye por latitudes, ¿por qué?, porque si le cae, si floreciese toda junta y semillas todas juntas, ese año le cae una helada y se elimina la especie, lo mismo pasa con los animales, lo mismo pasa con..., tenemos pautas, lo distinto es lo que nos garantiza la supervivencia. Sobrevivimos como especies y como planeta porque somos distintos, en la diferencia está la capacidad de la subsistencia como especie en términos biológicos. En lo cultural, entender eso también es entender que la diversidad cultural es la garantía de la riqueza. No se es más rico cuando estábamos todos de acuerdo, pretender una sola voz uniforme, que todos digamos lo mismo, es la muerte de la especie, no es la riqueza de la especie, no es la ventaja, es la pobreza. La riqueza está en miles de voces distintas, la interculturalidad es eso, es la capacidad de sin dejar de ser distintos, sin que ninguno subordine al otro encontrar el valor y la riqueza en esa diferencia, poder convivir entre distintos. Lo cual implica no asimilarse, no asemejarse, no

dominar, y la posibilidad de aprender del otro. Eso es la interculturalidad” (Subsecretaría de vivienda de San Martín de los Andes, julio de 2012).

Quiero cerrar este capítulo, con una breve reflexión a propósito de Parques Nacionales y la interculturalidad. Durante mi investigación conversé con casi todos los guardaparques del Parque Nacional Lanín que trabajan en la ciudad de San Martín de los Andes o en sus periferias (Quila Quina, Catritre y seccional Bandurrias. Este último destacamento de Parques linda con las tierras restituidas a la comunidad Curruhuinca y con las tierras en donde se está realizando el Barrio Intercultural). Más allá de sus distintas perspectivas ideológicas y de sus diferentes posiciones en torno al Barrio Intercultural (algunos abiertamente a favor de la realización del mismo y otros que me decían: “estoy a favor de que se construyan casas, *pero* en el caso del Barrio Intercultural¹¹²...”), todos ellos han hablado desde un discurso que (in)justificaba la creación del barrio desde la biología y la preservación de las especies y muchos de ellos me han nombrado, explícitamente, las ideas conservacionistas de Mariano Moreno. Incluso algunos se diferenciaron políticamente de él, pero rescataron sus ideas conservacionistas. Considero que este es un aspecto central de la formación de los Guardaparques que dificulta (y dificultará) la implementación de políticas interculturales extendidas plenas en el Parque Nacional Lanín y sus lugares de influencia.

Bajo la influencia de la *pedagogía de la desmemoria* (Valko, 2010) la tarea central de los/as guardaparques continúa siendo “vigilar, controlar y conservar” los Parques, produciendo que las respuestas y marcos de conocimiento que ellos/as construyen y reconstruyen en base a sus encuentros continuos de interface (Long 1999, 1997 y 1992), sean siempre desde una óptica conservadora y, en última instancia, re-producen, en el intento de *reconocimiento* del (en este caso) pueblo mapuce, la lógica mono-cultural del Estado argentino. De este último aspecto, me ocuparé con posterioridad. Antes que ello, considero necesario realizar una breve mención acerca de la CONAIE y la COM.

3.5 La CONAIE, la COM y la interculturalidad

¹¹² No es objeto de esta tesis indagar sobre las representaciones de los/as Guarda Parques tienen acerca de la interculturalidad. Sólo he incluido en mi análisis las concepciones sobre la interculturalidad de aquellas áreas o personas del Parque Nacional Lanín que estuvieron involucrados/as en el proceso de conformación del proyecto de barrio.

El desarrollo, presencia e incidencia de las organizaciones políticas mapuces constituye uno de los aspectos más sobresalientes de este pueblo indígena (Kropff, 2005; Valverde, 2006). Entre estas agrupaciones, en Argentina, se encuentran: Nehuén Mapu en Neuquén, El Consejo Asesor Indígena (Río Negro), la Coordinadora de Organizaciones Mapuches (Neuquén), la Confederación Mapuche Neuquina, la “Organización Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre” en la Provincia de Chubut y distintos Centros Mapuches en diversas localidades de Río Negro.

Un (muy) breve apartado, teniendo en cuenta el objetivo general y los específicos de esta tesis, merece la noción de interculturalidad acuñadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) y la Coordinadora Mapuche¹¹³ de Neuquén¹¹⁴ (COM). La importancia de la primera organización se basa en que fue una de las pioneras en acuñar el concepto y es una actriz protagónica en la política ecuatoriana actual, mientras que la incorporación de la segunda organización se fundamenta en el hecho de que es la organización indígena (en Neuquén) que más ha debatido acerca de la interculturalidad. A su vez, la Confederación Mapuche Neuquina, que tiene representación en el Co-manejo del Parque Nacional Lanín, se relaciona –a veces formando parte “orgánica” de la misma y en otras ocasiones presentando diferencias al interior de las diversas organizaciones mapuces – con la COM, por lo que resultará orientativo conocer sus posiciones acerca de la interculturalidad. No abordaré el caso del movimiento indígena boliviano, porque si bien refiere a la interculturalidad, hace énfasis en la educación bilingüe indígena y no en un sentido mayor (Walsh, 2006:25). Posteriormente, indagaré acerca de las potencialidades del caso boliviano en relación a su nuevo Estado Plurinacional.

La CONAIE está constituida por nueve principios ideológicos que constituyen y dirigen su proyecto político. Uno de esos principios ideológicos es la interculturalidad, la

¹¹³ Paradójicamente, las organizaciones mapuce han adoptado el fonemario *Ragileo* para casi todas sus palabras, con excepción del término mapuche. Por ello, en esta tesis se encuentra escrito de ambas maneras, según se trate de una organización o de integrantes del pueblo mapuce.

¹¹⁴ La COM tiene sus orígenes en la integración que se dio entre la Confederación Indígena Neuquina y Nehuén Mapu, hacia el año 1993, conformando la Coordinadora de Organizaciones Mapuche (COM) autodenominada “Tain Quiñegetuam” (Para volver a ser uno) que está integrada por la Confederación Mapuche Neuquina, la Asociación Nehuén Mapu y el Centro de Educación Mapuche Norgybamtuleayñ (Ordenamiento de la vida), (Valverde, 2006, 89-93).

cual “[...] respeta la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de estas en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el nuevo Estado plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre nacionalidades” (CONAIE 1997:12 Citado en Walsh, 2006:25). Para esta organización, la interculturalidad tiene un rol clave en la construcción del Estado Plurinacional y en la transformación de la sociedad en su conjunto, pues forma parte de prácticas que son oposicionales y contra-hegemónicas.

Por su parte, la COM pugna por un estado pluriétnico que propicie la interculturalidad. En este sentido, presentó en el año 2003 una propuesta de reforma de la constitución provincial, denominada Melí Wixan Mapu – Parlamento del Pueblo Mapuce -: un organismo legislativo compuesto por representantes mapuces elegidos en elecciones libres a través de un registro electoral mapuce. Esta organización busca formar un sistema político que promueva una visión intercultural del poder, implementando un Estado Intercultural y Pluriétnico que sea utilizado como instrumento de gestión pública de los intereses de una población heterogénea, con las siguientes características:

- a) *Es plural*, respetando y fomentando la diversidad sociocultural de la población civil de Neuquén; b) *es democrático*, pues estimula la participación y representación de todos, en los diferentes niveles institucionales; c) *es descentralizado*, pues plantea un reordenamiento territorial; d) *es tolerante*, dado que está abierto a la participación política de todas las personas sin ningún tipo de distinción; e) *es redistributivo*, porque busca repartir la riqueza de una forma justa y; f) *es solidario*, pues fomenta la cooperación y el apoyo mutuo entre las personas (COM, 2003). A su vez, esta organización hace hincapié en la política pública intercultural, sustentada en el criterio de igualdad en la diferencia, aplicando los siguientes principios: 1) *principio de la diversidad*: el principal principio que permita recrear la política pública debe ser, según esta organización, el respeto, protección y reproducción de la pluralidad cultural y étnica del continente; 2) *principio de dirección compartida*: la participación de las autoridades originarias y sus instituciones en las políticas referidas a los pueblos indígenas, lo cual implica la participación, decisión y gestión indígena; 3) *principio de integralidad*: las políticas públicas deberán articularse integralmente entre los diferentes sectores que las componen; 4) *principio de bidireccionalidad*: políticas que no se dirijan solamente hacia el pueblo mapuce, sino,

y principalmente, hacia las instituciones y entidades del propio Estado. Para ello resulta necesaria la formación de una estructura intercultural institucional; 5) *principio de construcción sobre la marcha*, lo cual implica la no separación del diseño de las políticas con su ejecución.

Analizadas las dos organizaciones etno-políticas que más han reflexionado acerca de la interculturalidad en Ecuador y en Neuquén, indagaré ahora acerca de la relación entre la interculturalidad y la desigualdad en las configuraciones culturales.

Capítulo 4: Interculturalidad y (des)Igualdad en una configuración cultural.

Aquí, los que se lo proponen, hacen plata rápido y fácil. Se dedican al petróleo, tarea de varones si las hay, se afilian al partido más viejo y conservador, el de gobierno, se recuestan del lado donde el sol calienta parejo y, al poco tiempo, circulan por las calles grises de Neuquén en una poderosa 4x4. Tenerla es una meta y un símbolo. No sólo de prosperidad. También de poder viril, de pertenencia. Ahora mismo, a esta hora incierta de sábado invernal, se escucha desde aquí el rumor tosco y vigoroso de un motor de ésos que apremia las callecitas del barrio

Mónica Reynoso

Hace diez años que dejé de vivir durante todo el año en San Martín de los Andes. No obstante ello he vuelto todos los años durante (casi) tres meses en el verano y uno en el invierno. Siempre (no) me sorprendía del crecimiento desigual de la ciudad. Una mañana de febrero de 2012 estaba conversando en las oficinas de Turismo, con el actual titular de esa área del municipio y ex intendente del Parque Nacional Lanín. Él me decía que la interculturalidad tiene que contribuir a la igualdad. Cuando le pregunté acerca de a qué se estaba refiriendo con ello, me respondió:

“igualdad en el sentido de acceso a, a la información, acceso a las decisiones, igualdad en ese sentido, digamos... Por eso la experiencia del Co-manejo de Parques en este Comité de Gestión del ser parte de situación de igualdad al Estado, que es la sociedad que representa al Estado argentino es una, es un Estado construido por los no Mapuces, por lo tanto lo pone en situación de igualdad. Y eso para mí es un concepto básico y necesario, hay que ayudar, desde mi perspectiva, a la construcción de multiculturalidad a que la cultura debilitada en términos organizativos, políticos y en niveles de información, tienen que estar en igualdad de condiciones porque si no sigue siendo una situación de, de dominante- dominado ¿no cierto?” (Secretaría de Turismo, San Martín de los Andes, febrero de 2012).

En este sentido, a medida que iba realizando el trabajo de campo, comencé a escuchar, observar e indagar sobre las radicales desigualdades que existen en San Martín de los Andes y su relación directa con la idea del Barrio Intercultural.

Aquí reflexionaré acerca de las desigualdades de poder dentro de San Martín de los Andes en tanto configuración cultural (Grimson, 2011). Caracterizaré los elementos de las configuraciones culturales, abordaré las reflexiones teóricas que se han realizado acerca de la (des)igualdad en un contexto hegemónico. A su vez, intercalaré las reflexiones teóricas con algunos datos empíricos (los pocos que hay disponibles en esta provincia) en torno a la (des)igualdad, la interculturalidad y los sujetos/as que conformarán el Barrio Intercultural de San Martín de los Andes.

La inclusión de este capítulo se justifica a partir del siguiente interrogante que me fue surgiendo mientras desarrollaba este estudio: ¿qué tipo de relaciones interculturales se pueden dar en este contexto –atravesado por las desigualdades de San Martín de los Andes en particular, y de Neuquén en general? Mi hipótesis es que el tipo de relación intercultural que establecieron los/as Sin Techo y el pueblo mapuce de la comunidad Curruhuinca se debe a una estrategia de supervivencia y de acumulación de fuerzas, frente a un Estado históricamente desposeedor y generador de desigualdades.

Debe tenerse en cuenta que el contexto en el que se inscribió el desarrollo de esta investigación ha sido el de un gran crecimiento poblacional. Si en el año 1991 San Martín

de los Andes contaba con 17.085 habitantes, en el 2001 ascendió a 24.670 y en el 2010 a 29.748¹¹⁵.

A su vez, es necesario resaltar que, desde la década del 90 del siglo pasado, las migraciones provenientes mayoritariamente de Buenos Aires, con alto poder adquisitivo, consolidaron una tendencia “elitista” de la ciudad, la cual buscó diferenciarse del perfil masivo y popular de San Carlos de Bariloche, utilizando instrumentos legales direccionados a tales fines, como por ejemplo, restringir el turismo estudiantil –con excepción de aquellos colegios que pudieran abonar el canon correspondiente – y fomentando la construcción de barrios privados y negocios inmobiliarios (Impemba y Mariagliano, 2005; Valverde, 2006).

En esta situación de aparente “ciudad de elite”, se está realizando el Barrio Intercultural. Las familias que forman parte de la primera etapa del proyecto son 183, constituidas por 589 personas. Como se puede indagar a partir de los datos de la tabla que se encuentra más abajo, del total de las familias, el 54,1% de ellas tiene ingresos menores o iguales a los \$3000¹¹⁶ y el 87,43% posee ingresos que rondan entre los 1000 y 5000 pesos.

Tabla de Ingresos Familiares

CODIGO	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
		De \$1001 a \$2000	De \$2001 a \$3000	De \$3001 a \$4000	De \$4001 a \$5000	De \$5001 a \$6000	De \$6001 a \$7000	De \$7001 a \$8000	De \$8001 a \$9000	De \$9001 a \$10000	más de 10000
INGRESO	\$ 1.000	\$2000	\$3000	\$4000	\$5000	\$6000	\$7000	\$8000	\$9000	\$10000	10000
FAMILIAS-INGRESOS	10	35	54	31	30	11	4	3	2	1	2

Fuente: Kuasñosky, 2011: 54

Estos datos muestran la vulnerabilidad socioeconómica de los/as Sin Techo, si tenemos en cuenta que para el 31/10/2011 se necesitaban \$4276,99 de ingresos mensuales para ubicarse encima de la línea de la pobreza de la zona¹¹⁷. A su vez, debe tenerse presente que estos montos de ingresos, no incluyen los egresos que genera el pago mensual del alquiler. Si le descontamos el monto de los alquileres, observaremos (tal como figura en el cuadro y en la tabla que presento más abajo) que el 70,15% de las

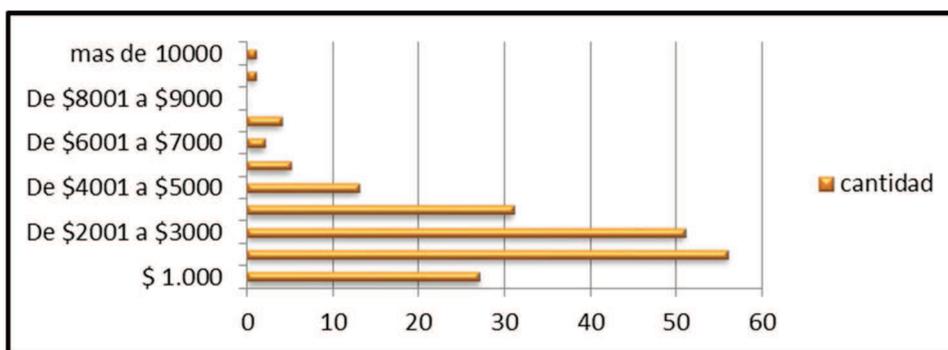
¹¹⁵ Fuentes: Censos de Población y Vivienda INDEC.

¹¹⁶ Fuente: Elaboración propia en base a documento elaborado por Kuasñosky y Claps, 2011. Los valores a los que hago referencia corresponden todos al año 2011.

¹¹⁷ Fuente: Claps y Kuasñosky, 2011:53.

familias ganan entre 1000 y 3000 mil pesos mensuales. Es decir que el porcentaje de ingresos que se destinan a los alquileres resulta absolutamente significativo.

Cuadro de Ingreso real (descontando el monto de los alquileres)



Fuente: Kuasñosky, 2011:54

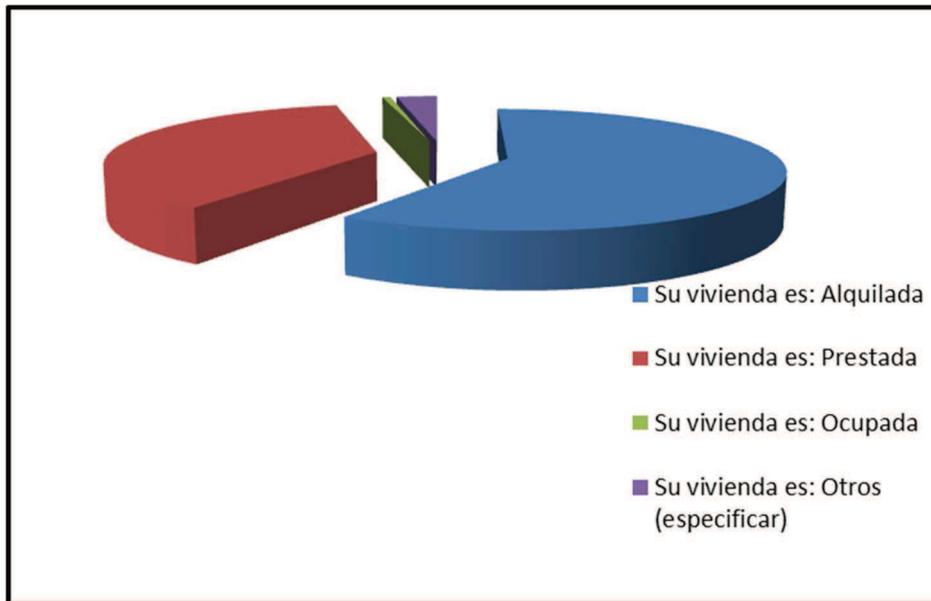
Tabla de ingreso real (descontando el monto de los alquileres)

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
rango-ingresos real	\$ 1.000	De \$1001 a \$2000	De \$2001 a \$3000	De \$3001 a \$4000	De \$4001 a \$5000	De \$5001 a \$6000	De \$6001 a \$7000	De \$7001 a \$8000	De \$8001 a \$9000	De \$9001 a \$10000	más de 10000
cantidad	27	56	51	31	13	5	2	4	0	1	1

Fuente: Kuasñosky, 2011:54

La mayoría de quienes no destinan ingresos al alquiler de viviendas, habitan casas prestadas, aspecto que los/a ubica también en una gran posición de vulnerabilidad, pues dependen de la voluntad de quienes son los dueños de las viviendas para poder seguir habitando una casa.

Gráfico sobre modalidad en la adquisición de la vivienda



Fuente: Kuasñosky, 2011: 17

Estas características sobre los ingresos de los/as Sin Techo, se dan en el marco de una configuración cultural específica. Veamos entonces, qué son las configuraciones culturales.

4.1 Las configuraciones culturales.

Reflexionando sobre cómo evitar los errores teóricos del culturalismo clásico y del posmoderno¹¹⁸, Grimson (2011:172) recurre al concepto de *configuración cultural*. Este último, posee los siguientes cuatro elementos: 1) campos de posibilidad; 2) lógica de interrelación entre las partes, 3) trama simbólica común y 4) aspectos culturales compartidos.

Los *campos de posibilidad* están constituidos por representaciones, prácticas e instituciones, las cuales pueden ser posibles, imposibles o hegemónicas. Asimismo, los integrantes de cada configuración cultural, “pueden identificarse de cierto modo (y no de otros) para presentar sus demandas; y porque el conflicto social (que es inherente a toda configuración) se despliega en ciertas modalidades, mientras en otras permanece obturado” (Grimson, 2011: 173). Es decir que las relaciones entre las partes no son

¹¹⁸El autor hace un repaso sobre el concepto de cultura y sus significantes éticos-políticos, desde su origen bíblico, pasando por los clásicos de la antropología, hasta las concepciones posmodernas y sostiene que para no caer en esencialismos o simplificaciones, es conveniente marcar los límites del concepto de cultura y aludir al de configuración cultural.

homogéneas y, por lo tanto, cada configuración cultural posee una *lógica de interrelación* entre las partes, siendo esta heteroglósica y heterotópica. A su vez, para que exista una configuración cultural, debe haber una *trama simbólica común*, es decir; un conjunto de lenguajes con los cuales, quienes intervienen en cada configuración, puedan entenderse y/o enfrentarse. De esto último se desprende, necesariamente, que para que exista una configuración cultural, deben haber *aspectos culturales compartidos*.

4.1.2 *Las configuraciones culturales estatales*

Antes de adentrarnos en cuestiones teóricas acerca de las desigualdades, es dable destacar que debemos tener en cuenta (y hacer explícita) la distinción decisiva entre una configuración cultural estatal y otras configuraciones culturales. En todas las configuraciones culturales existen las desigualdades de poder, pero debemos destacar que el Estado implica un modo específico de legitimar las desigualdades¹¹⁹ y que empíricamente las configuraciones culturales no nacionales conviven con las nacionales y entre ellas establecen relaciones múltiples: de ignorancia, de parte a todo y de representación extraterritorial del todo, entre otras (Grimson, 2010: 172). En este sentido, es dable destacar que el Estado Argentino es mono-cultural y legitimador de ciertas desigualdades, entre las que se encuentran las desigualdades en torno a los Pueblos Originarios.

Uno podría sentirse tentado a decir que el Pueblo Mapuce forma parte de lo que Nancy Fraser (1997) ha denominado como *comunidad bivalente*, es decir aquellos conjuntos sociales que buscan y demandan, al mismo tiempo, reconocimiento (simbólico-político) y redistribución (económica). El problema que surge aquí es que si quien reconoce es el Estado Argentino, en tanto productor de mono-cultura y de mono-nacionalidad (si se me permite ese extraño juego del lenguaje), con el único fin de asimilar a los pueblos-naciones pre-existentes, como por ejemplo mediante las políticas de educación intercultural bilingüe que han sido desarrolladas hasta el momento con el Pueblo Mapuce en las periferias de San Martín de los Andes (y en todo Neuquén)¹²⁰, nos

¹¹⁹ El/la lector/a se acordará del célebre dictum webereano acerca de la especificidad del Estado moderno en tanto portador de la violencia legítima.

¹²⁰ Para una crítica a las políticas educativas bilingües en relación al pueblo Mapuche y una propuesta que supere las (hasta ahora) vigentes formas funcionales de interculturalidad, recomiendo Díaz, et al, 2003. Para un abordaje desde un punto de vista del género y la niñez mapuce véase Szulc, 2008.

encontramos bajo una *interculturalidad funcional* que legitima las desigualdades existentes desde un etnocentrismo fundamentado en la *colonialidad del ser/saber*.

A menos que uno sea un estalinista nostálgico, ya está absolutamente demostrado que el Estado es mucho más que una junta que administra los negocios de la burguesía. Ello no significa, que el mismo tenga características culturales, económicas y políticas específicas, que benefician a unos sectores y perjudican a otros. En este sentido, la antropología política ha hecho hincapié en estudiar al Estado y profundizar las indagaciones que la Ciencia Política institucionalista (no) realiza sobre el mismo.

Al respecto, se vuelve absolutamente necesario poder debatir y plantear una teoría del Estado al interior de las teorías (y propuestas) sobre la interculturalidad. Lo que lleva a debatir acerca de los diferentes “regímenes civilizatorios”, que poseen cosmologías distintas a las occidentales y que se encuentran más allá de las formas republicanas y liberales asociadas a la colonialidad.

La conformación de los Estados Nación se caracterizó por el monismo jurídico y lingüístico, impidiendo la coexistencia de diversos sistemas jurídicos en un mismo territorio. De esta forma, se concibió al derecho indígena como “costumbre” y la norma o los sistemas normativos que no proviniesen del Estado o de los mecanismos autorizados por él solo eran admisibles jurídicamente cuando existía un vacío legal. A su vez, estas formas de organización jurídicas consuetudinarias no podían utilizarse en contra del derecho positivo de los Estados Nación, pues podían configurar en delito.

Debe resaltarse el hecho de que los pueblos indígenas han impartido justicia desde antes de la constitución de los Estados Nación. Si bien sus sistemas jurídicos preexistentes al arribo de los/as europeos/as a América han sido avasallados y desarticulados, no han desaparecido. En los últimos años, se ha reconocido el pluralismo jurídico y la “jurisdicción especial indígena”. Este acontecimiento implica la aceptación por parte de los Estados Nación de la legitimidad de los sistemas de justicia y de política propios de los pueblos indígenas para las normas de convivencia y la resolución de conflictos, como su co-existencia con la denominada “justicia ordinaria” (Bidaseca, 2010:173).

A partir de 1989 la legislación internacional, mediante el artículo 169 sobre “Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes” formulado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT); junto a la Declaración Universal sobre la Diversidad

Cultural de la UNESCO¹²¹ firmada en el año 2001 y; la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, efectuada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en el 2007, establece un contexto internacional favorable para la afirmación de sus derechos a la autodeterminación. Al respecto, Boaventura de Sousa Santos y Mauricio Villegas sostienen que tales reivindicaciones “representan el desafío de más largo alcance a la ecuación moderna entre Nación, Estado y Derecho” (2001:203.204) en relación a:

a) El derecho a la autodeterminación y a la identidad cultural formulado como derecho colectivo; b) Reivindicaciones indígenas que implican un nuevo reordenamiento territorial en tanto los derechos ancestrales están inscritos en un territorio sustraído a la intervención del Estado; c) la autodeterminación de la identidad cultural, que implica un reconocimiento de las instituciones y de órdenes jurídicos totalmente extraños al derecho y a las instituciones del Estado Nación y; d) el ejercicio de la autonomía jurídica, que tiene como límite la visión occidentalizante de los Derechos Humanos (De Sousa Santos y Villegas, 2001:4; Véase también Bidaseca, 2010:174).

En este contexto, durante la década del 90 del siglo pasado, Colombia (1991) Perú (1993), Bolivia (1994), Argentina (1994) y Ecuador (1998) modificaron sus Cartas Magnas, las cuales se han referido –en alguno(s) de sus artículo(s) - a cuestiones indígenas. No profundizaré en sus modificaciones, pero sí me interesa destacar los cambios que se dieron, no solamente a nivel constitucional en estos países, sino en relación con las modificaciones de los mismos Estados Nacionales, producto de profundos cambios, al interior de sus sociedades.

A continuación, analizaré los casos actuales de Bolivia y Ecuador - pues sus sociedades han planteado formas de Estado Plurinacionales que no solamente se desligan del monismo jurídico, sino que poseen significantes interculturales que serán útiles para los objetivos de este trabajo – y los compararé con Argentina, Neuquén y San Martín de los Andes.

¹²¹ Entre otras cosas, este escrito señala “la cultura debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias” (Véase la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO.)

Desde Bolivia, el grupo COMUNA¹²², cuyo referente más conocido es el (ahora) vicepresidente de aquél país, Álvaro García Linera (2008) y; desde Ecuador Catherine Walsh (2008), entre otros/as, vienen planteando la necesidad de descolonizar el Estado.

En concomitancia con lo mencionado, tanto en la Constitución de Ecuador sancionada en 2008 como en la Boliviana modificada un año antes, se mencionan tres aspectos fundamentales con significantes decoloniales e interculturales: el Buen Vivir, Sumak Kawsay o Teko Kavi, el cual reivindica las cosmovisiones originarias empoderando comunidades otras (Walsh, 2008). El *Vivir Bien* de Bolivia y el *Buen Vivir* de Ecuador, *Suma Qamaña* en Aymara y *Sumak Kawsay* en quechua, se constituyó en un término incorporado al lenguaje político de los pueblos y de los Estados boliviano y ecuatoriano, pues éste hace referencia a una cosmovisión en la cual las personas se integran a la *Pachamama*, junto a otros seres no humanos a partir de la reciprocidad y la complementariedad y no bajo la fórmula capitalista de *Vivir Mejor* (Schavelzon, 2012:45).

En el caso de la nueva constitución boliviana, desde el mismo preámbulo se habla de “la sagrada madre tierra” y del racismo sufrido “desde los primeros tiempos de la colonia¹²³” y su primer artículo sostiene: “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, *intercultural*¹²⁴, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”. Por su parte, el preámbulo de la constitución ecuatoriana celebra a la Pacha Mama y al Sumak Kawsay. En su primer artículo sostiene: “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano,

¹²² El grupo COMUNA es un espacio intelectual Boliviano, formado en su mayoría por ex kataristas. En relación a la cuestión del Estado, siguiendo a Salvador Schavelzon (2012), hay tres propuestas básicas: La propuesta de Estado plurinacional apoyada por Álvaro García Linera, la del Contra-Estado de Raúl Prada y una tercera encabezada por Raquel Gutiérrez Aguilar, crítica del Estado, pues lo considera una síntesis ilusoria de un supuesto interés general. Para ella, el Estado pasa a ser irrelevante y no es un objetivo a ser ocupado.

¹²³ Véase el primer párrafo del preámbulo de la nueva constitución política del Estado Boliviano. Disponible en <http://www.patrianueva.bo/constitucion/> fecha de entrada: 06/02/2013.

¹²⁴ El resaltado es mío.

independiente, unitario, *intercultural*¹²⁵, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada”¹²⁶.

En ambas cartas magnas pueden encontrarse distintas referencias y disposiciones afines a lo citado anteriormente. Aun así, Walsh (2008) sostiene que esta interculturalidad aún está incompleta, pues se encuentran pendientes la apertura de espacios que incluyan a los pueblos afrodescendientes.

Una (para mí desacertada) crítica común a Walsh se enmarca en el hecho de que esta investigadora-activista es ambigua en tanto presenta a veces al proyecto intercultural como un proceso, otras como producto y otras como un estado de cosas a alcanzar sin dar referencias precisas a las formas de lucha o de transformación (Blanco Cortina, 2012:19-20). Ese tipo de críticas se enuncian (desde mi punto de vista) desde una lógica que va en contra de la propuesta de interculturalidad crítica y decolonial de Walsh, pues ¿cuál sería el problema de decir que el proyecto de descolonización de Bolivia y Ecuador se encuentra aún en curso, estudiando (y, por qué no, criticando) los resultados parciales- de ese proceso –y por lo tanto mostrarlos como productos?; ¿Y no sería atarse a un dogma plantear referencias precisas en torno a los métodos de lucha o transformación que cada sociedad debe darse en un proyecto de descolonización?

En aquel sentido, Álvaro García Linera ha planteado la idea de *gobierno de los movimientos sociales* y en una serie de artículos y de conferencias¹²⁷ sostuvo que, mientras los movimientos sociales son por definición democratizadores, el Estado es – también por definición – monopolio, por lo tanto, el concepto de gobierno de los movimientos sociales sería una contradicción. El vicepresidente de Bolivia propone vivir esa contradicción, teniendo presente el riesgo de que si se prioriza la parte monopólica del Estado, se creará una nueva elite y si se prioriza a los movimientos sociales se deja de

¹²⁵ El resaltado es mío.

¹²⁶ Véase la Constitución de la República del Ecuador. Disponible en <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/Constitucion-2008.pdf> fecha de entrada: 06/02/2013.

¹²⁷ Véase, por ejemplo, su conferencia magistral *La construcción del Estado*, Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, 9 de Abril de 2010. Véase también García Linera, Álvaro (2008) *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas obreras y populares en Bolivia*. La Paz: CLACSO-PROMETEO.

lado la gestión y el poder del Estado, por ello propone vivir esta contradicción en el marco de un horizonte temporal largo¹²⁸.

Aquí resulta útil la propuesta de García Linera acerca de los regímenes multicivilizatorios. Para el matemático boliviano, la mono etnicidad y mono nacionalidad del Estado, al interior de una sociedad multiétnica o multinacional constituye el primer desfasaje entre sociedad y Estado. Para el caso de Bolivia, siguiendo a René Zavaleta, existe otro eje de desarticulación que es “lo abigarrado”, es decir la superposición y coexistencia de distintos modos de producción, tiempos históricos y sistemas políticos al interior de un mismo país, en este caso, Bolivia, en el que: “coexisten desarticuladamente varias civilizaciones, pero donde la estructura estatal recoge la lógica organizativa de una sola de estas civilizaciones, la moderna mercantil capitalista” (García Linera, 2008:230).

Debe tenerse presente que un régimen civilizatorio no es solamente un modo de producción, pues integra a los procedimientos de autoridad que regulan la vida colectiva y su matriz cognitiva. A su vez, una civilización puede tener matrices organizativas similares y compartir distintos modos de producción. También puede abarcar territorios discontinuos o distintos pueblos o naciones, por ejemplo: la civilización capitalista mundial. García Linera (2008:240) propone dejar de simular ser un país moderno y con homogeneidad cultural, pues considera que son pre-modernos, multicivilizatorios y pluriculturales.

En Argentina, a partir de la reforma constitucional de 1994, la Carta Magna, en su artículo 75 inciso 17, sostiene:

*“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, 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*

¹²⁸ Dos acotaciones se vuelven aquí necesarias: La primera es que actualmente, a la luz de la experiencia boliviana contemporánea, muchos/as intelectuales han criticado al gobierno de Evo Morales por haber conformado una nueva elite, aspecto que mostraría la incapacidad del Estado de gobernar con los movimientos sociales. Para los fines de esta tesis, no voy a profundizar al respecto, pero sí debe tenerse presente aquel punto. La segunda cuestión radica en el hecho de que los pueblos indígenas/originarios no son, o no son siempre, movimientos sociales, sino que son eso: pueblos originarios, ergo; proyectos históricos. Al respecto véase Segato, 2010.

demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones” (el resaltado es mío).

Como puede observarse, en nuestra Carta Magna la interculturalidad continúa siendo un reconocimiento acotado a la educación bilingüe. A su vez, un año antes de que la sociedad Boliviana comenzara a discutir su nueva carta magna, la neuquina modificó la suya y en el inciso *a* del artículo 107 sostiene: “reconoce la interculturalidad¹²⁹”. Otra vez, el reconocimiento es monocultural. La paradoja está en que el reconocimiento que piden los pueblos indígenas/originarios no es (no ha sido) el que se les ha dado en Argentina, pues no se les ha brindado el reconocimiento a la libredeterminación y a la provisión de los recursos para que puedan realizarlo, pues libredeterminación consiste en que estos pueblos puedan darse sus propias formas de gobierno, que puedan disponer y controlar sus territorios, educándose de acuerdo a sus conocimientos ancestrales y a la proyección de los mismos. Como indica la Coordinadora Mapuche de Neuquén: “Este Estado no es un Estado intercultural y los partidos políticos no toman como principio de organización social la diferencia cultural. Para la institucionalidad política prevaleciente el pueblo mapuche sólo es objeto de respuestas sectoriales como “beneficiarios” culturales a cambio de votos. A lo sumo, éste es un Estado con un poco de diversidad y tolerancia al uso fragmentador neoliberal” (COM, 2003).

En ese sentido, los pueblos indígenas/originarios: “requieren fortalecerse desde lo que vienen siendo y lo que proyectan ser. No son resabios del pasado ni supervivencias culturales, son sistemas de vida integrales que para convivir en interculturalidad necesitan emponderarse en todos sus aspectos. Nótese que no reclaman que todos vivan como ellos lo hacen, pero sí que se les permita, se los apoye y se les garantice la autodeterminación en la reconstrucción de sus cosmovisiones y sistemas de vida” (Díaz y Rodríguez de Anca, 2012:7). Como argumenté antes, esto implicaría que los Estados se asuman como pluriculturales y plurilingües. Los autores/as mencionados anteriormente proponen, para la realización de una interculturalidad que no sea ni relacional ni funcional, la intraculturalidad, etnoculturalidad, autofortalecimiento cultural o interculturalidad extendida. Por ello entienden que los pueblos indígenas/originarios pasen de ser objetos de las políticas a ser sujetos con participación, cogestión y autodeterminación. La

¹²⁹ Véase Constitución de la Provincia del Neuquén disponible en http://www.jusneuquen.gov.ar/share/legislacion/leyes/constituciones/constitucion_nqn/cnqn_aindice.htm
Consultada el 06/02/2013

intraculturalidad busca vitalizar los elementos culturales propios para fortalecer la identidad cultural y devolver el valor legítimo a las culturas y cosmovisiones (Díaz y Rodríguez de Anca, 2012).

Un aspecto distinto se observa en la Carta Orgánica de San Martín de los Andes, pues en ella, en el capítulo II, denominado Declaraciones Generales, su inciso 12 dice: “reconocer la preexistencia étnica y cultural del Pueblo Mapuche, respetando la conservación de sus valores tradicionales, apoyando su desarrollo y garantizando sus derechos conforme a lo dispuesto por el Artículo 75 Inciso 17 de la Constitución Nacional y el Artículo 53 Capítulo II de la Constitución Provincial y **reconociéndose como Municipio intercultural**”¹³⁰ (el resaltado es mío). Aquí, el lugar de enunciación no es el de un Estado que reconoce una interculturalidad que le es externa –como sucede en la Carta Magna neuquina-, sino que es el mismo municipio, el que se auto-reconoce como intercultural. Hago hincapié en este aspecto, porque no se trata solamente de una cuestión semántica, sino de cómo la interculturalidad, en tanto signo ideológico, posee diversos significantes, los cuales se formulan y reformulan, como lo explica Volóshinov (2009), en la arena de la lucha de clases.

Hemos terminado de reflexionar acerca del Estado en tanto configuración cultural y productor de desigualdades (o de equidades). Pasemos ahora al análisis de las posiciones sociales y a los aportes feministas de las desigualdades de género en una configuración cultural.

4.2 (Des)igualdades, posiciones sociales y feminismos.

Las desigualdades que (no) percibimos son producto de interpretaciones. Reflexionando al respecto, José Nun sostiene que es la derecha la que ha trapeado a la igualdad, identificándola como igualdad absoluta y uniformidad. Es decir que si uno

¹³⁰ Carta Orgánica de San Martín de los Andes. Disponible en <http://digesto.smandes.gov.ar/digesto.nsf/f937dc853f70ff5e0325676e0001a15c/4a4eb4849685ea8dc12567e60051336b?OpenDocument> Entrada: 25/01/2012.

quiere ser igualitarista, necesita un gran poder y se convierte, por lo tanto, en un totalitario en potencia (Nun, 2011).

El debate acerca de qué entendemos por una mayor igualdad, sostiene Nun, no es nuevo. Los europeos¹³¹, por lo menos desde mediados de la década del cuarenta del siglo pasado, tendieron a privilegiar el debate en función de las posiciones sociales, es decir aquellas que ocupan los obreros, los empleados y los patrones. Una mayor igualdad implicaría la disminución de las distancias que separan aquellas categorías. De aquí la importancia de los Estados de Bienestar post segunda guerra mundial. Por el contrario, en Estados Unidos, la desigualdad de posiciones nunca tuvo mucha importancia, puesto que la perspectiva de una mayor igualdad estaba fundada en otra interpretación. Esta era la de que la igualdad refiere a las oportunidades. Si se aseguraban iguales oportunidades para todos, gracias al talento personal algunos tendrían más que otros. Aquí, la desigualdad no es un problema grave. El problema del énfasis en la igualdad de oportunidades, deriva en que es malo para la comunidad, porque logran salir de los guetos los más capaces o emprendedores, quienes podrían haber transformado la vida del lugar si no se hubieran ido.

En relación a las posiciones sociales, algunos datos de Neuquén pueden ser útiles para su descripción. Si bien no poseo guarismos con relevancia estadística sobre desigualdad en San Martín de los Andes. Sí creo conveniente, con un carácter orientativo, indicar algunos rasgos acerca de la distribución del ingreso en la Provincia del Neuquén y la zona cordillerana. Para el tercer trimestre de 2011, la mediana del salario total de la Provincia del Neuquén se encontraba en 2.900 pesos, superando en 400 pesos a la mediana¹³² del total nacional urbano que era de 2.500 pesos¹³³. Estos datos oficiales y

¹³¹ Hace referencia a la Europa no soviética.

¹³² La mediana es el valor de la variable para el cual el 50% de las observaciones tiene un valor inferior a él y el 50% tiene un valor superior al mismo. Entre las propiedades de la mediana, se destaca que, como medida de tendencia central, tiene la ventaja de no estar afectada por las observaciones extremas, ya que no depende de los valores que toma la variable, sino del orden de las mismas. Por ello es adecuado su uso en variables con distribuciones asimétricas.

¹³³ Fuente: Encuesta Anual de Hogares Urbanos (EAHU) resultante de la extensión del operativo continuo "Encuesta Permanente de Hogares - 31 Aglomerados Urbanos", a través de la incorporación a la muestra de viviendas particulares pertenecientes a localidades de 2.000 y más habitantes, no comprendidas en los dominios de estimación del operativo continuo, para todas las provincias con excepción de la de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Se realiza en el tercer

descontextualizados deben relativizarse si se tienen en cuenta las diferencias en el costo de vida en esta provincia y en especial en la región cordillerana. Como explican Claps y Kuasñosky (2011), si analizamos, por ejemplo, la canasta básica alimentaria (CBA) y la canasta básica total¹³⁴ (CBT), se observa que los valores definidos según el INDEC para estas dos variables, no son representativos del costo de vida de la zona, ya que los mismos se basan en datos del denominado grupo poblacional del Gran Buenos Aires. Si se tienen en cuenta datos regionales, se observa que, - para el mismo período en que los boletines estadísticos institucionales de la provincia del Neuquén festejan la superioridad de la mediana del salario de ingresos de ésta provincia con respecto a la mediana total nacional -, el costo de la CBA para la zona cordillerana era de \$ 1953,87; mientras que el valor de la CBT era de \$ 4276,99¹³⁵. Es decir que, no sólo al 50% que se encuentra por debajo de la mediana de ingresos por salario en la provincia del Neuquén (\$2900) no le alcanzaría

trimestre del año. Publicada en el Boletín Estadístico Provincial 2012. Dirección Provincial de Estadísticas y Censos. Provincia del Neuquén.

¹³⁴ La Canasta Básica Total (CBT) es la que define el umbral de pobreza. La medición de la pobreza con el método de la "Línea de Pobreza" (LP) consiste en establecer, a partir de los ingresos de los hogares, si éstos tienen capacidad de satisfacer -por medio de la compra de bienes y servicios- un conjunto de necesidades alimentarias y no alimentarias consideradas esenciales. El procedimiento parte de utilizar una Canasta Básica de Alimentos (CBA) y ampliarla con la inclusión de bienes y servicios no alimentarios (vestimenta, transporte, educación, salud, etcétera) con el fin de obtener la Canasta Básica Total (CBT). La Canasta Básica Alimentaria se ha determinado en función de los hábitos de consumo de la población. Para su análisis, previamente se tomaron en cuenta los requerimientos normativos kilocalóricos y proteicos imprescindibles para que un hombre adulto, entre 30 y 59 años, de actividad moderada, cubra durante un mes esas necesidades. Se seleccionaron luego los alimentos y las cantidades a partir de la información provista por la Encuesta de Ingresos y Gastos de los Hogares. Para determinar la Canasta Básica Total, se consideraron los bienes y servicios no alimentarios. Se amplía la CBA utilizando el "Coeficiente de Engel" (CdE), definido como la relación entre los gastos alimentarios y los gastos totales observados. Tanto la CBA como los componentes no alimentarios de la CBT se valorizan cada mes con los precios relevados por el Índice de Precios al Consumidor (IPC). Fuente: INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos).

¹³⁵ Estos datos se basan en el gasto medio necesario que tendría una familia tipo conformada por 2 adultos y dos menores. Obtenidos a partir de un informe del grupo académico *nutriente sur* para la Ciudad de San Carlos De Bariloche. Estos guarismos no deben tomarse como absolutos. Los incluí con la finalidad de relativizar los sesgados y descontextualizados datos que ofrece el área de estadística de la Provincia del Neuquén. Al respecto, véase: Claps y Kuasñosky, 2011.

para poder adquirir la CBT, sino que también hay un porcentaje superior a la mediana que tampoco alcanzarían a comprar una canasta básica total.

También hay otro tipo de desigualdades, que no refieren necesariamente (aunque muchas veces las incluye) a las posiciones sociales y que, dados sus inmensos aportes a la teoría política y social y a los estudios sobre las desigualdades, debemos tener en cuenta: me refiero a las desigualdades de género. Al respecto, las críticas feministas han abordado esta problemática desde las siguientes perspectivas: el feminismo de la igualdad, el feminismo de la diferencia, el feminismo lésbico y el feminismo negro (Curiel, 2009; hooks, 2004).

A propósito de las desigualdades de género en Neuquén, si tenemos en cuenta la mediana según sexo, la correspondiente a esta provincia, según las estadísticas oficiales, es superior al total nacional urbano tanto para varones como para mujeres. Así, los varones neuquinos poseen una mediana de 3.000 pesos, mientras que el total del país se ubica 200 pesos por debajo con 2.800 pesos. Por su parte, la mediana del salario de las mujeres neuquinas es de 2.400 pesos, siendo la diferencia con el total nacional urbano de 400 pesos, ya que el valor para este último se ubica en 2.000 pesos¹³⁶.

Las estadísticas oficiales omiten comparar las medianas de ingresos entre varones y mujeres dentro de una misma provincia. En el caso de Neuquén, la mediana de ingresos femeninos es de 600 pesos inferior a la idéntica medida de tendencia central correspondiente a los hombres. No obstante ello, debe destacarse que, si partimos del estudio de la mediana del ingreso según sexo con respecto al promedio de horas trabajadas en la semana de referencia, en la Provincia del Neuquén los 3.000 pesos que corresponden a la mediana del salario de los varones se calculan en base a un promedio de 46 horas de trabajo semanal, es decir, una hora más que el promedio del total nacional. Por su parte, la mediana del salario de las mujeres neuquinas de 2.400 pesos es por un trabajo de 34

¹³⁶ Fuente: Encuesta Anual de Hogares Urbanos (EAHU) resultante de la extensión del operativo continuo "Encuesta Permanente de Hogares - 31 Aglomerados Urbanos", a través de la incorporación a la muestra de viviendas particulares pertenecientes a localidades de 2.000 y más habitantes, no comprendidas en los dominios de estimación del operativo continuo, para todas las provincias con excepción de la de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Se realiza en el tercer trimestre del año. Publicada en el Boletín Estadístico Provincial 2012. Dirección Provincial de Estadísticas y Censos. Provincia del Neuquén.

horas semanales en promedio. En este caso, las horas de trabajo promedio son iguales para el total provincial y para el total nacional urbano¹³⁷. *Lo que las estadísticas omiten son las horas trabajadas que las mujeres realizan dentro de sus hogares, por lo tanto, esta crítica realizada desde el feminismo, resulta sumamente pertinente para indagar acerca de las desigualdades al interior de las configuraciones culturales.*

Considero que el feminismo (o los feminismos) se vuelve(n) indispensable(s) a la hora de indagar acerca de las desigualdades en una configuración cultural. El doble sentido de la crítica feminista: como crítica cultural, dado que indaga los regímenes de producción y representación de los signos (la mujer, el cuerpo, la raza, etc.) que escenifican las complicidades discursivas del poder, la ideología, las representaciones e interpretaciones en aquello que circula y se intercambia como palabras, gestos e imágenes y; como crítica de la sociedad realizada desde la cultura, la cual reflexiona sobre lo social incorporando los aspectos simbólicos del trabajo, de las narrativas y de las retóricas (Richard, 2009: 79), ubica al feminismo en un lugar privilegiado para indagar acerca de las desigualdades en diferentes configuraciones culturales. Asimismo, como la crítica feminista trabaja dentro y fuera de la academia, se encuentra en un área central de interpelación/interpretación política. Para el caso de esta tesis, considero importante resaltar que en julio de 2012, en una de las reuniones de los/as Sin Techo, una de sus integrantes nos repartió un folleto realizado por el colectivo feminista *La Revuelta* titulado: “*No se puede servir a dos amos*”: *Capitalismo y Patriarcado*, el cual hace hincapié, justamente, en la diversidad de desigualdades. El objetivo de entregar ese artículo a los/as Sin Techo presentes era que lo leyeran para la realización posterior de un taller con *La Revuelta* al cual, lamentablemente, no pude asistir porque tuve que volver a Buenos Aires. No obstante ello, menciono este hecho para destacar que la crítica y reflexión feminista se encuentra presente en los/as Sin Techo. Por supuesto, ello no

¹³¹Fuente: Encuesta Anual de Hogares Urbanos (EAHU) resultante de la extensión del operativo continuo "Encuesta Permanente de Hogares - 31 Aglomerados Urbanos", a través de la incorporación a la muestra de viviendas particulares pertenecientes a localidades de 2.000 y más habitantes, no comprendidas en los dominios de estimación del operativo continuo, para todas las provincias con excepción de la de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Se realiza en el tercer trimestre del año. Publicada en el Boletín Estadístico Provincial 2012. Dirección Provincial de Estadísticas y Censos. Provincia del Neuquén.

implica –bajo ningún aspecto y de ninguna forma- que los/as Sin Techo sean feministas¹³⁸.

Quiero ser enfático en un aspecto: lo explicado anteriormente no significa que el género (o la clase), sean categorías exclusivas del análisis de las desigualdades, sí estoy diciendo que algunos feminismos, en su puesta en discusión de la categoría de género como eje articulador de la teoría, nos permiten ver, indagar y analizar espacios in-between (Bhabha, 2007) que otro tipo de abordajes teóricos no tienen presentes. El/los feminismo/s puede/n oficiar de nexo para pensar nuevas formas de identidades. Como nos enseña Homi Bhabha, “el distanciamiento de las singularidades de “clase” o de “género” como categorías conceptuales y organizaciones primarias ha dado por resultado una conciencia de posiciones de sujeto (posiciones de raza, género, generación, ubicación institucional, localización geopolítica, orientación sexual) que habitan todo reclamo a la identidad en el mundo moderno. Lo que innova en la teoría, y es crucial en la política, es la necesidad de pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales, y concentrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales. Estos espacios “entre-medio” (in-between) proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad (selfhood) (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad” (Bhabha, 2007: 18).

Veamos ahora, a partir de todo lo escrito anteriormente, a qué (in)conclusiones he arribado, luego de haber “finalizado” esta investigación.

(In)conclusiones

Las Construcciones de interculturalidad.

¹³⁸ A su vez, el feminismo nos puede servir, a los/as investigadores/as, como vínculo para indagar las *relaciones entre desigualdad e interculturalidad* dentro de una configuración cultural. Si bien un aspecto central del proyecto político-académico del grupo modernidad-colonialidad es indagar sobre la colonialidad del género, aún faltan, en mi opinión, estudios empíricos que trabajen en profundidad sobre aquella articulación.

Esta tesis no puede concluir porque, si entendí bien qué es aquello que se denomina interculturalidad crítica y decolonial, es siempre un proceso que busca tanto *descolonizar el poder*, es decir ir hacia un Estado plurinacional y trabajar para finalizar con la explotación capitalista, racista y patriarcal, como *descolonizar el saber*, deconstruyendo el euro-norte-etno-androcentrismo, validando así los conocimientos de cosmovisiones no hegemónicas, lo que implica descolonizar el ser y el vivir, porque, tal como nos enseña la cosmovisión mapuce, somos parte de la *mapu* y del *ixofijmogen*.

En concomitancia con lo mencionado anteriormente debe destacarse, una vez más, que el barrio al que hago referencia se encuentra en construcción, aspecto que acentúa aún más el aspecto procesual de la interculturalidad crítica y decolonial. En qué medida los/as integrantes del barrio lograrán desarrollar sus ideas, sólo se podrá establecer en un futuro, cuando en el mismo estén construidas las 250 viviendas y los centros de salud y educación interculturales.

Debe tenerse en cuenta que –como lo indiqué en la introducción de esta tesis - partí de la hipótesis de que la interculturalidad se ha convertido en un signo ideológico (Volóshinov, 2009). Luego de haber “terminado” el trabajo de campo voy a referirme, o tratar de sintetizar, algunas posibles – aunque no únicas – respuestas a los interrogantes que fueron guiando esta investigación.

Me preguntaba cómo se fueron construyendo la idea de interculturalidad los distintos actores y actrices que se vieron involucrados en la conformación del barrio. Como he dicho anteriormente, los/as Pueblos Indígenas/Originarios, si bien necesitan – para el *buen vivir* - de la interculturalidad, ya han establecido (a la fuerza) relaciones interculturales. Las personas mapuces de más de cuarenta años con las que hablé me dijeron que desde fines de los años ochenta del siglo XX vienen escuchando y debatiendo acerca de la interculturalidad. Aunque, como se sabe, han establecido relaciones interculturales, por lo menos, desde que Rudecindo Roca¹³⁹ llegó al lugar que ahora denominamos San Martín de los Andes.

Como puede inferirse a partir de la lectura de este trabajo, las ideas de interculturalidad que poseen los/as Sin Techo son distintas a las de los políticos y funcionarios públicos – con mandatos políticos – y también, difiere de las ideas acerca de

¹³⁹ Hermano del ex presidente Julio Argentino Roca, Rudecindo Roca (1850-1903), fue quien dirigió la “Campaña del Desierto” en la zona que ahora denominamos San Martín de los Andes.

la interculturalidad que poseen los/as integrantes del Parque Nacional Lanín –con excepción del grupo de personas vinculadas al área del Co-manejo. El *núcleo duro* de los/as Sin Techo practica una interculturalidad extendida, la cual tiene elementos de interculturalidad crítica, como por ejemplo la diagramación del futuro barrio, el cual –en el momento en que redacto estas (in)conclusiones- se está comenzando a construir bajo la cosmovisión mapuce. Esta idea (y práctica) de la interculturalidad ha sido posible por los talleres de formación que ellos/as han realizado. No obstante ello, fuera de su *núcleo duro*, pero como parte integrante de los/as Sin Techo, si bien puedo sostener que se encuentran practicando una interculturalidad extendida, no puedo decir que se practique una interculturalidad decolonial, aunque el hecho mismo de la construcción de este barrio, puede entenderse como una pequeña forma de descolonizar el poder y el saber.

En relación a los/as funcionarios públicos y su idea de interculturalidad, identifiqué los siguientes tres grupos:

1) Trabajadores/as del Parque Nacional Lanín, que he conocido y que tienen y/o tuvieron algún tipo de vínculo o relación con la conformación del Barrio Intercultural. El cual puedo diferenciar en dos áreas: a) los/as integrantes del Co-manejo, quienes practican formas extendidas de interculturalidad y; b) el resto de las áreas del Parque Nacional Lanín incluyendo a la seccional del Guardaparque aledaña al barrio, que practican una interculturalidad relacional, la cual es mayoritariamente, funcional.

2) Ex-trabajadores del Parque Nacional Lanín que actualmente son funcionarios municipales de alta jerarquía y que formaron parte de las discusiones y debates sobre el Barrio Intercultural. Antes de ser funcionarios municipales su idea de interculturalidad era extendida y con un horizonte crítico. En la actualidad, si bien manifiestan tener ideas similares, el hecho de formar parte del gobierno pone en tensión sus concepciones –críticas- sobre la interculturalidad, con formas funcionales de la misma, y como la teoría cultural no es –tal y como lo manifestara Geertz - predictiva, sino interpretativa, lo que puedo hacer es analizar qué aspectos de la interculturalidad priman sobre otros y qué formas de interculturalidad ellos realizan. Para el caso del Lote 27, estos actores manifiestan formas extendidas de interculturalidad. No obstante ello, debe tenerse en cuenta que, dadas sus posiciones como funcionarios públicos, las distinciones que puedo realizar no son absolutas y que en algunas ocasiones, sus posiciones son ambiguas.

3) Funcionarios/as públicos/as estatales, mayoritariamente – aunque no exclusivamente - ligados al MPN, quienes promueven formas absolutamente funcionales de interculturalidad.

Debe resaltarse aquí que, mediante los *encuentros de interface* de los distintos actores y actrices que están haciendo el barrio, el concepto de interculturalidad ha sido disputado, pues quienes intervinieron/intervienen en este proceso, pertenecen a *mundos sociales* diferentes e incluso, la idea de interculturalidad del *núcleo duro* de los/as Sin Techo, es incompatible con la de las autoridades provinciales. Ello no significa que el barrio no se pueda construir, pero sí significa que si ellos/as desean profundizar y llevar al máximo sus ideas, éstas serán incompatibles con la actual forma estatal (municipal, provincial y nacional). Esto último no quiere decir –ya lo he dicho y lo diré todas las veces crea conveniente – que los/as sujetos/as que forman parte del *núcleo duro* de los/as Sin Techo no tengan agencia ni puedan poner en discusión los términos hegemónicos de la interculturalidad funcional estatal y a su vez, tampoco significa que los funcionarios estatales –desde el gobernador hasta la última persona con cargos políticos- no puedan cuestionar y cambiar las formas vigentes de interculturalidad funcional –y, como he explicado en esta tesis, los casos de Ecuador y Bolivia lo demuestran.

El último aspecto mencionado, conlleva a un límite en la interculturalidad que pueden realizar los/as Sin Techo. Tal limitación está dada por la forma monocultural del Estado argentino (aspecto que ha llevado a algunos/as intelectuales a abogar por la anulación del/os concepto/s de interculturalidad/es en las ciencias sociales – sobre este punto me ocuparé más abajo -). La agencia de los/as Sin Techo, en este sentido, puede llegar a ser intercultural-funcional o puede ayudar a establecer en la agenda pública la problemática monocultural del Estado, o una combinación de ambas. Este punto únicamente podrá ser esclarecido en el futuro.

He mencionado, en más de una oportunidad, que los/as Sin Techo *reconocieron* a la comunidad mapuce Curruhuinca como poseedores ancestrales de las tierras que le fueron restituidas. He escrito también sobre los problemas que trae el *reconocimiento* que el Estado Nacional, Provincial –recuérdese la caracterización que efectúa la COM acerca de Neuquén - y Municipal realiza en relación a los pueblos indígenas –más adelante indagaré en relación al reconocimiento distributivo que plantea Nancy Fraser (1997) -. A su vez, he recalcado las limitaciones que el Estado Nacional Monocultural Argentino

posee en relación a la interculturalidad, a diferencia de Bolivia y Ecuador que son Estados Plurinacionales y Pluriculturales y en los que se contemplan las relaciones de intraculturalidad, etnoculturalidad o interculturalidad extendida. Aquí radica la principal dificultad que tiene y tendrá el barrio ubicado en el lote 27 si es que sus integrantes desean practicar en plenitud relaciones sociales interculturales extendidas.

Es necesario mencionar en este apartado, que *es la comunidad mapuce Curruhuinca quien legitima (y legitimó) la construcción del actual barrio y que los/as Sin Techo se legitiman a través de la comunidad mapuce Curruhuinca*. A su vez, este tipo de legitimación –dadas por la vinculación *política* entre los/as Curruhuinca y el autodenominado pueblo pobre - produjo la posibilidad de realización de formas extendidas de interculturalidad, que se manifiestan (y manifestarán), fundamentalmente, en los siguientes aspectos:

a) En relación a la tierra, desaparece la palabra *propiedad* y surge la palabra *uso* del territorio. La tierra tiene valor de uso y se restringe su valor de cambio;

b) Los/as Sin Techo comienzan a pensar en educarse bajo formas pedagógicas interculturales. Es por ello que planean realizar un centro de enseñanza intercultural en el Lote 27;

c) Los/as Sin Techo comienzan a plantear la necesidad de utilizar formas medicinales interculturales. Es por ello que planean realizar en el Lote 27 un centro de salud intercultural;

d) Los/as Sin Techo comienzan a validar la cosmovisión mapuce. Sus aspectos se manifiestan en lo mencionado anteriormente en relación a la tierra, la salud y la educación, y también en el uso y disposición que tendrán las casas y la diagramación circular del barrio, en donde no se construirá en lugares sagrados en los que hay *newenes* y no se tirarán árboles ni se talará el bosque, pues se construirá en los claros del mismo.

Lo nombrado anteriormente fue posible también porque el Co-manejo del Parque Nacional Lanín estableció un tipo de interculturalidad extendida – a pesar de que la Administración de Parques Nacionales no ha fomentado el Co-manejo en otras áreas del Parque Nacional Lanín – y fue también esta área la que legitimó el proyecto del Barrio Intercultural.

Los aspectos mencionados precedentemente, no significan que el actual desarrollo y planificación del barrio se esté llevando adelante sin ningún inconveniente y que la interculturalidad y sus interpretaciones polisémicas e ideológicas complejas no se sigan disputando. De hecho, en el momento en que me encuentro finalizando la escritura de esta tesis, el longko político de la Comunidad Mapuce Curruhuınca ha cuestionado la idea de interculturalidad que poseen los/as Sin Techo. En este sentido, se ha expresado públicamente argumentando lo siguiente:

“[...] hay un empantamiento (sic) en los acuerdos que se tienen que lograr con la Comisión de Vecinos Sin Techo que tiene que ver cómo se va a proyectar el barrio intercultural en las 77 hectáreas cedidas para la construcción del barrio [...] “Quedan limar algunas asperezas respecto a las formas de proceder dentro de las 77 has.” [...] Entendemos que se malinterpretan cuáles son los derechos que se tienen y cuál es la interculturalidad que se debe proyectar” (Ariel Epulef, declaraciones al periódico digital sanmartinadiario. Disponible en <http://sanmartinadiario.com.ar/politica/5240-delicada-situacion-con-la-comunidad-mapuche-curruhuınca.html>. Fecha de entrada: 20/04/2013).

Post - scriptum: ¿Escribir contra la interculturalidad?

*...Entonces
llegó un crítico mudo
y otro lleno de lenguas,
y otros, otros llegaron*

*ciegos o llenos de ojos,
elegantos algunos
como claveles con zapatos rojos,
otros estrictamente
vestidos de cadáveres,
algunos partidarios
del rey y su elevada monarquía,
otros se habían
enredado en la frente
de Marx y pataleaban en su barba,
otros eran ingleses,
y entre todos
se lanzaron
con dientes y cuchillos,
con diccionarios y otras armas negras,
con citas respetables,
se lanzaron...*

Fragmento de *Oda a la Crítica*, de Pablo Neruda

A comienzos de la década de 1990, Lila Abu-Lughod generó un gran debate en el seno de las ciencias sociales, fundamentalmente en la antropología social, en torno a si ésta disciplina debía o no continuar utilizando el concepto de cultura. Su argumento era el siguiente: el término *cultura* opera en su significado antropológico haciendo cumplir separaciones que inevitablemente conllevan un sentido de jerarquización. Por lo tanto, los antropólogos deben ahora perseguir, sin exageradas esperanzas por el poder de sus textos para cambiar el mundo, una variedad de estrategias para escribir en contra del concepto de cultura (Abu-Lughod, 1991:465. Traducción mía).

De acuerdo a esta investigadora, la cultura es la herramienta esencial para hacer al otro. La antropología, en tanto discurso profesional que se elabora sobre el significado de la cultura para explicar y entender la diferencia cultural, ayuda a construir, producir y mantener esa diferencia cultural e incluso opera como el anterior concepto de raza. A pesar de sus intentos por descencializar el concepto de cultura, la antropología continúa siendo etnocéntrica. Por ello, debe escribirse en contra del concepto de cultura desde el discurso teórico y la práctica antropológica, reorientando los temas y problemas de la disciplina y realizando etnografías de lo particular (Abu-Lughod, 1991; 1993).

La respuesta desde el *mainstream* antropológico dividió aguas entre abolicionistas (seguidores/as de la propuestas de Abu-Lughod) y reformistas (como por ejemplo Bruman, 1999; Shalins, 1994 y 1995; Hannerz, 1999). Si bien la misma Abu-Lughod (1999) ha especificado que su propuesta fue desarrollada en el contexto de tratar de pensar cómo escribir etnografía en una comunidad Beduina que haga justicia a la complejidad, incertidumbres y la vida diaria de sus miembros (Pág.13. Traducción mía), considero necesario retomar aquel debate a la luz del concepto de interculturalidad a partir de ciertos

cuestionamientos que leí y otros que escuché durante el transcurso de mi investigación, por parte de diversos científicos sociales. Las críticas iban hacia el siguiente punto: en la actualidad, los organismos multilaterales de crédito (léase Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y Banco Interamericano de Desarrollo) han abandonado el concepto de multiculturalismo, cambiándolo por el de interculturalidad y manteniendo la misma esencia en sus políticas bajo distinto nombre. De ello se desprende que las Ciencias Sociales no deberían seguir utilizando el concepto de interculturalidad, es decir que deberían escribir en contra de ella. Conuerdo con (alguna parte) de la crítica pero no con la solución.

Abu-Lughod planteó que la antropología debía escribir contra la cultura, pues las ciencias antropológicas tienen su origen y su fundamento en el imperialismo. La antropología fue cómplice de aquél y en la actualidad (este es uno de sus argumentos explícitos) intelectuales como Samuel Huntington han tomado un concepto esencialista y reificado de cultura, creando un *régimen de verdad* que permite justificar las atrocidades que Estados Unidos comete en su política internacional, en nombre del *Choque de Civilizaciones*.

Todo ello resulta absolutamente exacto, *pero*, como sostienen algunos de los *culturólogos* reformistas, ¿ahora que diferentes sectores subalternizados se apropian del concepto de cultura para su beneficio, vamos a decirles que no lo hagan? ¿No estarían las Ciencias Sociales volviéndose cómplices (¡otra vez!) del imperialismo? ¿Y no sucede lo mismo en torno al concepto de interculturalidad? Más allá de que muchas veces sea un término funcional a los sectores dominantes, ello no implica que en las relaciones-políticas-interculturales pueda haber agenciamientos que permitan (en ese momento, o a futuro) poner en cuestión aquellas formas funcionales de interculturalidad.

¿Cómo hacer para no botar al niño con el agua sucia de la bañera? Considero que la respuesta a este debate debe ser siempre y en todo momento empírica y partir desde un *contextualismo radical*. Decir, para el caso que yo indagué, que desde la Provincia del Neuquén (léase Estado Provincial) se plantea y se fomenta una forma de interculturalidad funcional, no significa que en ese mismo contexto de establecimiento de relaciones sociales interculturales, hayan otras formas de interculturalidad que no sean funcionales. Entre ellas, la forma extendida de interculturalidad que practican los/as Sin Techo que no sólo ha influido en la restitución del lote 27 hacia el pueblo mapuce, sino que ha propiciado la educación intercultural de los/as Sin Techo (este aspecto debe destacarse, pues, vale la pena resaltarlo una vez más, quienes necesitamos fundamentalmente de la

interculturalidad somos las personas que no formamos parte de los pueblos indígenas/originarios). Asimismo, este caso ha puesto a la interculturalidad como central en la agenda pública municipal y - en menor medida - en la provincial. Frente a este contexto, ¿qué vamos a hacer los/as sociólogos/as, antropólogos/as y politólogos/as? ¿Ir con nuestro “saber experto” a decirles que todo lo que están haciendo es un engaño de los organismos multilaterales de crédito y que deben abandonar la interculturalidad, pues ello no es más que otra mentira burguesa...?

Aclarada esta cuestión, me interesa ahora hacer referencia a la hipótesis de trabajo que utilicé en esta tesis y reflexionar sobre aspectos ético-político-metodológicos en la práctica de la investigación.

A propósito de la hipótesis que guió esta tesis. Reflexiones para una política metodológica decolonial.

Una de las características de la interculturalidad crítica, es tomar las enseñanzas de las pedagogías ídem, las cuales remarcan que las culturas y las identidades se conforman en contextos que siempre están políticamente marcados, como también estuvo marcada (es hora de confesarme: atravesada de cabo a rabo por cuestiones políticas, desde que formulé los objetivos de esta tesis, hasta que le ponga punto final a la misma) esta investigación, la cual fue iniciada bajo el auspicio de la siguiente *hipótesis general*: *Los/as Sin techo lograron generar una crisis cultural en San Martín de los Andes y ello fue la condición de posibilidad de la actual con-formación del Barrio Intercultural en el Lote 27.* Para que una crisis cultural suceda, es decir, para que se suspenda/modifique el sentido común y el imaginario acerca de quiénes somos, será indispensable que los sectores subalternizados – en este caso los/as Sin Techo y la comunidad mapuce Curruhuinca - de una configuración cultural, rompan con las seguridades ontológicas que implican que dentro de cierta configuración, exista una lógica de interrelación entre las partes (y no otra), alterando el/los sentido/s (común/es) que constituyen y hacen posibles a los campos de posibilidad, poniendo en cuestión sus representaciones, prácticas y fetiches. Ahora que “terminé” el trabajo de campo considero que debe, en parte, reformularse, por los siguientes motivos: 1) mi hipótesis suponía que los sectores subalternizados no sólo se encontraban en exterioridad, sino en oposicionalidad con

respecto al *sentido común* de los dispositivos que los/as subalternizan¹⁴⁰; 2) Si bien internamente los/as Sin Techo alteraron su lógica de interrelación entre el pueblo mapuce y el pueblo pobre, desde el Estado Provincial, se sigue implementando una interculturalidad funcional y el caso del Lote 27 no resultó óbice para afianzar las seguridades ontológicas que (desde el Estado Provincial) movilizan este tipo de interculturalidad, sino que, por el contrario, sirvió para afianzar el discurso funcional que, desde la esfera estatal, ha cambiado al multiculturalismo por la interculturalidad, dejando intacta la condición de subalternidad, no solamente de los/as Sin Techo, sino también del Pueblo Mapuce en general¹⁴¹.

A propósito de esto último, creo que existe una gran confusión dentro de los estudios culturales y subalternos. Una prominente intelectual como Gayatri Chakravorty Spivak (2011) ha decretado la imposibilidad del habla de los sectores subalternos¹⁴², Edward Said le ha respondido que la historia de los movimientos de liberación del siglo XX, demuestran que el subalterno puede hablar (Said, 2010: 40-41) y; desde la antropología y sociología suele esgrimirse que el hecho de que el subalterno¹⁴³ pueda

¹⁴⁰ De ello se deriva, entre otras cosas, que los/as Sin Techo, no siempre cuestionan la mono-culturalidad del Estado.

¹⁴¹ Si el/a lector de este trabajo no me cree, pues lo/a invito a leer el breve discurso que realizó el Gobernador Sapag el 4 de Febrero de 2012 en el marco del aniversario de San Martín de los Andes.

¹⁴² Spivak sostiene que en tanto y en cuanto un subalterno accede a un canal de enunciación, deja de ser subalterno, por ello es que siempre (el/a subalterno/a) tendría una incapacidad ontológica de hablar.

¹⁴³ Quiero destacar que el término subalterno no tiene precisión sociológica alguna y que en el caso de Argentina, las lecturas de Gramsci han sido tan disímiles que uno podría pensar que se está hablando de varios autores distintos. Sostengo que ello se debe a que Gramsci es, para los/as intelectuales argentinos/as, la mejor excusa para legitimarse “parándose sobre hombros de gigantes” y así poder argumentar siempre desde la izquierda. Porque, como se sabe, en Argentina, desde la transición democrática todos los intelectuales son “de izquierda”. En relación a las lecturas de Gramsci en Argentina desde 1983 y su vinculación con los/as intelectuales de izquierda véanse: Quiroga, Hugo (2009): “Crítica y responsabilidad pública. A propósito de los intelectuales”, en Hilb, Claudia (comp.) (2009): El Político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores; Guiñazú, María Clelia y Gutiérrez, María Alicia: (1992) “La ciencia política argentina: de la inestabilidad a la transición”, Revista Doxa, número 6, pp.:52-56, Buenos Aires; Rinesi, Eduardo (2000): “La historia sin red”, en Gonzáles, Horacio (comp.) (2000): Historia crítica de la sociología argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes, Buenos Aires, Ediciones Colihue; Burgos, Raúl (2004) Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores; Lesgart, Cecilia (2003): Usos de la transición a la Democracia. Ensayo, Ciencia y Política en la

hablar no significa que su voz sea escuchada y que esos sectores perderán su condición de subalternidad. A mi entender, las confusiones radican entre concebir a la subalternidad como una relación que produce una condición de silenciamiento y concebirla como personas o colectivos; esta última aproximación es de carácter ontológico. Ambas interpretaciones necesitan de una teoría *sociológica* de la representación y no de una mera distinción lingüística entre los términos *darstellung* y *vertretung*. Si queremos seguir investigando desde los estudios culturales tendremos, necesariamente, que incluir más teoría política-sociológica y menos teoría literaria en sus corpus de investigación (y no tengo ninguna cuestión *de principios* contra la teoría literaria)¹⁴⁴. Ello nos lleva a refinar nuestras metodologías, conceptos y, fundamentalmente, los “usos” que hacemos de nuestros conocimientos como científicos sociales. En este sentido, creo que es importante destacar la propuesta que realiza Rita Laura Segato, a partir de un procedimiento de escucha etnográfica y de realización de una antropología por demanda, que reflexiona y conoce, como respuesta a las preguntas que le son colocadas por quienes en otro tipo de investigaciones serían “objetos” de estudio e indagación (Segato, 2006 y 2011). De esta forma, como investigadores/as, no estaremos colaborando a la realización de un bien pensante reconocimiento redistributivo (Fraser, 1997), sino a una potencial redistribución simbólica. Este punto nos mueve a intentar pensar las voces subalternas como instrumento de agenciamiento (Bidaseca, 2010: 198).

De lo anteriormente mencionado, resulta necesario establecer una política metodológica, que intente romper la monoglosia y distinga entre las voces altas y bajas (Guha, 2002), para así poder rescatar la polifonía de voces, en el marco de una *etnografía dialógica que piense en términos de interculturalidad* (Bidaseca, et al, 2008 y Bidaseca, 2010) y que discierna los actores de las voces, para saber cuándo la voz que se escucha es la de ese actor/actriz y no de otro/a, cuándo se trata de un momento pre-discursivo en

década del '80, Rosario, Homo Sapiens; Reano, Ariana (2010): Los lenguajes políticos de la democracia. El legado de los años ochenta: Alfonsín, Controversia, Unidos y La Ciudad Futura, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales IDES-UNGS y; Puentes, Juan Pablo (2009) *Democracia y socialismo en los intelectuales de izquierda durante el gobierno de Alfonsín. Un estudio de caso: La Ciudad Futura*. Tesis de licenciatura en sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador.

¹⁴⁴ Me llama poderosamente la atención que el libro de Spivak al que hago mención no posea ningún tipo de referencia a teorías sociológicas de la representación y que el centro de su debate esté dado por la confrontación con Deleuze y Foucault y no con, por ejemplo, Pierre Bourdieu o con los clásicos de los *cultural studies*.

el que la voz está totalmente moldeada por la formalidad, cuándo se trata de una voz fagocitada, silenciada o mimetizada y cuándo es la voz propia la que se escucha.

En ese sentido, es importante resaltar que esta antropología por demanda, nos lleva necesariamente a una búsqueda de metodologías decoloniales (Haber, 2011; Gigena, 2012), en donde los abordajes cualitativos de investigación, ocupen un lugar preponderante en nuestras reflexiones, *priorizando las investigaciones interculturales de autoría colectiva que permitan profundizar y afinar nuestro acervo metodológico, desnaturalizando las tendencias que apuntan hacia el trabajo solitario que promociona la idea del/a experto y que tratan de eliminar los disensos para generar consensos*. Una política-metodológica de este tipo explicitaría los disensos, a partir de ciertos consensos y ayudaría a cuestionar la fragmentación que subyace a la noción de polifonía (Briones et al, 2007:269) que lleva muchas veces a cristalizar en bloques discursivos contrastantes las disparidades de trayectorias de los/as distintos/as investigadores/as. También, una política metodológica con estas características, se aproximaría a la idea de construcción de una interculturalidad crítica y, más importante aún: **una política metodológica con estas características no es aceptada actualmente al interior de la academia, pues ello sería aceptar una interculturalidad extendida hacia el interior de nuestras colonizadas casas de altos estudios.**

La realización de unas ciencias sociales por demanda, lleva a preguntarme: ¿por demanda de quién/es? Aquí, la respuesta obvia (y ramplona) sería: por demanda de todos/as aquellos/as que se encuentren en una posición de subalternidad. Ahora bien: por más decolonial que intente ser nuestro enfoque y sin importar cuántos esfuerzos realicemos por dar voz a sectores que han sido (históricamente) obliterados o fetichizados por la academia, ello no implica que nuestra participación/intervención como investigadores/as pueda generar una crisis cultural. A su vez, la célebre máxima sartreana acerca del intelectual como compañero de ruta resulta mucho más compleja cuando se trata de realizar investigación empírica con, por ejemplo: Pueblos Originarios, movimientos sociales, sindicatos, etc. No sólo nuestros esfuerzos por escuchar las *voces bajas* no lograrán, por sí mismos, ninguna generación o suspensión del sentido común y del imaginario acerca de quiénes somos, sino que hace que nos movamos en una zona que se encuentra entre la militancia y la investigación científica. Si bien no creo que sean ámbitos separados (y la historia de los Estudios Culturales lo demuestra), sí creo que se vuelve indispensable, desde el punto de vista ético, hacer explícitos los puntos de partida

político-ideológicos desde los cuales investigamos. Por ello comencé esta tesis explicitando mi apoyo a la Comisión de Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna.

Aclaradas esas cuestiones, en los próximos dos apartados reflexionaré acerca de algunos temas e interrogantes que me han surgido durante el transcurso de esta investigación y que voy a desarrollar en futuras investigaciones.

A propósito de la interculturalidad y las diferencias. Reflexiones para comenzar la tesis doctoral.

La lógica (desigual) de interrelación entre las partes de una configuración cultural, llevó a que me cuestionara acerca de la diferencia. Siguiendo a Stuart Hall (2010), observo que los estudios culturales, han abordado la cuestión de la diferencia desde varias disciplinas. Así, la primera explicación proviene de la lingüística saussureana, tomando al lenguaje como modelo de cómo funciona la cultura. Aquí la diferencia importa porque es esencial para el significado y sin ella el significado no podría existir. Negro se opone a blanco, grande a chico, etc. Es decir que el significado, según Saussure, es relacional y depende de la diferencia entre opuestos¹⁴⁵. Estas oposiciones binarias tienen el valor de aprehender la diversidad del mundo dentro de sus extremos, pero termina siendo una forma reduccionista de establecer un significado. Por ejemplo: la dicotomía negro/blanco, no deja establecer escalas de grises. A su vez, las oposiciones binarias no son, generalmente, neutrales, dado que suele haber un polo dominante, que incluye al otro dentro de su campo de operaciones. Por ejemplo, no podríamos comprender la distinción binaria entre masculino/femenino, sin antes indagar acerca de las posiciones desiguales y los efectos de poder que el patriarcado ha establecido en tal dicotomía. Es decir que siempre hay una relación de poder entre los polos opuestos de un binarismo. En este caso, diferencia implica desigualdad.

Una segunda explicación acerca de la diferencia, es indicada por Stuart Hall (2010), como dialógica. También proveniente de las teorías del lenguaje, su argumento central es que “necesitamos la diferencia porque sólo podemos construir significado a

¹⁴⁵ Para Saussure, los signos pueden establecer dos tipos de relaciones: sintagmáticas (hay sucesión y linealidad entre ellos) y paradigmáticas. Los sintagmas son relaciones sintácticas o morfológicas. Las relaciones paradigmáticas o asociativas, a las que hacemos mención nosotros/as, son las que hace el hablante entre signos.

través del diálogo con el Otro” (Hall, 2010: 420). Bajtín y Volóshinov estudiaron cómo se sostiene el significado en el diálogo de más de un interlocutor. El significado no pertenece a ningún interlocutor, sino que se origina en el diálogo. Por lo tanto, hay una lucha por el significado¹⁴⁶, es decir que el Otro es central y esencial para el significado. Aquí tenemos la siguiente limitación: el significado no puede fijarse y ningún grupo podrá controlar jamás totalmente el significado, porque siempre se encuentra en negociación.

Una tercera explicación proviene de la antropología: “la cultura depende de dar significado a las cosas asignándolas a diferentes posiciones dentro de un sistema de clasificación. La marcación de la diferencia es la base del orden simbólico que llamamos cultura” (Hall, 2010:421). Las fronteras simbólicas son centrales en toda cultura y la diferencia conduce a cerrar rangos y a estigmatizar y expulsar cualquier cosa que esa cultura defina como anormal. En este sentido, en antropología, toda teoría de la cultura es una teoría de fronteras (Grimson, 2010: 128). Aquí la diferencia pasa a ser amenazante de un orden cultural.

Un cuarto tipo de explicación sobre la diferencia es de índole psicoanalítico¹⁴⁷. Lo que importa aquí es el papel de la diferencia en nuestra vida psíquica. “El Otro es fundamental a la constitución del sí mismo, a nosotros como sujetos y a la identidad sexual” (Hall, 2010:422). La subjetividad sólo puede surgir a través de las relaciones simbólicas e inconscientes que se forjan con otro significativo y que le dan sentido al sí mismo.

Ahora bien: las diferencias son marcadas, significadas, a través de los estereotipos. “Estereotipar quiere decir: reducir a unos pocos rasgos esenciales y fijos en la naturaleza” (Hall, 2010:429). El estereotipo construye y excluye otredades, está atravesado por el poder, las fantasías y el fetichismo. Reduce a las personas a unas características simples y contables, esenciales, que son naturalizadas (y presentadas como naturales) en su representación. Reduce, esencializa, naturaliza y fija la diferencia. La estereotipación,

¹⁴⁶ “La palabra es el fenómeno ideológico por excelencia. Toda la realidad de la palabra se disuelve por completo en su función de ser signo. En la palabra no hay nada que sea indiferente a tal función y que no fuese generado por ella. La palabra es el medio más puro y genuino de la comunicación social” (Volóshinov, 2009: 33).

¹⁴⁷ Considero centrales, en las explicaciones sobre las diferencias y las otredades, a los procesos de subjetivación psíquica de las personas. No obstante, como no sé nada de ello, no indagaré al respecto.

despliega una estrategia de “hendimiento” dividiendo lo anormal y lo aceptable de lo inaceptable. Excluye y expulsa todo lo que es diferente, practicando la “cerradura” (Hall, 2010:430) y la exclusión, fijando límites simbólicos y excluyendo todo lo que no pertenece.

Durante mi investigación, el estereotipo en relación al pueblo Mapuce ha sido frecuente, fundamentalmente en personas vinculadas a la política (en el sentido restringido del término, fundamentalmente concejales y funcionarios del poder ejecutivo local) y a los sectores vinculados al turismo:

“el Mapuce no es argentino, son chilenos, porque el indio argentino casi no quedó acá en esta zona. Son argentinos porque han ido naciendo, pero en realidad vienen, los mapu, de Chile. El indio argentino es el indio araucano de esta zona”, (Julio de 2012, ex concejal de San Martín de los Andes quien, según él: “tenía trato frecuente con los mapu”).

De esta forma, vemos cómo la estereotipación ocurre donde existen desigualdades de poder. Este último es dirigido contra el grupo subordinado o excluido. Este poder se caracteriza por ser etnocéntrico y estos estereotipos forman un juego foucaultiano de saber/poder, clasificando a las personas según una norma y construyendo al excluido como otro, tal y como se observa en la siguiente declaración:

“Pongamos por ejemplo un indio quechua, del norte, son más estudiosos y laboriosos, también se mezclaron más con los blancos. El Mapuce es más retobado en su manera de proceder” (Julio de 2012, ex concejal de San Martín de los Andes quien, según él: “tenía trato frecuente con los mapu”).

Aquí debo destacar que cuando un grupo tiene el liderazgo de muchos campos de actividad al mismo tiempo, y su ascendencia demanda un consentimiento que parece natural e inevitable y sus resistencias se realizan en los términos en los que el poder así lo produce, entonces nos encontramos bajo una hegemonía. En este sentido, es dable destacar que el poder no debe entenderse únicamente en términos de coerción física o explotación económica, sino en términos culturales o simbólicos, incluyendo el poder de representar a alguien o algo de cierta forma dentro de cierto “régimen de representación”. Teniendo en cuenta el ejercicio de poder simbólico a través de las prácticas representacionales (Hall, 2010:431) la estereotipación se vuelve un elemento central en el ejercicio de la violencia simbólica.

En referencia a esta temática, si bien no fue objetivo de mi tesis, quiero hacer mención al siguiente aspecto, pues se relaciona también, con las posibilidades de establecer relaciones sociales interculturales: a principio de Marzo de 2012 fui a la casa

de un agente turístico, quien confecciona una conocida guía que se consigue en toda la Patagonia, en la que se ofrecen distintos senderos para caminar, lagos y ríos en los que se puede pescar y/o acampar, comunidades Mapuces y pueblos/ciudades para visitar, etc. Cuando comencé a contarle lo que yo estaba investigando, me dijo que me podía ayudar, porque él era aficionado a la historia y comenzó a hablarme sobre la población Mapuce en el “lado argentino de la cordillera” y de los desplazamientos territoriales de las etnias mapuche y tehuelche. Luego, leyendo la guía turística de la cual él es dueño y director, encontré una lectura y defensa explícita del etno-historiador Rodolfo Casamiquela¹⁴⁸.

Posteriormente, cuando conversaba sobre mi tema de investigación con distintos funcionarios públicos y hasta con algunos amigos de la infancia, salía siempre el comentario –mucho más simplificado que el argumento de Casamiquela¹⁴⁹, hay que reconocerlo - acerca de que “ellos” serían invasores, por lo tanto, sus reclamos se sustentan en una dudosa y endeble legitimidad. Luego, buscando material en la biblioteca central de la ciudad, encontré dos libros de la historia de San Martín de los Andes: uno que fuera realizado a los 50 años de la fundación del pueblo¹⁵⁰ y otro a los 100 años¹⁵¹, impulsados desde el municipio de la ciudad¹⁵². En ambos se encontraba la misma “gran narrativa”, en relación al pueblo Mapuce, si bien en ellos no encontré referencias explícitas a Casamiquela. Posteriormente, encontré otro libro que cuenta la historia de San Martín de los Andes, que fue realizado en el marco del centenario del “pueblo” y

¹⁴⁸ Analizando las respuestas a la pregunta *¿los mapuches serían chilenos?* La guía verde da esta tercera respuesta: “c) La más sofisticada – como la del prestigioso y apreciado Prof. Casamiquela – se funda en una visión antropológico-migratoria en la que se observan los desplazamientos territoriales de las etnias que poblaban el extremo sur del continente. Para este estudio del mundo Tehuelche, si lo estamos interpretando correctamente, esta etnia nómada y cazadora habría sido reducida o sometida por una invasión mapuche trasandina más agresiva y organizada” (Guía Verde, 2012: 182).

¹⁴⁹ Para un detallado análisis de la historiografía de Casamiquela, véase: Nahuelquir, Fabiana (2007) *Rodolfo Casamiquela y la historiografía étnica de la Patagonia: del indígena sin historia a la historia indígena*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Chubut.

¹⁵⁰ De Amador Fernan Felix (1998) *San Martín de los Andes. Reseña histórica publicada por la comisión de homenaje al cumplirse el cincuentenario de su fundación*, segunda edición, San Martín de los Andes: Imprenta Didot. Primera edición (1948), Buenos Aires: Talleres gráficos Denbigh.

¹⁵¹ Comisión del Centenario y Fundación San Martín de los Andes (1999), *1898 – San Martín de los Andes – 1998. El libro de los 100 años*. San Martín de los Andes: Talleres Gráficos de Austral Visión.

¹⁵² En referencia a los dos libros mencionados con anterioridad, es necesario aclarar que mientras el primero exalta y justifica la “conquista del desierto”, el segundo no lo hace.

reeditado en numerosas ocasiones por la editorial de la Universidad F.A.S.T.A. la cual sustenta los mismos lugares comunes acerca de la fundación de San Martín de los Andes¹⁵³. Sin bien, lo repito nuevamente, no fue objetivo de esta tesis realizar un estudio sobre los imaginarios sociales acerca de la población mapuce que habita y habitó esta zona, me interesa resaltar que las anécdotas nombradas anteriormente forman parte, siguiendo a Stuart Hall, de un régimen de representación y estereotipación y también, y al mismo tiempo, de una cierta configuración de la hegemonía actual en la ciudad que tiene en la figura del *pionero*, como he mencionado en el primer capítulo, la narrativa histórica, en tanto *invención de la tradición* - la cual debo resaltar que forma parte de una *tradición selectiva* (Williams, 2009) -, según la cual San Martín de los Andes fue fundada por migrantes que crearon una “aldea de montaña”¹⁵⁴.

A su vez, debemos tener en cuenta que estas interpretaciones y tradiciones selectivas e inventadas acerca de los/as mapuces, con-viven (de múltiples, diversas y variadas formas) con procesos de *etnogénesis* que, en el caso de identidades indígenas, Beckett (1988) y Briones (1998) denominan como formaciones de aboriginalidad, haciendo referencia al proceso de (re)producción y transformación de identidades y sentidos de alteridad aborígenas como un tipo particular de etnicidad en la que sus miembros se constituyen como integrantes de una comunidad pre-existente a los Estados nacionales o coloniales. Por lo tanto el tipo de demandas que formulan estos grupos suelen impugnar la territorialidad y la legitimidad del Estado Nación y sus modelos de representación cultural-identitaria (Escolar, 2007). En este sentido, la aboriginalidad es cambiante y se transforma de acuerdo a los cambios de las comunidades imaginadas (Anderson, 2011), por lo tanto puede tener distinto alcance, incluyendo tanto sentidos de pertenencia pan-indígenas como sentidos de pertenencia particularizados (Briones, 1998).

Retomando las reflexiones sobre las diferencias, debemos recordar que las mismas también son fetichizadas. Por fetichismo entenderé el efecto de una práctica de

¹⁵³ Fosbery, Aníbal (2004) *San Martín de los Andes. Historia de su Fundación*, Buenos Aires: Ediciones Universidad FASTA.

¹⁵⁴ “la invención de la tradición” designa, según Hobsbawm y Ranger (1983) los filtros y falsificaciones de la tradición que se producen en los pueblos por distintos actores, fundamentalmente estudiosos o eruditos locales en función de diversas razones de orden político, económico o cultural (o una combinación de todas ellas). Para un estudio de la invención de la tradición en San Martín de los Andes, en relación a su conformación como “Aldea de Montaña”, ver Balazote y Radovich, 2009b:33-40.

representación que sustituye una parte por el todo de una cosa. Involucra la sustitución de un objeto, por una fuerza prohibida y peligrosa. El concepto en cuestión, tiene varias acepciones según la disciplina o el autor que lo aborden y tomaré aquí todas esas acepciones: la antropológica, que refiere a la forma en que el espíritu de un dios puede ser desplazado hacia un objeto que entonces se carga con el poder espiritual de eso por lo que es un sustituto¹⁵⁵; la noción marxiana del *fetichismo de la mercancía*, en el que el trabajo del trabajador ha sido desplazado y desaparece en las cosas¹⁵⁶; la explicación psicoanalítica, en la que refiere al sustituto del falo ausente¹⁵⁷. El sustituto de ese falo se erotiza y se inviste de una energía sexual que no puede encontrar expresión en el objeto al cual está realmente dirigido; el fetichismo en la representación, como dijimos, toma todas estas acepciones e incluye también el desplazamiento. Si el falo no puede representarse, porque es tabú, todo lo que se asocia a él se transfiere a otra parte del cuerpo u otro objeto que lo sustituye (Hall, 20120: 437).

A partir de lo mencionado recién, me pregunto para investigaciones futuras, cómo operan, en San Martín de los Andes, las diferenciaciones en torno al pueblo mapuce. Partiendo de la hipótesis de que las relaciones sociales en aquella ciudad, se efectúan bajo un *régimen de representación* que tiene en las identidades no mapuces significantes culturales de posicionamientos jerárquicos en relación a las identidades mapuces, me interesa indagar cuáles son las *estereotipaciones* y *fetichismos* que recaen sobre estos habitantes indígenas.

¹⁵⁵ Este autor se acuerda de cuando era chico (y cristiano) y los sacerdotes le proveían el “cuerpo de Cristo”. La ostia, en este caso, actuaba como fetiche en el que dios se transformaba en ese pedacito de pan.

¹⁵⁶ “(..)la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de las cosas, que se derivan de la naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En este los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil” (Marx, 2006:89).

¹⁵⁷ Como cuando el deseo sexual es desplazado a otra parte del cuerpo.

Esos interrogantes, me llevarán también a indagar –en el marco de mi tesis doctoral en curso- en profundidad acerca de las identidades en San Martín de los Andes y sus (re)configuraciones en el marco de relaciones sociales interculturales.

Juan Pablo Puentes. Tesis de maestría escrita entre Enero de 2012 en el Barrio Chapelco, San Martín de los Andes, provincia del Neuquén, y Julio de 2013 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila (1991) “Writing against culture”, in *Recapturing anthropology: Working in the present*. Editado por Richard, G. Fox, pp. 37- 62. Santa Fe: School of American Research Press.

Abu-Lughod, Lila (1993) *Writing women's worlds: Bedouin stories*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.

Abu-Lughod, Lila (1999) “Comment”, en Bruman, Christoph (1999), “Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded”, en *Current Anthropology*, Volumen 40, Suplemento de Febrero, pp. 13-16.

Ameghino, Nadia (2011a) “El proyecto del Barrio Intercultural en San Martín delos Andes: Algunas aproximaciones teóricas”, en *Debates Latinoamericanos*, año 9, volumen 3/2011 (noviembre), N°18.

Ameghino, Nadia (2011b) “Vivienda digna e interculturalidad: dos caras de una misma experiencia”, en Revista Trazos, datos de número de publicación no disponible, Diciembre 2011.

Ameigiras, Aldo Rubén, “El abordaje etnográfico en la investigación social”, en Vasilachis de Gialdino, Irene (2006) *Estrategias de investigación cualitativa*, Buenos Aires, Gedisa. Pp.107-151.

Anderson, Benedict (2011) *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Eduardo. L. Suárez.

Balazote, Alejandro y Radovich, Juan Carlos (2009a). "El pueblo mapuche contra la discriminación y el etnocidio", en Ghioldi, Gerardo (ed.) *Historia de las familias Paichil Antriao y Quintriqueo de la Costa Norte del lago Nahuel Huapi . Villa La Angostura: Archivos del Sur. pp. 35-51.*

Balazote, Alejandro y Radovich, Juan Carlos (2009b), “Una interculturalidad conflictiva en territorio mapuche”, en: Tamagno, Liliana (Coordinadora), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Pp. 25-43

Beckett, Jeremmy (1988) *Past and Present. The construction of Aboriginality*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

Benjamin, Walter (2010) *Ensayos Escogidos*, Buenos Aires, El Cuenco del Plata. Traducción H.A. Murena

Benjamin, Walter (2009) *Estética y política*, Buenos Aires, Las Cuarenta. Traducción: T.J.Bartoletti y Julián Fava.

Bidaseca Karina y Vazquez Laba Vanesa (Comps.) (2011) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires: Godot.

Bidaseca, Karina (2010) *Perturbando el texto colonial. Los Estudios Poscoloniales en América latina*, Buenos Aires., Ed. SB.

Bidaseca, Karina (2005) *Colonos insurgentes. Discursos heréticos y acción colectiva por el derecho a la tierra. Argentina. 1900-2000*. Tesis del Doctorado en Ciencias Sociales, de la Universidad de Buenos Aires.

Bidaseca, Karina (2002) *Nómades sin tierra. De hombres y mujeres poblando León Rougés en tiempos de y migraciones*. Tesis de maestría de Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Blanco Cortina, David (2012) “Los límites del multiculturalismo. Más allá del culturalismo liberal, en: *Revista electrónica de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia*, número 10, año 4, mayo-agosto.

Bourdieu, Pierre (2008) *Capital cultural, escuela y espacio social*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre (2003) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Editora Nacional Madrid.

Briones, Claudia y Díaz, Raúl (1997) *La nacionalización/provincialización del “desierto”. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén*. Ponencia presentada en el V Congreso de Antropología Social, La Plata, Argentina, Julio-Agosto de 1997.

Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman (2007) “Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur”, en Grimson, Alejandro: *Cultura y neoliberalismo*, Buenos Aires: Clacso. Pp.265-299.

Briones, Claudia (2008a) *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Briones, Claudia (2008b) “Diversidad Cultural e Interculturalidad: ¿de qué estamos hablando?”, en: García Vázquez Cristina (compiladora) *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI*, Buenos Aires: Prometeo. Pp.35-58.

Briones, Claudia, ed. (2005) *Cartografías Argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de identidad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Briones, Claudia (1998), *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Burawoy, M. (1998) “The extended case method”, en *Sociological Theory*, 16 (1), pp.4-33

Burgess, Ernest. (1923) “The study of the delinquent as a person”, en: *American Journal of Sociology*, 28 (6), 657-680.

Bruman, Christoph (1999), “Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded”, en *Current Anthropology*, Volumen 40, Suplemento de Febrero, pp. 1-13.

Caggiano, Sergio (2006) *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación y procesos identitarios*, Buenos Aires: Prometeo.

Carrasco, Morita y Briones, Claudia (1996) *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IWGIA-Copenhague. Serie de documentos en español, N° 18.

Carpinetti, Bruno (2006), *Derechos indígenas en el Parque Nacional Lanín...de la expulsión al comanejo*, Buenos Aires: Administración de Parques Nacionales.

Chakrabarty, Dipesh (1999) “Historias de las minorías, pasados subalternos”, en *Revista Historia y grafía*, año 6, N° 12.

Claps, Leonardo y Kuasñosky, Silvia (2011) *Producto 2. Diagnóstico socioeconómico, educativo y cultural*. Informe presentado a la Dirección Nacional de Pre-Inversión de la Nación, mimeo.

Coordinadora Mapuche de Neuquén –COM-, Centro de Educación Mapuche Norgylamtuleayñ, *Educación para un Neuquén Intercultural*, Neuquén, Octubre del 2000.

Coordinadora Mapuche de Neuquén –COM-, *Interculturalidad y pueblo mapuche: un marco político conceptual para nuestro estudio*. Documento base del proyecto: “Self-

Sustaining Community Development in Comparative Perspective”, CLASPO-Universidad de Texas, Neuquén, 10 de Febrero de 2003.

Comaroff, John y Comaroff Jean (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview.

Da Matta Roberto (1974) "El oficio del etnólogo o como tener "Anthropological Blues", en Comunicações do PPGAS Nº 1 Río de Janeiro, Museu Nacional Universidad federal do Río de Janeiro.

Díaz Raúl y Rodríguez de Anca Alejandra (2012) *Activismo intercultural: Una mirada descolonizadora, crítica e interseccional*, mimeo.

Díaz, Raúl (2008) “Interculturalidad, pedagogía y exhibición: aproximación al trabajo de la representación y el orden visual de la Patagonia Argentina” Ponencia presentada en el IX Congreso Argentino de Antropología Social, Posadas.

Díaz, Raúl (2001) *Trabajo docente y diferencia cultural: lecturas antropológicas para una identidad desafiada*. Quito: Editorial Abya Yala, Madrid: Miño y Dávila.

Díaz Raúl, Rodríguez de Anca Alejandra, Alves Ana, Bellini Leticia y Carrasco Cecilia, *La Interculturalidad en debate. Apropiaciones teóricas y políticas para una educación desafiante*. Documento base del proyecto de investigación: “Igualdad y diferencia en educación intercultural”, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue, Cipolletti, 5 de Marzo de 2003.

Díaz, Raúl (2002) *Estrategias de ocupación y control del territorio del pueblo originario Mapuche: el caso del Parque Nacional Lanin desde una perspectiva histórica*, documento base para el Proyecto “Self-Sustaining Community Development in Comparative Perspective” -CLASPO- Universidad de Texas Subred Indígena – Neuquén. COM – CEPINT. Disponible en <http://www.era-mx.org/biblio/politica/Diaz20002.pdf> consultado el 1^o de Octubre de 2012.

Escobar, Arturo (2005) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. En Lander Edgardo (Compilador) *La colonialidad del saber:*

eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: CLACSO Pp. 113-143.

Escolar, Diego (2007) *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

Foucault, Michel (2007) *La arqueología del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI. Original en francés (1969). Traducción: Aurelio Garzón del Camino.

Fontan, Joseph (2002) “Prólogo”. En: Guha, Ranahit (2002), *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* Barcelona, Crítica.

Forni, Floreal. (1992) “Estrategias de recolección y estrategias de análisis de la investigación social”, en F. Forni, M. Gallart e I. Vasilachis de Gialdino, *Métodos cualitativos II. La práctica de la investigación*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Forni, Floreal.; Freytes, Ada. y Quaranta, Germán. (2003) “Frédéric Le Play: un precursor de las metodologías cualitativas en Ciencias Sociales”, Documento de Trabajo N° 7, Buenos Aires, IDICSO, Universidad del Salvador.

Forni, Floreal; Freytes Frey, Ada; y Quaranta, Germán (2008), “Frédric Le Play: un precursor de las metodologías cualitativas en ciencias sociales”, en Miríada. Investigación en Ciencias Sociales año 1, n°1: 59-103.

Forni, Pablo (2010), reseña de “*The extended case method: Four Countries, four decades, four great transformation, and one theoretical tradition*”, en Miríada. Investigación en Ciencias Sociales año 3, n°6:175-176.

Freire, Paulo (1980) *Conscientização. Teoria e prática da libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*, São Paulo: Editora Moraes.

García Canclini, Nestor (2004), *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona: Gedisa.

García Linera Álvaro (2008) *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: Prometeo.

Garraigós Monerris, J I (2003) *Frédéric Le Play. Bibliografía intelectual, metodología e investigaciones sociológicas*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Geertz, Clifford (2003) *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.

Gordillo, Gastón (2010) *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires, Prometeo.

Grimson, Alejandro y Semán, Pablo. “Presentación: la cuestión cultura”, en *Etnografías contemporáneas*. Año 1, N° 1. pp. 11-22. Buenos Aires: UNSAM, 2005. Disponible en http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/c_cie/pdf/Presentacion.pdf

Grimson, Alejandro (2000) *Interculturalidad y comunicación*, Buenos Aires: Norma.

Grimson, Alejandro (2011) *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Grüner, Eduardo (2002) *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires: Paidós.

Guha, Ranahit (2010) *The small voice of history* New Delhi, Permanent Black.

Guha, Ranahit (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica.

Grosfoguel, Ramón (2007) “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Castro-Gómez Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Hall, Suart (2010) *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (editores). Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar – Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Envió Editores.

Hannerz, Ulf (1999) “Comment” en Bruman, Christoph (1999), “Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded”, en *Current Anthropology*, Volumen 40, Suplemento de Febrero, pp. 18-19.

Hamel, J; Dufour, S. y Fortin, D. (1993) *Case Study Methods*, California, Sage Publications. .

Impemba Marcelo y Mariagliano Graciela (2005) “La incorporación de las comunidades mapuche al desarrollo turístico de San Martín de los Andes: Hacia el camino de la no-integración”. En: *III jornadas de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires, 3, 4 y 5 de Agosto de 2005. Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Kropff, Laura (2005) *Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas*, Buenos Aires, CLACSO. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/uploads/FTPtest/clacso/gt/uploads/20101026125925/6Kropff.pdf>

Kuasñosky, Silvia, “modulo 1”. En: Claps, Leonardo y Kuasñosky, Silvia (2011) *Producto 2. Diagnóstico socioeconómico, educativo y cultural*. Informe presentado a la Dirección Nacional de Pre-Inversión de la Nación, mimeo.

Lander, Edgardo (2006), “La ciencia neoliberal”, en Ceceña Ana Esther, *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, CLACSO: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Pp. 45-94.

Lander, Edgardo (2000), “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En Lander Edgardo (Compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO Pp.11-40

Lapassade, G (1991) *L'Ethno-Sociologie*, París:Méridiens Klincksieck. Traducción para la cátedra Seminario de Investigación II. Dr. Floreal Forni. Carrera de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador.

Lazzari, Axel (2009) “El indio fantasma: ¿reconocer qué?, ¿reconocer cómo?”, ponencia presentada en la *VIII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM)* Buenos Aires, Argentina. 2009. GT 48: Bordes de ontología y racionalidad: lo emergente y lo extraordinario en la cultura, la naturaleza y la política.

Lazzari, Axel (2007) “Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa”. En revista *Quinto Sol*, N°11, Pp. 91-122. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa.

Long, Norman (1999). *The multiple optic of interface analysis*, UNESCO Background Paper on Interface Analysis, October.

Long, Norman (1997) “Agency and Constraint, Perceptions and Practices. A Theoretical Position”, en Haan y Long (eds.) *Images and realities of Rural Life: Wageningen Perspectives on Rural Transformations*, Van Gorcum, Assen, Pp 1-20.

Long, Norman (1992) “From Paradigm Lost to Paradigm Regained”: The case for an Actor- Oriented Sociology of Development, en N, Long y A Long (eds.) *Battelfields of knowledge: The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*, Routledge, London, Pp. 16-43.

Löwy Michael (2008) “El punto de vista de los vencidos en la historia de América Latina. Reflexiones a partir de Walter Benjamin”, en Vedda, Miguel (2008) (comp.) *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires, Herramienta. Pp.81-89

Löwy Michael (2003) Walter Benjamin. Aviso de Incendio. Buenos Aires, 2003.

Luch, Andrea (2002) “Un largo proceso de exclusión. La política oficial y el destino final de los indígenas ranquelinos en La Pampa: Colonia Emilio Mitre. En revista *Quinto Sol*, N°6, Pp.43-68. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa.

Lugones, María (2008), “Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial”, en *Género y descolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones del signo.

Lugones, María (2007), *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*, en *Hypatia*, vol.22, n1, winter. Pp. 186-209.

Martín, Facundo Nahuel (2010) *Theodor Adorno y Walter Benjamin: construcción y negación de la filosofía de la historia*, ponencia presentada en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria, recordando a Walter Benjamin. Justicia, historia y verdad. Escrituras de Memoria. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires, 2010.

Marx, Karl (2006) *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Buenos Aires: Siglo XXI. Original en alemán. Traducción Pedro Scaron.

Maingueneau, Dominique. “Problemas d`ethos”, en *Pratiques* N° 113/114, junio de 2002, pp. 55-67. Traducción de la cátedra de semiología de la maestría en sociología de la cultura y análisis cultural del IDAES/UNSAM .

Maingueneau, Dominique. “Situación de enunciación o situación de comunicación”, en *Revista Discurso.org*, Año 2, N° 5, 2003.

Maldonado-Torres, Nelson “La descolonización y el giro des-colonial”, en *Tabula Rasa*, Núm. 9, julio-diciembre, 2008, pp. 61-72 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=39600905>.

Maldonado-Torres, Nelson (2007) “Sobre la colonialidad del Ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro–Gómez, Santiago y Grofoguel, Miguel (comp.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Iesco–Pensar–Siglo del Hombre Editores. Pp. 127–167.

Millán, Moira (2011) “MUJER MAPUCHE: “Explotación colonial sobre el territorio corporal”, en *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Bidaseca Karina y Vázquez Laba Vanesa (comps.), Buenos Aires, Ediciones Godot. Pp.127-135

Nahuelquir, Fabiana (2007) *Rodolfo Casamiquela y la historiografía étnica de la Patagonia: del indígena sin historia a la historia indígena*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Chubut.

Neiman, G. y Quaranta, G. (2006) “Los estudios de caso en la investigación sociológica”, en Vasilachis de Gialdino, Irene (2006) *Estrategias de investigación cualitativa*, Buenos Aires, Gedisa. Pp. 213-235.

Palermo, Zulma (2011), “Perspectiva intercultural y opción decolonial”, en *Pacarina. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*. Salta, Marzo de 2011 – N°1 Pp.11-26.

Parque Nacional Lanín (2010) *Plan de Gestión*. 3 tomos. Disponible en <http://plandemanejolanin.blogspot.com.ar/p/vision-del-parque-nacional-lanin.html>

Park, Robert (1930) “Murder and the case study method”. *The American Journal of Sociology*, 36 (3), 447-454.

Pescader, Carlos (2012) “Interculturalidad crítica: dimensiones, alcances y obstáculos de un proyecto decolonial/contrahegemónico”, en Díaz, Martín y Pescader, Carlos (compiladores) *Descolonizar el presente: Ensayos críticos desde el Sur*, General Roca: Publifadecs.

Pittaluga, Roberto (2010) *En torno a los sentidos de “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”*, ponencia presentada en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria, recordando a Walter Benjamin. Justicia, historia y verdad. Escrituras de Memoria. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires, 2010.

Programa Araucaria (2001) “Proyecto integral LIWENMAPU, Parque Nacional Lanín” –Ministerio de Asuntos Exteriores – AECI (Agencia Española de Cooperación Internacional).

Puentes, Juan Pablo (2009) *Democracia y socialismo en los intelectuales de izquierda durante el gobierno de Alfonsín. Un estudio de caso: La Ciudad Futura*. Tesis de licenciatura en sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador.

Quijano Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander Edgardo (Compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO Pp. 201-246.

Restrepo, Eduardo (2012) *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Raventós, Alicia Pérez y Biondo, Celia (2003) *Una nueva relación en el Parque Nacional Lanín: El Comité de Gestión del Co-manejo con ‘determinación’ Mapuche*. Informe de investigación. Proyecto comparado sobre políticas públicas Neuquén Subred-Indígena, CLASPO.

Reynoso, Mónica (2011) *Colectiva feminista La Revuelta. Una bio-genealogía*. Buenos Aires: Herramienta.

Rodríguez de Anca, Alejandra; Carrasco, Cecilia; Hulipan, Gilberto y Treuquil Aníbal (2003) *Movilización de actores en torno a la educación intercultural en la comunidad*

Kurvwuika de San Martín de los Andes, Informe de Investigación del Proyecto comparado sobre políticas públicas Neuquén Subred-Indígena, CLASPO.

Sandoval, Chela (2000). *Methodology of the Opressed*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Sahlins, Marshall (1994) “Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the context of modern world history”, in *Assessing cultural anthropology*. Editado por Robert Borogfsky, pp. 77-94. New York: McGraw-Hill.

Santos, Boaventura De Sousa (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social [Encuentros en Buenos Aires]*, Buenos Aires: CLACSO.

Santos, Boaventura de Souza y Villegas, Mauricio (2001) *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Colombia: Ediciones Uniandes.

Segato, Rita, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en Bidaseca Karina y Vazquez Laba Vanesa (comps.) (2011) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires: Godot.

Segato, Rita, “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura del mestizaje”, en revista *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, año 2, número 3, primer semestre de 2010. Pp. 11-44. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/CyE/CyE3/CyE3.pdf>

Scandizzo, Hernan, “Un country a la manera de los sin techo”, en revista *Crisis*, número 6, Agosto-Septiembre de 2011, pp.10-13, disponible en: <http://www.revistacrisis.com.ar/Un-country-a-la-manera-de-los-sin.html>

Schavelzon, Salvador (2012) *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente*, La Paz: CLACSO. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/coediciones/20130214112018/Elnacimiento-delEstadoPlurinacional.pdf>

Spivak, Gayatri Chakravorty (2011) *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires: El cuenco de plata. Traducción del inglés: José Amícola.

Szulc, Andrea (2008) "Pici zomo y pici wenxu (alumnas y alumnos): definiciones de género en disputa en torno a niñas y niños mapuce del Neuquén", en Hirsch Silvia, *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos.

Todorov, Tzvetan (2011) *Nosotros y los Otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Thomas, W.I. y Znaniecki, F. (1918). *The Polish Peasant in Europe and America*: Chicago: University Press.

Tubino, Fidel (2005a). "La interculturalidad crítica como proyecto ético-político",

En: *Encuentro continental de educadores agustinos*. Lima, 24-28 de enero de

2005. Disponible en: <http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>.

Tubino, Fidel (2005b) "La praxis de la interculturalidad en los Estados Nacionales Latinoamericanos", en: *Cuadernos Interculturales*, julio-diciembre, año/vol. 3, número 005. Pp. 83-96, Universidad de Valparaíso, Viña del Mar, Chile.

Valko, Marcelo (2010) *Pedagogía de la desmemoria. Crónicas y estrategias del genocidio invisible*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.

Valverde, Sebastian (2006) *Las condiciones de existencia y las prácticas de reproducción de la población mapuche en las regiones turísticas de las provincias de Neuquén y Río Negro*. Tesis Doctoral en Antropología Social. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.

Valverde, Sebastián (2010) "Seríamos el espejo de lo que es Villa Pehuenia": Análisis comparativo-regional de los conflictos territoriales del pueblo mapuche en áreas turísticas de la provincia de Neuquén, en *Runa* vol.31 no.1 Ciudad Autónoma de Buenos Aires ene. / jun. 2010.

Valverde, Sebastian y Stecher Gabriel (2011) "Políticas estatales en relación al acceso al territorio del pueblo mapuche en el corredor de los lagos de norpatagonia: análisis histórico, comparativo y regional". En Valverde, Maragliano, Impemba y Trentini (coords.) *Procesos históricos, transformaciones sociales y construcciones de fronteras. Aproximaciones a las relaciones interétnicas. Estudios sobre Norpatagonia, Argentina y*

Labrador, Canadá. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Vasilachis de Gialdino, Irene (2000) “Del sujeto cognocente al sujeto conocido: una propuesta epistemológica y metodológica para el estudio de los pobres y la pobreza”, en *Pobres, pobreza y exclusión social*. Buenos Aires: Ceil-CONICET.

Walsh, Catherine (2010). “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, en Viaña, Jorge; Tapia, Luis y Walsh, Catherine, *Construyendo interculturalidad crítica*, La Paz, Instituto Internacional de Integración, Convenio Andrés Bello, pp. 75-96.

Walsh, Catherine (2008). “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, en: *Tabula Rasa*, No. 9, julio-diciembre, Bogotá, pp.131-152.

Walsh, Catherine (2006) “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en Walsh Catherine, Mignolo Walter y Linera Álvaro García, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires: Ediciones Del Signo.

Walsh, Catherine (2004): “Interculturality and the Coloniality of Power. An Other Thinking and Positioning from the Colonial Difference”, en Grosfoguel y Saldívar, *Coloniality of Power, Transnationality and Bother Thinking*, Duke University Press.

Williams, Raymond (2009) *Marxismo y literatura*, Buenos Aires: Las Cuarenta. Traducción del inglés: Guillermo David.

Yin, R (1984): “Case Study Research. Design and Methods”, Thousand Oaks, California, Sage Publications.

Zaffaroni, Adriana y Guymás, Alvaro (2011) *Aportes para la construcción de una política intercultural en educación superior*, en revista ISEES n° 9, julio - diciembre 2011, 99-114.

Referencias:

Diarios:

- Rio Negro
- La Mañana de Neuquén
- Diario La Voz de los Andes (Disponible únicamente en versión digital:
www.lavozdelosandes.com)
- Diario San Martín a diario (Disponible únicamente en versión digital:
www.sanmartinadiario.com)

- Diario Lacar digital (Disponible únicamente en versión digital: www.lacardigital.com)
- Periódico Azkintuwe (Disponible únicamente en versión digital: <http://www.azkintuwe.org/>)
- Diario Minuto Neuquén (Disponible únicamente en versión digital: <http://www.minutoneuquen.com/>)

Otros recursos:

- Blog de la Revista *La Grieta* de San Martín de los Andes. Disponible en <http://lagrietacultural.wordpress.com/>
- Observatorio de los Derechos de los Pueblos Indígenas y Campesinos. <http://www.soc.unicen.edu.ar/observatorio/index.php>
- <http://Argentina.indymedia.org/>
- Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena Argentina. Disponible en <http://www.originarios.org.ar/>.
- Archivos de los programas de radio “construyendo sueños” emitido por FM Pocahullo 91.1
- Filmaciones del Lote 27 realizadas por Silvia Kuasñosky en el marco de los festejos realizados por el pueblo mapuce y los/as Sin Techo luego de la restitución territorial por parte del Congreso de la Nación.

Anexo 1:

Ley 26.725, con anexos. Incluyen planos y actas de acuerdos previos a la sanción de la ley nacional.



*El Senado y Cámara de Diputados
de la Nación Argentina reunidos en Congreso, etc.
sancionan con fuerza de
Ley:*

Artículo 1º - Autorízase al Poder Ejecutivo nacional a transferir sin cargo a la Agrupación Mapuche Curruhuinca, personería jurídica otorgada por decreto N° 3.505 de fecha 1º de Octubre de 1986 del Poder Ejecutivo de la provincia del Neuquén, el dominio en propiedad comunitaria de la porción pública correspondiente al inmueble Lote Veintisiete (27), Colonia Pastoril Maipú, Departamento Lácar, jurisdicción de la Reserva Nacional Lanín, según planos efectuados por la Intendencia del Parque Nacional Lanín, que como Anexo IV y V forman parte de la presente ley; con excepción de lo previsto en los artículos 4º y 5º. La superficie total afectada a la presente cesión será delimitada en función de los resultados que arroje la mensura, que deberá ser elaborada e inscripta en un plazo no mayor a un (1) año a partir de la promulgación de la presente ley por la Agrupación Curruhuinca, bajo la fiscalización y posterior aprobación de la Administración de Parques Nacionales.

Art. 2º - Es la finalidad de la presente cesión de tierras nacionales, el reconocimiento del territorio a las comunidades de pueblos originarios que lo ocupan tradicionalmente, y también establecer y desarrollar dentro de una porción de aproximadamente unas 77 hectáreas del inmueble cedido, un conglomerado habitacional intercultural, medioambientalmente sustentable, cuya identificación y descripción de límites y parcelas se detallan en los Anexos IV y V, con destino a ser ocupado por familias miembros de "Vecinos





H. Cámara de Diputados de la Nación

34-S-10
21.

26725

sin Techo y Por Una Vivienda Digna, Asociación Civil”, con personería jurídica otorgada por decreto resolución N° 252 de fecha 29 de Mayo de 2008 del Poder Ejecutivo de la provincia del Neuquén. Ello, como consecuencia de los acuerdos que se detallan en el Acta del día 3 de octubre de 2008 suscripta entre la Municipalidad de San Martín de los Andes, la Administración de Parques Nacionales, la Comunidad Mapuche Curruhuinca, la Asociación Vecinos Sin Techo y Por Una Vivienda Digna y la Confederación Mapuche Neuquina. Y en el Acta acuerdo del día 20 de Marzo de 2009 firmado entre la Comunidad Mapuche Curruhuinca y “Vecinos sin Techo y Por Una Vivienda Digna Asociación Civil”, que como Anexos II y III forman parte de esta norma.

Art. 3° - El establecimiento del conglomerado habitacional en el inmueble de propiedad comunitaria cedido no importa menoscabo o gravamen a la propiedad comunitaria del mismo, sino la cesión de uso perpetua del predio con destino a núcleo habitacional dentro de los límites perimetrales establecidos en los Anexos IV y V, que forman parte de la presente ley, a cada uno de los beneficiarios miembros de “Vecinos sin Techo y Por Una Vivienda Digna, Asociación Civil” a condición de mantener ese destino, por lo que no podrán subdividirse los inmuebles más allá de las parcelas definidas en dicho Anexo y ninguna persona podrá invocar derechos posesorios o de dominio distintos a los de la propiedad comunitaria Curruhuinca. Los derechos emergentes de la cesión otorgada a los beneficiarios son exclusivos, están fuera del comercio y únicamente serán transmisibles a título universal, de lo contrario revertirán a la Comunidad Curruhuinca con todas sus mejoras, sin derecho a su cobro.

Art. 4° - Autorízase al Poder Ejecutivo nacional a transferir sin cargo a la Municipalidad de San Martín de los Andes el dominio y la jurisdicción de





H. Cámara de Diputados de la Nación

34-S-10
3/.

los predios que a continuación se detallan, según Acta y Planos, que como Anexo IV y V forman parte de la presente ley:

- a) Una porción de aproximadamente 31 hectáreas del Lote 27, con destino al uso deportivo, recreativo, cultural, educacional, sanitario e infraestructuras municipales;
- b) Una fracción de aproximadamente 13,5 hectáreas del Lote 27, con restricción de uso a la categoría de Bosque Protector menos una (1) hectárea que se transfiere en los términos del artículo 1° de la ley al dominio comunitario de la Comunidad Mapuche Curruhuinca para la construcción de un albergue estudiantil comunitario con un área recreativa.

La superficie total afectada a la presente cesión será delimitada en función de los resultados que arroje la mensura, que deberá ser elaborada e inscripta en un plazo no mayor a UN (1) año a partir de la promulgación de la presente ley por la Municipalidad de San Martín de los Andes, bajo la fiscalización y posterior aprobación de la Administración de Parques Nacionales.

Art. 5° - La Nación se reserva la jurisdicción de la Administración de Parques Nacionales sobre la superficie transferida en propiedad comunitaria en el Sector Oeste del Lote 27 y el uso de la Seccional "Bandurrias" del Parque Nacional Lanín. La Nación cede la jurisdicción al Municipio de San Martín de los Andes de las 76,728 hectáreas afectadas al proyecto descrito en el artículo segundo, y las 19,972 hectáreas bajo el dominio privado del Ejército Argentino, cesión que deberá ser aceptada mediante acto administrativo municipal.

Art. 6° - Con excepción de la jurisdicción cedida al Municipio de San Martín de Los Andes, las modalidades para el uso del espacio y el





H. Cámara de Diputados de la Nación

34-S-10
41.

26725

aprovechamiento de los recursos naturales, como asimismo la autorización para el desarrollo de toda actividad dentro del área que se transfiere, se sujetarán a lo dispuesto por la Ley 22.351, a las normas emanadas de la autoridad de aplicación de la misma y a las evaluaciones técnicas que en cada caso efectúe la Administración de Parques Nacionales.

Art. 7º - La Nación transfiere al dominio público provincial, por plano de mensura, la ruta provincial N° 48 y la jurisdicción será compartida entre la Administración de Parques Nacionales y la provincia del Neuquén, según Acta y Planos que conforman el Anexo IV y V de la presente ley. La mensura se realizará en concordancia con la mensura estipulada en el artículo 1º de la presente, quedando constituidos derechos de servidumbre a favor de sus actuales beneficiarios de uso, los que se extinguirán en el momento en que cese la utilidad que prestan actualmente.

Art 8º - La Agrupación Mapuche Curruhuinca garantizará el derecho de tránsito en las actuales rutas y/o caminos vecinales que como consecuencia de la presente ingresen en la propiedad comunitaria cedida, quedando constituidas de pleno derecho las servidumbres de tránsito a favor de sus actuales beneficiarios a partir de la entrada en vigencia de la presente ley. De igual modo se garantizará el proyecto y la construcción del enlace desde la ruta provincial N° 48 a la ruta provincial N° 62 que unirá San Martín de los Andes con Lago Lolog, cuyo trazado será consensuado entre las autoridades viales, la Municipalidad de San Martín de los Andes, la Administración de Parques Nacionales, la Agrupación Mapuche Curruhuinca, los "Vecinos Sin Techo y Por Una Vivienda Digna", Asociación Civil, y la Confederación Mapuche Neuquina. El que será afectado al dominio público provincial por plano de mensura con posterioridad a la finalización de la obra.





26725

H. Cámara de Diputados de la Nación

34-S-10
51.

Art. 9° - Una vez efectuada la mensura definitiva, el Poder Ejecutivo nacional a través de la autoridad de aplicación correspondiente y la Comunidad Mapuche Curruhuinca acordarán la forma de delimitar aquellos sectores que carezcan de límites geográficos naturales.

Art. 10.- La escritura traslativa de dominio será otorgada por el representante legal de la Administración de Parques Nacionales ante la Escribanía General de Gobierno y de conformidad a lo previsto en el artículo 8° de la Ley 23.302, sin cargo alguno para las cesionarias, una vez que sean aprobadas las mensuras indicadas en los artículos 1° y 4°, quedando ésta sujeta a todas las restricciones y obligaciones que establece respecto del inmueble cedido, el Capítulo IV de la Ley 23.302.

Art. 11.- La presente cesión se realiza en el marco de lo establecido en el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional y de conformidad con las disposiciones de la Ley Nacional 23.302, su decreto reglamentario 155/89, de la Ley Nacional 22.351 y de las resoluciones de la Administración de Parques Nacionales referidas al comanejo de ésta con las comunidades indígenas.

Art. 12.- Los gastos que demande la presente, estarán a cargo de la Administración de Parques Nacionales.

Art. 13.- El Poder Ejecutivo nacional, una vez registrada la mensura, procederá a realizar los trámites necesarios para el otorgamiento de las respectivas escrituras traslativas de dominio.

Art 14.- Integran la presente ley los siguientes Anexos:





H. Cámara de Diputados de la Nación

34-S-10
61.

ANEXO I: PLANO REALIZADO POR LA INTENDENCIA DEL PARQUE NACIONAL LANÍN DE LA PORCIÓN DEL LOTE 27 QUE SE CEDE Y DE LA PORCIÓN PARA EL EMPLAZAMIENTO DEL BARRIO INTERCULTURAL.

ANEXO II: ACTA ACUERDO DEL DÍA 3 DE OCTUBRE DE 2008.

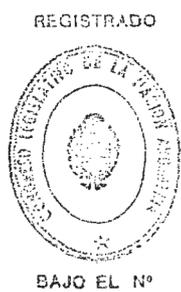
ANEXO III: ACTA ACUERDO DEL DÍA 20 DE MARZO DE 2009.

ANEXO IV Y V: ACTA ACUERDO Y PLANOS DEL DÍA 10 DE FEBRERO DE 2010.

En caso de discrepancia o discordancia entre los Anexos tendrán validez los posteriores en el tiempo.

Art. 15.- Comuníquese al Poder Ejecutivo nacional.

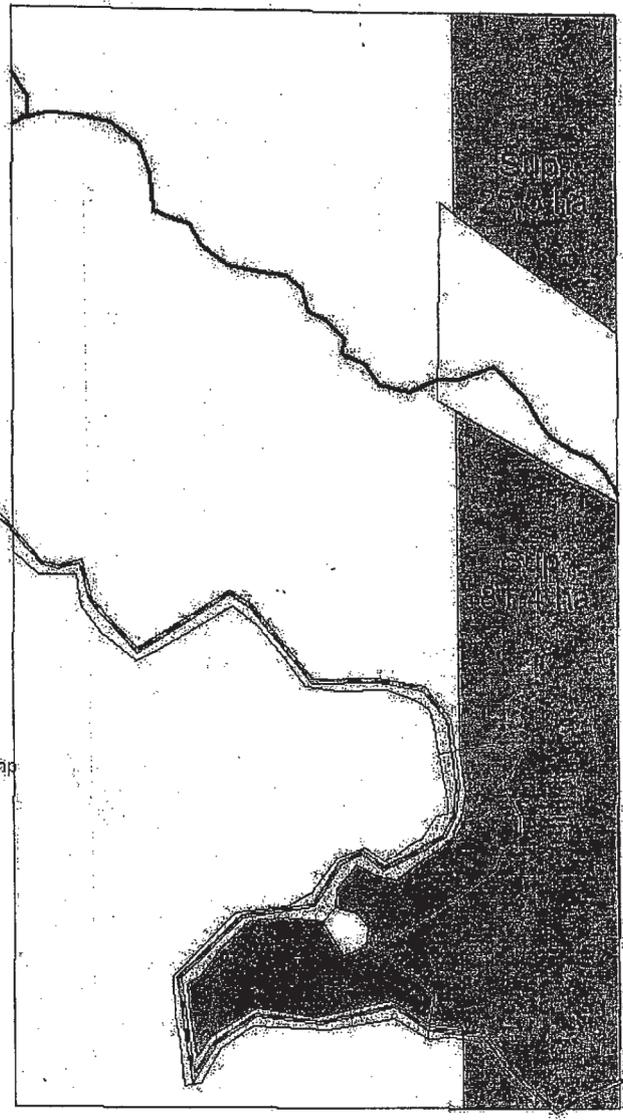
DADA EN LA SALA DE SESIONES DEL CONGRESO ARGENTINO, EN BUENOS AIRES, EL DÍA TREINTA DE NOVIEMBRE DEL AÑO DOS MIL ONCE.



26775

18 26725

ANEXO I:
Proyecto de Transferencia del Lote 27 a la Agrupación Mapuce Curruhuinca
y Establecimiento de un Barrio Intercultural
en la Propiedad Comunitaria




 Clipruta48.shp
 Clipculrari.shp
 Catastro_dpr2.shp
 100_ha.shp



GONZA SALVADOR VELLER
 INTENDENTE
 PARQUE NACIONAL LINTAS


 NANCY PARRILL
 SENADORA DE LA NACION
 POR NEUQUEN







267 25



Acta Acuerdo para la elaboración y concreción de restitución de tierras de la comunidad Curruhuinca y del Proyecto Barrio Intercultural "Lote 27"

En la ciudad de San Martín de los Andes, a los 3 días del mes de Octubre del año 2.008, se reúnen en la Intendencia del Parque Nacional Lanín, por la Municipalidad de San Martín de los Andes la Sra. Luz Sapag, Intendenta Municipal; por la Intendencia del Parque Nacional Lanín Sr. Salvador Vellido, Intendente del Parque Nacional Lanín; por la Comunidad Mapuche Curruhuinca Sr. Ariel Epulef Logko de la Comunidad Mapuche Curruhuinca; por la Comisión de Vecinos Sin Techo y Por Una Vivienda Digna Sr. Juan Bustamante; por la Confederación Mapuche Neuquina en el marco de la política de Comanejo entre el PN Lanín y la CMN, Sr. Fidel Colipán, y acuerdan lo siguiente:

PRIMERO : Las partes, con el objetivo y la voluntad de seguir construyendo y aportando para la concreción del "Proyecto Barrio Intercultural medioambientalmente sustentable lote 27"; manifiestan que este proyecto responde a la búsqueda de una solución, que atienda en parte, el grave problema habitacional que padece la localidad de San Martín de los Andes, la cual se manifiesta en la sanción por parte del Concejo Deliberante de la ciudad, de la "Emergencia Habitacional" y que evidencia a través del registro único de demanda habitacional del Municipio un total de 2.500 familias sin acceder al Derecho a una Vivienda Digna.

SEGUNDO: Que visto el trabajo elaborado, cada una de las partes ratifican los documentos firmados y que han dado marco y cuerpo al proyecto y que son:

1) *Nota del 8 de Junio de 2.004, elevada por la Comisión de Vecinos Sin Techo y Por Una Vivienda Digna, al Comité de Gestión y Co-manejo del Parque Nacional Lanín, en donde se inicia la idea del Barrio Intercultural Lote 27.*

2) *Nota del 17 de Junio de 2.004, elevada por la Comisión de Vecinos Sin Techo y por Una Vivienda Digna, al Concejo Deliberante solicitando la Declaración de Interés Municipal de la propuesta del Barrio Intercultural Lote 27.*

3) *Declaración del 25 de Junio de 2.004, en donde el Concejo Deliberante, declara de interés municipal la concreción del Barrio modelo, medioambientalmente sustentable, en los lotes 27 y 28. Nro 025/2.004*

m

[Handwritten signatures]

[Signature]
Epulef Ariel
Logko
Lot Curruhuinca

MANCO PARRILLI
SENADORA DE LA NACION
POR NEUQUEN



[Handwritten signatures]

26725

20



4) *Acta acuerdo firmada el 20 de Julio de 2.004 entre el Lof Mapuche Curruhuinca y la Comisión de Vecinos Sin Techo y Por Una Vivienda Digna.*

5) *Acta firmada el 5 de Noviembre del 2.004 por la Comisión de Vecinos Sin Techo y Por Una Vivienda Digna y el Presidente del Instituto Provincial de Vivienda y Urbanismo de la Provincia de Neuquén, Contador José Manuel Oser, comprometiendo al gobierno Provincial a gestionar 300 viviendas para el Barrio Intercultural medioambientalmente sustentable Lote 27.*

20

6) *Nota del 25 de Enero de 2.005, enviada por la Comisión de Vecinos Sin Techo y Por Una Vivienda Digna, invitando al Intendente Municipal a la presentación pública, del Sub proyecto viviendas Interculturales y medioambientalmente sustentables.*

7) *Acta Acuerdo del 31 de Enero de 2.005 entre la Municipalidad de San Martín de los Andes, Parque Nacional Lanín, Comité de Gestión y Co-manejo, Lof Mapuche Curruhuinca, Comisión de Vecinos Sin Techo y Por Una Vivienda Digna y la Confederación Mapuche Neuquina.*

8) *Convenio firmado el 4 de Febrero entre la Secretaria de Obras Públicas del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios, Municipalidad de San Martín de los Andes, Concejo Deliberante de San Martín de los Andes, Parque Nacional Lanín, Lof Mapuche Curruhuinca, Comité de Gestión y Co-manejo, Confederación Mapuche Neuquina y la Comisión de Vecinos Sin Techo y Por Una Vivienda Digna, para la concreción del Sub Proyecto viviendas Interculturales medioambientalmente sustentables Lote 27.*

9) *Convenio marco firmado el 4 de Febrero del 2.005, entre el Municipio de San Martín de los Andes y el Estado Mayor General del Ejército, en presencia del Presidente de la Nación Néstor Kirchner, el Estado Mayor del Ejército representado por el Teniente General Roberto Fernando Bendini y el Intendente Municipal Jorge Carro, con el objeto de que el Ejército Argentino brinde asistencia técnica, para el Plan de Desarrollo Estratégico Sustentable, para el crecimiento ordenado de la ciudad de San Martín de los Andes.*

10) *Nota del 3 de Agosto de 2.005, elevada por el Lof Mapuche Curruhuinca, Comisión de Vecinos Sin Techo y Por Una Vivienda Digna, Municipalidad de San Martín de los Andes y Parque Nacional*

[Handwritten signature]

[Handwritten signatures]

[Handwritten signature]
Eduel Ariel Longko Lof Curruhuinca

NANCY PARRILLI
SENADORA DE LA NACION
POR NEUQUEN



[Handwritten signatures]

Lanín, al Intendente del Parque Nacional Lanín solicitándole al gobierno nacional iniciar las tratativas formales para el estudio de impacto ambiental sobre el área concensuada de 100 hectáreas sobre el lote 27 para construir el Barrio Intercultural medioambientalmente sustentable lote 27.



11) Resolución N° 113 del 14 de Junio de 2.007, del Honorable Directorio de la Administración de Parques Nacionales, declarando de Interés Institucional el Proyecto de desarrollo del lote 27.

21

12) Acta de reunión de fecha 19 de septiembre de 2008 suscripta por la Asociación de Vecinos sin Techo, la Confederación Mapuce Neuquina, el Lof Mapuce Curruhuinca, la Subsecretaría de Vivienda del Municipio de San Martín de los Andes y la Intendencia del Parque Nacional Lanín, ratificando su participación en el proyecto de Barrio intercultural en parte del lote 27.

TERCERO: Acorde a los planteos debatidos en la reunión del 30 de septiembre de 2008, entre la Asociación de Vecinos sin Techo, la Confederación Mapuce Neuquina, el Lof Mapuce Curruhuinca, la Subsecretaría de Vivienda del Municipio de San Martín de los Andes y la Intendencia del Parque Nacional Lanín se aclara que: la Comunidad Mapuce Curruhuinca acepta la participación de la Confederación Mapuce Neuquina en la gestión institucional, acompañando con el asesoramiento jurídico, respetando los acuerdos tomados al inicio del proyecto, en el marco de la política institucional de Comanejo entre el PN Lanín y la CMN. Asimismo ninguna decisión será tomada sin el consentimiento de las autoridades o personas designadas para trabajar en este proyecto.

CUARTO: La no participación de alguna de las partes no invalida la toma de decisiones, las cuales no podrán ser tomadas en contra de los derechos territoriales de la Comunidad Mapuce Curruhuinca.

QUINTO: Todos los presentes ponen de manifiesto la intención política, de avanzar consensuada y decididamente en la concreción del proyecto de Ley, con el propósito de legislar sobre el dominio y jurisdicción correspondiente del lote 27 (actualmente dominio y jurisdicción del Parque Nacional Lanín), con el objetivo de lograr la desafectación del lote, restituyendo el territorio comunitario a la Comunidad Mapuce Curruhuinca y la concreción del "Barrio Modelo-Intercultural Lote 27"; tal cual lo acordado en la documentación que antecede el acta.

Sin mas los presentes firman al pie

Handwritten signatures of the representatives of the various organizations, including the CMN (Comunidad Mapuce Curruhuinca).

MANICI PARRILLI
SENADORA DE LA NACION
POR NEUQUEN



Handwritten signature of the Senator Manici Parrilli.



26775



ACTA ACUERDO ENTRE LA COMUNIDAD MAPUCE CURRUHUINCA Y LA ASOCIACIÓN CIVIL SIN TECHO Y POR UNA VIVIENDA DIGNA, PARA LA CONCRECIÓN DEL CONGLOMERADO HABITACIONAL "BARRIO INTERCULTURAL - LOTE 27"

En el Salón Municipal de la Ciudad de San Martín de los Andes, a los 20 días del mes de Marzo del año 2.009, se reúnen, por una parte, la **COMUNIDAD MAPUCE CURRUHUINCA**, Personería Jurídica N° 3505/86, representada por el Logko Ariel EPULEF, titular del Documento Nacional de Identidad N°: 21.626.867 y el Werken José CATRICURA titular del Documento Nacional de Identidad N°: 21.626.802; y por la otra la Asociación "**VECINOS SIN TECHO Y POR UNA VIVIENDA DIGNA ASOCIACIÓN CIVIL**", Personería Jurídica N° 252/08, representada por el Presidente Juan BUSTAMANTE, titular del Documento Nacional de Identidad N°: 12.292.799 y la Secretaria Elida Gladys MORALES, titular del Documento Nacional de Identidad N°: 18.338.804, con el propósito de suscribir el presente **ACTA ACUERDO**, en el marco político existente entre el Pueblo Mapuce y la Administración de Parques Nacionales, "Proyecto de Ley Restitución Lote 27, en reconocimiento al Pueblo Mapuce y a favor, nombre y titularidad de la Comunidad Mapuce Curruhuinca". Con el fin de establecer por medio del presente la cesión de aproximadamente 100 (Cien) hectáreas del denominado lote para la concreción del "Barrio Intercultural Lote 27", una vez concretada la restitución a la Comunidad Mapuce Curruhuinca.

El presente **ACTA ACUERDO** pasará a formar parte integrante, como anexo III al Proyecto de Ley antes mencionado, estableciéndose los siguientes acuerdos:

1º.- La **ASOCIACIÓN VECINOS SIN TECHO Y POR UNA VIVIENDA DIGNA** reconoce en este acto al **PUEBLO MAPUCE** en nombre de la **COMUNIDAD MAPUCE CURRUHUINCA** como los verdaderos dueños del lote 27; es decir como titulares primarios de Derecho del espacio territorial en cuestión.

2º.- De esta manera la **COMUNIDAD MAPUCE CURRUHUINCA** y **LOS VECINOS SIN TECHO Y POR UNA VIVIENDA DIGNA** le brindan a la ciudad de San Martín de los Andes una solución viable, novedosa, creativa y participativa a la emergencia habitacional, sancionada por el Concejo Deliberante, Declaración N° 36 del 21 de Mayo de 2.004 y reafirmada en la Declaración N° 02 del 28 de Febrero de 2008, seguida por la Ordenanza N° 7839 del 10 de Abril de 2008.

3º.- Como condición indispensable para la inscripción y posterior adjudicación de una población dentro del Conglomerado Habitacional "Barrio Intercultural Lote 27" debe ser contemplado:

a) La aceptación por escrito de que la tierra es de propiedad comunitaria y pertenece a la Comunidad Mapuce Curruhuinca.

Logko Ariel Epulef
Werken José Catricura

Juan Bustamante

Elida Gladys Morales

Graciela Salva

GRACIELA SALVADOR VELLIDO
INTENDENTE
PARQUE NACIONAL LAMIN

MANCI PARRILL
SENADORA DE LA NACION
POR HUIQUÉN



Manci Parrill

26725

23

23



b) La aceptación por escrito de respetar y aceptar las **REGLAS DE CONVIVENCIA**.

A: tal fin la **COMUNIDAD MAPUCE CURRUHUINCA** cede en uso y a perpetuidad aproximadamente 100 hectáreas, en la franja norte-sur ubicada a lo largo de la margen este del lote 27, cuyo mapa se adjunta al proyecto de Ley, a favor de **"VECINOS SIN TECHO Y POR UNA VIVIENDA DIGNA ASOCIACIÓN CIVIL"**, para que se lleve adelante en forma conjunta un conglomerado habitacional modelo, intercultural y medioambientalmente sustentable. Basado en el respeto a la diversidad y en el enriquecimiento mutuo entre el sector mas vulnerable de la sociedad de San Martín de los Andes y el Pueblo Mapuche, comprometiéndose ambas partes a llevar adelante una política intercultural a favor de la conservación de la biodiversidad, como también de tecnologías alternativas en las construcciones y desarrollo del lote 27, afectado al conglomerado habitacional. Respetando así el orden natural del espacio determinado, basándose en el modo de convivencia del Pueblo Mapuce con el Wajimapu.

Sin más, y con la única intención de que el presente acuerdo aporte a la convivencia armónica; al reconocimiento de los Derechos de los Pueblos; a la búsqueda de la verdadera PAZ y con la finalidad de desarrollar relaciones interculturales. Se firman dos ejemplares de un mismo tenor y con el mismo fin. Como garantía para el cumplimiento de lo expresado por las partes suscriben de común acuerdo y como testigos: el Intendente Salvador VELLIDO por la **INTENDENCIA DEL PARQUE NACIONAL LANÍN**; la Intendente Municipal Luz María SAPAG por la **MUNICIPALIDAD DE SAN MARTIN DE LOS ANDES**; y el Werken Fidel COLIPAN por la **CONFEDERACIÓN MAPUCE NEUQUINA**.

Handwritten signatures and names: Colipán, Werken, SAPAG

Handwritten signature

Handwritten signature
Gpique, SALVADOR VELLIDO
INTENDENTE
PARQUE NACIONAL LANIN

Handwritten signature

Certificación de Firmas
Nº 4.007.59
del 20/03/2008

Handwritten signature
LA RAQUEL CELAVE
Escritura Adscripta
REGISTRO Nº 1 - San Martín de los Andes

NANCY PARRILLI
SENADORA DE LA NACION
POR NEUQUEN



Handwritten signature

Handwritten signature



26725

CERTIFICACION DE FIRMAS



24



Nº 00400759

VE
15 Andes

Después del Escribano interviene el nombre y apellidos, el dñista, adscripto o interesado a cargo del Registro, el de Registro y sede del mismo.

Firmas e impresiones digitales (en los casos excepcionales en esas se admiten).

Breve referencia al instrumento que se trata en concordancia con el dato consignado en el libro y de ser posible Nº de expediente.

Conservar nombre, apellido, tipo y Nº de Documento, uno a continuación de otro, separados por comas, guiones, etc.

Indicar si los firmantes actúan por sus propios derechos o "en nombre y representación de..."; acreditar dicha representación.

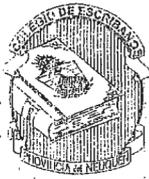
1 Escribana Mariela Raquel CELAVE, Adscripta al Registro Nº Uno de la
 2 Ciudad de San Martín de los Andes.-----
 3 **CERTIFICO:** Que las firmas que anteceden y obran en el **ACTA**
 4 **ACUERDO ENTRE LA COMUNIDAD MAPUCHE CURRUHUINCA Y**
 5 **LA ASOCIACIÓN CIVIL SIN TECHOS Y POR UNA VIVIENDA**
 6 **DIGNA, PARA LA CONCRECIÓN DEL CONGLOMERADO**
 7 **HABITACIONAL "BARRIO INTERCULTURAL - LOTE 27"**, han
 8 sido puestas en mi presencia por Don **Ariel Adolfo EPULEF**,
 9 Documento Nacional de Identidad número 21.626.867; Don **José**
 10 **Segundo Bernardo CATRICURA**, Documento Nacional de
 11 Identidad número 21.626.802; Don **Juan Alfonso BUSTAMANTE**,
 12 Documento Nacional de Identidad número 12.292.799; Doña **Elida**
 13 **Gladys MORALES**, Documento Nacional de Identidad número
 14 18.338.804 y Don **Salvador VELLIDO**, Documento Nacional de
 15 Identidad número 13.031.151, todos vecinos de esta ciudad,
 16 justificando sus identidades con los documentos antes mencionados,
 17 cuyos originales tengo a la vista para este acto, doy fe.- Actuando el
 18 último de los nombrados Salvador VELLIDO por si mientras que Ariel
 19 Adolfo EPULEF y José Segundo Bernardo CATRICURA lo hacen en
 20 nombre y representación de la "**COMUNIDAD MAPUCHE**
 21 **CURRUHUINCA**", personería Jurídica Nº 3505/86; Juan Alfonso
 22 BUSTAMANTE, Elida Gladys MORALES en nombre y representación y
 23 en sus caracteres de presidente y Secretaria de la Asociación
 24
 25

ANAYCI PARRILLI
SECRETARIA DE LA NACION
POR NEUQUEN



[Handwritten signature]

[Handwritten signature]



26



26725

Nº 00400759



"VECINOS SIN TECHO Y POR UNA VIVIENDA DIGNA ASOCIACION CIVIL", personería Jurídica Nº 252/08.- El presente requerimiento ha sido otorgado simultáneamente en Acta Nº 319, Folio 319 del Libro de Requerimientos de Firmas Nº 39, del Registro Nº Uno, de San Martín de los Andes, Departamento Lácar, Provincia del Neuquén, a los veinte días del mes de Marzo del año dos mil nueve.

[Firma manuscrita]
 M. R. C.
 MARIELA RAQUEL CLAVE
 Escribana Adscrita
 REGISTRO Nº 1, San Martín de los Andes

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5
- 6
- 7
- 8
- 9
- 10
- 11
- 12
- 13
- 14
- 15
- 16
- 17
- 18
- 19
- 20
- 21
- 22
- 23
- 24
- 25

Libro. Acta.

Lugar y Fecha.

24 — Firma y Sello previo sacar de puño y letra de las entidades que pudiere contener la Certificación, salvo que se agregue la foja de continuación en que se continuará la notitia "continua"

[Firma]
 MARCI PARRILLI
 SENADORA DE LA NACION
 POR NEUQUEN



[Firma manuscrita]
[Firma manuscrita]



20725



ACTA ACUERDO ENTRE LA INTENDENCIA DEL PARQUE NACIONAL LANÍN, LA MUNICIPALIDAD DE SAN MARTÍN DE LOS ANDES, LA COMUNIDAD MAPUCE CURRUHUINCA, LA CONFEDERACIÓN MAPUCE NEUQUINA Y LA ASOCIACIÓN CIVIL VECINOS SIN TECHO Y POR UNA VIVIENDA DIGNA, PARA EL PROYECTO DE LEY "RESTITUCIÓN TERRITORIAL A LA COMUNIDAD CURRUHUINCA, CONSTRUCCIÓN DE UN BARRIO INTERCULTURAL, AMPLIACIÓN DEL EJIDO MUNICIPAL Y CREACIÓN DE UN ÁREA DE BOSQUE PROTECTOR"

En el Salón Municipal de la Ciudad de San Martín de los Andes, a los 10 días del mes de Febrero del año 2010, se reúnen, por la Intendencia del Parque Nacional Lanín Sr. Salvador Vellido, Intendente del Parque Nacional Lanín; por la Municipalidad de San Martín de los Andes la Sra. Luz Sapag, Intendenta Municipal; por la Comunidad Mapuche Curruhuinca Sr. Ariel Epulef, Logko de la Comunidad Mapuche Curruhuinca; por la Comisión de Vecinos Sin Techo y Por Una Vivienda Digna Sr. Juan Bustamante; por la Confederación Mapuche Neuquina en el marco de la política de Comanejo entre el PN Lanín y la CMN, Sr. Fidel Colipán, para firmar el presente ACTA ACUERDO y su MAPA adjunto, los que pasarán a formar parte integrante, como anexo IV y V respectivamente, del Proyecto de Ley "Restitución territorial a la Comunidad Curruhuinca, construcción de un barrio intercultural, ampliación del Ejido Municipal y creación de un área de bosque protector", estableciéndose los siguientes acuerdos:

1º.- Queda en la Jurisdicción de la APN, Reserva Nacional Lanín el sector Oeste del lote 27 (sector N° 1 del mapa adjunto), pasando a ser dominio de la Comunidad Mapuche Curruhuinca con una superficie aproximada de 237 has. A la que se le agrega al sur del camino al paraje Bandurrias un sector de 7 has (sector N° 2 del mapa adjunto) hasta incluir hacia el este el inicio de una huella vehicular sobre la ruta 48 siguiendo en línea recta hacia el sur, sector con el mismo dominio pero con la restricción de uso a la categoría de Bosque Protector. Quedando sujeta al uso reservado por la APN la Seccional del Parque Nacional Lanín "Bandurrias".

2º.- Pasa a la Jurisdicción Municipal el sector Este del lote 27, la que se divide en 2 dominios diferenciados de la siguiente forma: al sur de la ruta N° 48 a Hua-Hum con un sector de dominio municipal de aproximadamente 13,5 has (sector N° 6 del mapa adjunto) con la restricción de uso a la categoría de Bosque Protector, a la que se le sustraerá una superficie aproximada de 1 ha en dominio de la Comunidad Mapuche Curruhuinca a fin de construir un albergue estudiantil comunitario con un área recreativo (sector N° 7 del mapa adjunto).

El otro sector de la jurisdicción y dominio municipal se ubica al norte de la ruta N° 48 a Hua-Hum, con una superficie aproximada de 31 has (sector N° 5 del mapa adjunto) que incluye la pista de motocross, el polígono de las antenas y adoptando la línea de relieve cruza un cañadon hacia el sureste siguiendo la forma del fondo de valle hasta incluir unos edificios existentes perteneciendo al Ejército Argentino, en el sector ubicado más al este del lote; dicho sector será destinado a los siguientes usos: deportivo, recreativo, educacional, sanitario e infraestructuras municipales.

[Handwritten signature]

[Handwritten signature]

[Handwritten signature]



[Handwritten signature]

27
2677
FOLIO 27
DIRECCION DE MESA DE ENTRADAS

3°.- Pasa a la Jurisdicción Municipal el sector ubicado al norte del anterior (sector N° 3 del mapa adjunto), con dominio a la Comunidad Mapuce Curruhuinca en concesión de uso perpetua a la Asociación de Vecinos sin Techo y por una vivienda digna para la creación del Barrio Intercultural, con una superficie aproximada de 50 has., se trata de un conglomerado habitacional modelo, intercultural y medioambientalmente sustentable, basado en el respeto a la diversidad y en el enriquecimiento mutuo entre el sector mas vulnerable de la sociedad de San Martín de los Andes y el Pueblo Mapuche, comprometiéndose ambas partes a llevar adelante una política intercultural a favor de la conservación de la biodiversidad, como también en el uso de tecnologías alternativas en las construcciones y desarrollo del Barrio Intercultural. Respetando así el orden natural del espacio determinado, basándose en el modo de convivencia del Pueblo Mapuce con el WajMapu.

4°.- Pasa a la Jurisdicción Municipal el sector ubicado al norte del anterior (sector N° 4 del mapa adjunto), con dominio privado del Ejército Argentino, con una superficie de aprox. 20 has.

5°.- Pasa a la Jurisdicción Municipal el sector ubicado al norte del anterior (sector N° 3 del mapa adjunto), con dominio a la Comunidad Mapuce Curruhuinca en concesión de uso perpetua a la Asociación de Vecinos sin Techo y por una vivienda digna para la creación del Barrio intercultural, con una superficie aproximada de 27 has y cuyas características se describen y se suman a las del punto 3°.

6°.- La Ruta Provincial N° 48 se cede al dominio público provincial por plano de mensura y la jurisdicción será compartida (APN – Provincia de Neuquén) de acuerdo al plano que se adjunta.

Se garantizará el proyecto y la construcción del enlace desde la Ruta Prov. 48 a la Ruta Prov. N° 62 que unirá San Martín de los Andes con el Lago Lolog, cuyo trazado será previamente consensuado entre las autoridades viales, la Municipalidad de San Martín de los Andes, la Administración de Parques Nacionales, la Agrupación Mapuche Curruhuinca, "Vecinos Sin Techo y Por Una Vivienda Digna, Asociación Civil", y la Confederación Mapuche Neuquina, conforme al Art. 7° del Anteproyecto de Ley, y luego materializado y afectado al dominio público provincial por plano de mensura con posterioridad a la finalización de la obra cumplimentando todas las normativas ambientales y de trazado geométrico que correspondan.

7°.- Todos estos puntos serán delimitados en función de los resultados que arroje la mensura, que deberá ser elaborada y aprobada en un plazo no mayor a un (1) año a partir de la promulgación de la presente ley.

Sin más, y con la única intención de que el presente acuerdo aporte a la convivencia armónica; al reconocimiento de los Derechos de los Pueblos; a la búsqueda de la verdadera PAZ y con la finalidad de desarrollar relaciones interculturales. Se firman cinco ejemplares de un mismo tenor y a un solo efecto. Como garantía para el cumplimiento de lo expresado por las partes

M. A. I. [Signature]



28

26



suscriben de común acuerdo y como representantes institucionales: el Intendente Salvador VELLIDO por la INTENDENCIA DEL PARQUE NACIONAL LANIN; la Intendente Municipal Luz María SAPAG por la MUNICIPALIDAD DE SAN MARTIN DE LOS ANDES; el Logko Ariel EPULEF por la COMUNIDAD MAPUCE CURRUHUINCA; el Sr. Juan BUSTAMANTE por la ASOCIACIÓN DE VECINOS SIN TECHO Y POR UNA VIVIENDA DIGNA; y el Werken Fidel COLIPAN por la CONFEDERACIÓN MAPUCE NEUQUINA. -

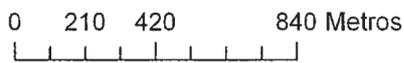
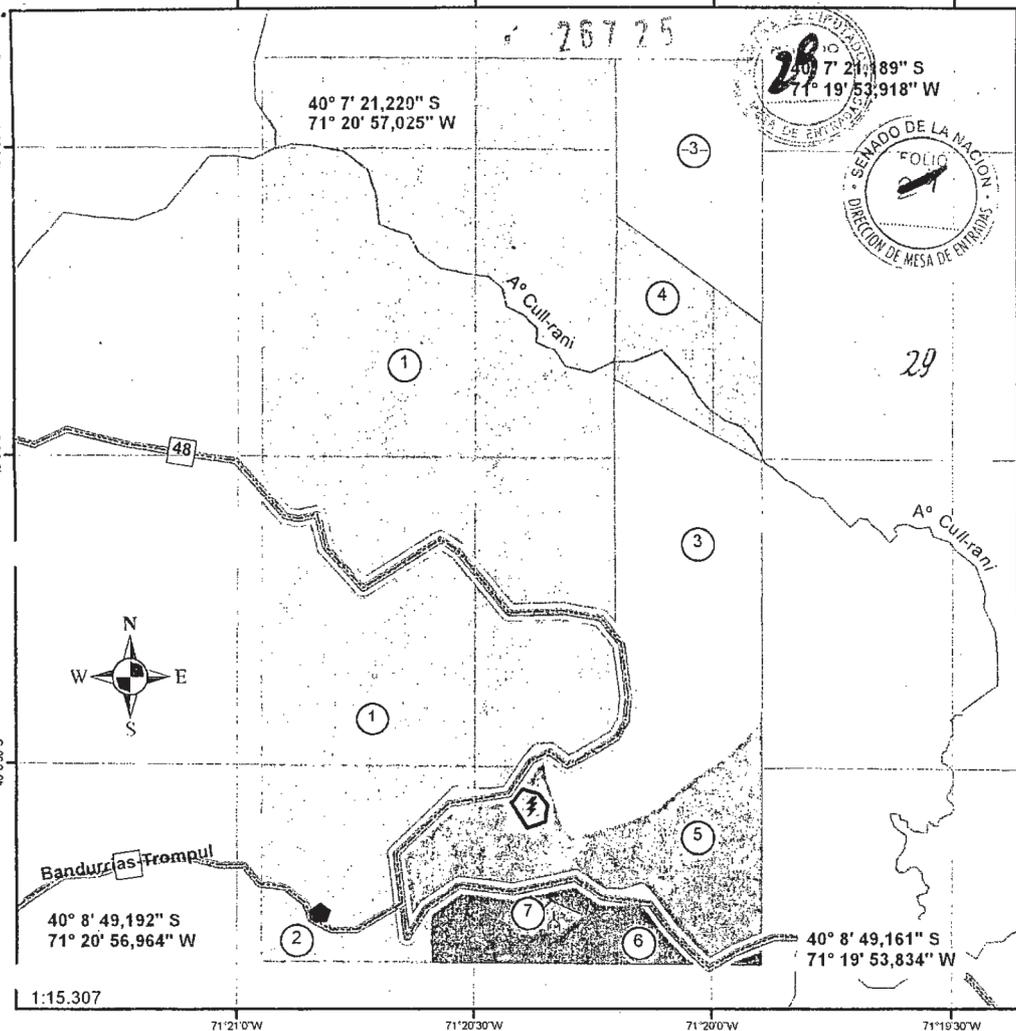
[Signature]
Luz María SAPAG
INTENDENTE MUNICIPAL

[Signature]
Sr. SALVADOR VELLIDO
INTENDENTE
PARQUE NACIONAL LANIN

[Signature]
NANCI PARRILLI
SENADORA DE LA NACION
POR NEUQUEN



[Signature]
[Signature]

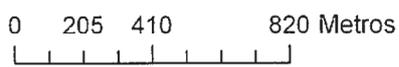
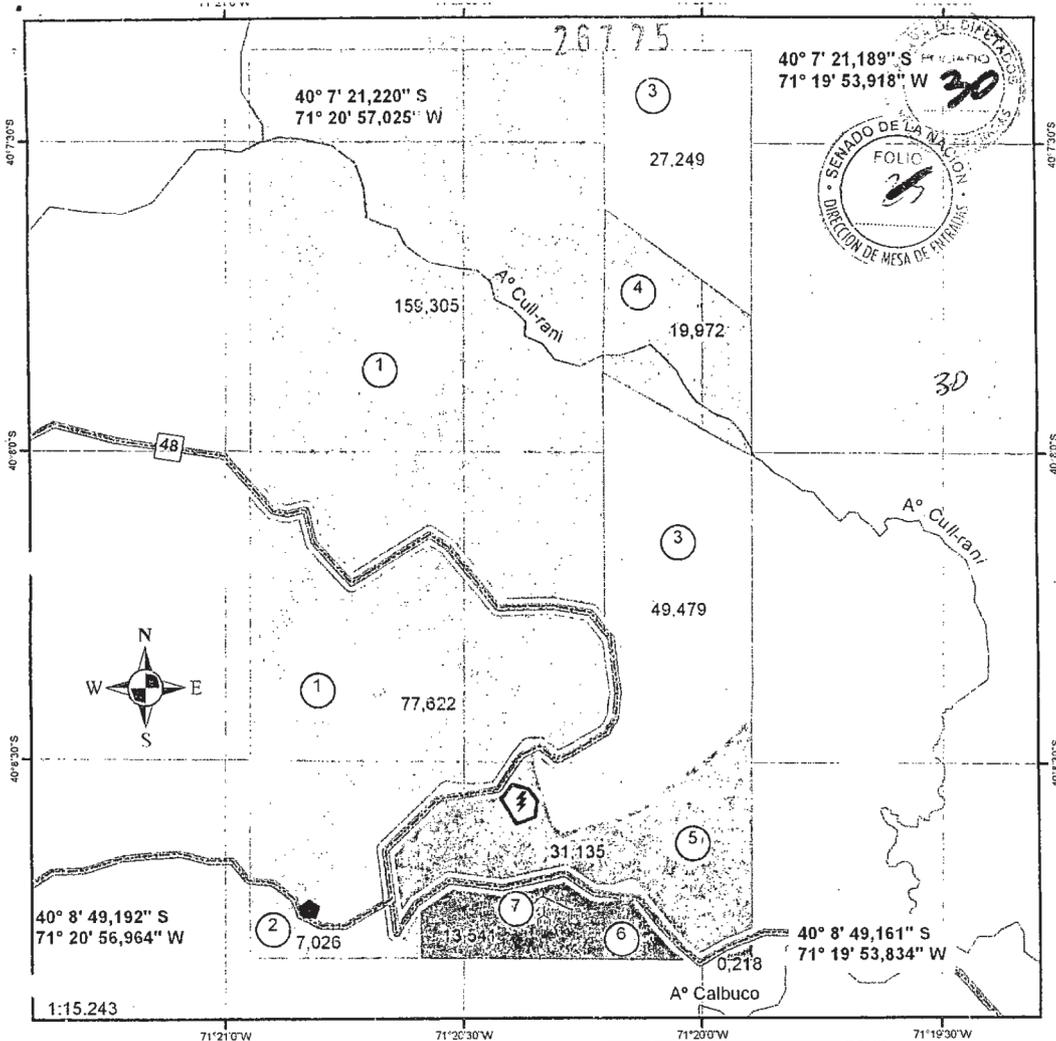


PROYECTO DE LEY LOTE 27
Restitución territorial a
Com. Curruhuınca y creación
de un Barrio Intercultural.

Ariel Longko
Lof Curruhuınca

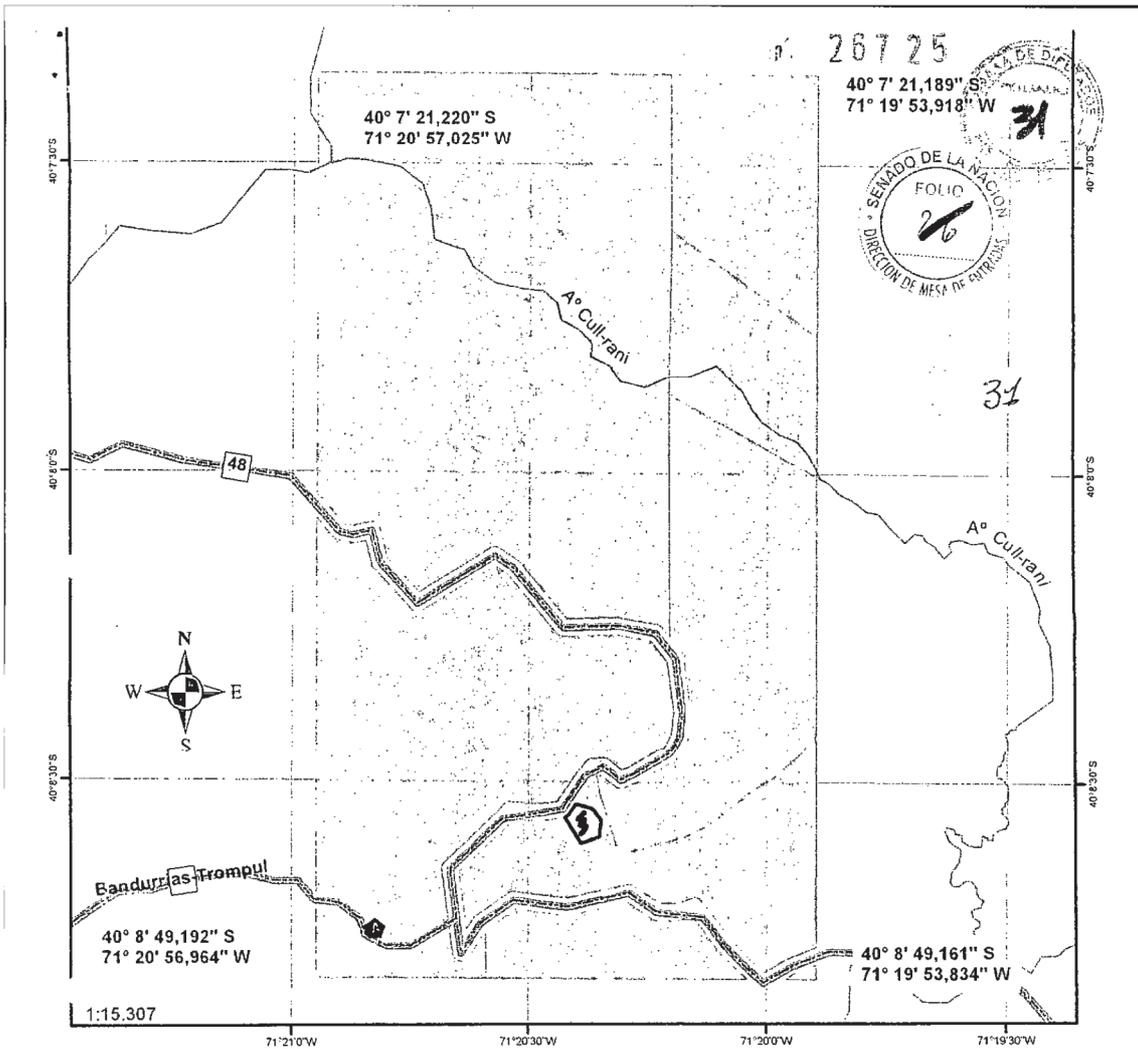
M. P. M.

Referencias	
Usos	
Sector 1	Propiedad Comunitaria Curruhuınca
Sector 2	Bosque protector
Sector 3	Barrio Intercultural
Sector 5	Usos definidos en la ley
Sector 6	Bosque protector
Sector 4	Propiedad Ejercito Argentino
	Seccional PN Lanin
Sector 7	Albergue Estudiantil
	Antenas

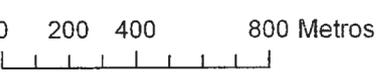


PROYECTO DE LEY LOTE 27
 Restitución territorial a
 Com. Curruhuinca y creación
 de un Barrio Intercultural.

Referencias	
Jurisdicción, Dominio y Usos	
Sector 1	Jur. APN. Dom. Com. Curruhuinca
Sector 2	Jur. APN. Dom. Com. Curruhuinca: bosque protector
Sector 3	Jur. Munic. Dom. Com. Curruhuinca a favor Barrio Intercultural
Sector 5	Jur. y Dom. Munic. para usos definidos en la ley
Sector 6	Jur. y Dom. Munic: bosque protector
Sector 4	Jur. Munic. Dom. Privado Ejercito Argentino
	Jur. APN. Dom. Com. Curruhuinca para uso seccional PN Lanin
	Jur. Munic. Dom. Com. Curruhuinca: Albergue Estudiantil
	Jur. y Dom. Munic. para uso arrenas



26725
 SENADO DE LA NACIÓN
 DIRECCION DE MESA DE ENTRADAS
 FOLIO 26
 31



PROYECTO DE LEY LOTE 27
 Restitución territorial a
 Com. Curruhuinca y creación
 de un Barrio Intercultural.

Referencias

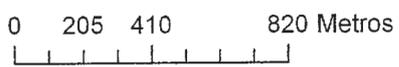
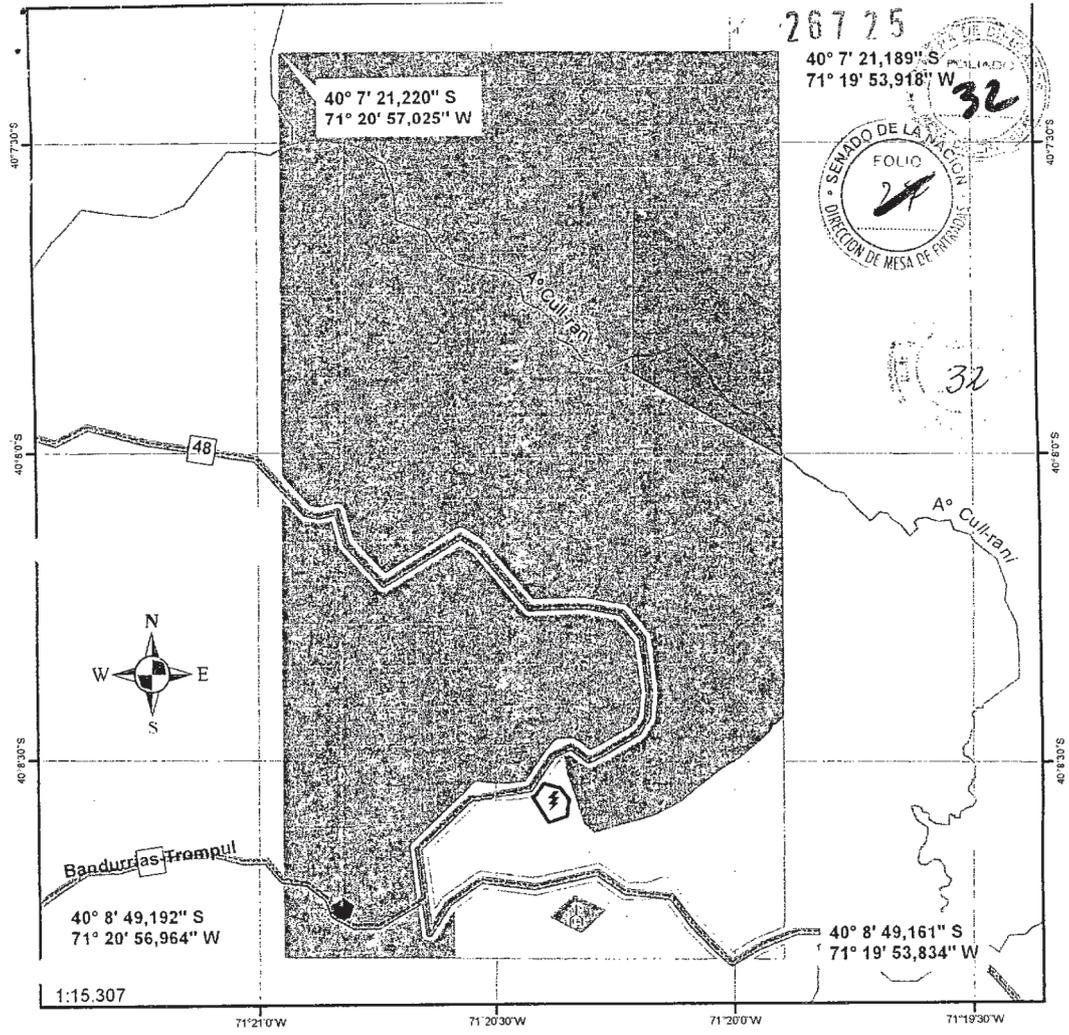
Jurisdicciones

- MUNICIPAL
- APN
- Seccional PN Lanin
- Antenas

[Handwritten signatures]

NANCY BARRILLI

SENADO DE LA NACIÓN
[Handwritten signature]



PROYECTO DE LEY LOTE 27
Restitución territorial a
Com. Curruhuinca y creación
de un Barrio Intercultural.

Referencias	
	Dominios
	Comunidad Curruhuinca
	Ejercito Argentino
	Municipal
	Seccional PN Lanin
	Albergue Estudiantil
	Antenas

(Handwritten signatures)

GOBIERNO DE LA PROVINCIA DE SAN LUIS
SENADO DE LA NACION

Anexo 2:

Modelos de viviendas que se proyectan. **Nota aclaratoria:** El material que se presenta a continuación fue realizado por la *Asociación Civil Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna*, en el marco de los talleres participativos descritos en esta tesis.

Tipología 1: Dos plantas, dúplex, 1 dormitorio



BARRIO INTERCULTURAL

LOTE 27

TIPOLOGIA 2

2 PLANTAS

Duplex 2 dormitorios



Tipología 3: Una planta, 3 dormitorios.

BARRIO INTERCULTURAL

LOTE 27

TIPOLOGIA 3

1 PLANTA

3 dormitorios



Tipología 3 B: Una planta, dos dormitorios.

BARRIO INTERCULTURAL

LOTE 27

TIPOLOGIA 3B

1 PLANTA

2 dormitorios

