

Patrimonio lingüístico y cultural de los Pueblos Originarios de Salta

Manual Digital
Ana Victoria Casimiro Córdoba

ÍNDICE

Casimiro Córdoba, Ana Victoria

Patrimonio lingüístico y cultural de los Pueblos Originarios de Salta : manual digital / Ana Victoria Casimiro Córdoba ; editado por Nahuel Grimaux ; María de los Ángeles Rocha Louzán ; prólogo de Yamila Irupe Nuñez ; Alejandra Portugal. - 1a ed. - Salta : Ana Victoria Casimiro Córdoba, 2019, 120 pp. 21x29.7cm
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-86-0604-0

1. Patrimonio Cultural de la Provincia de Salta. 2. Lenguas Aborígenes Argentinas. 3. Pueblos Originarios. I. Grimaux, Nahuel, ed. II. Rocha Louzán, María de los Ángeles, ed. III. Nuñez, Yamila Irupe, prolog. IV. Portugal, Alejandra, prolog. V. Título.
CDD 498

Armado de Tapa
Liliana N. Fernández

Diseño y diagramación
Liliana N. Fernández

Auspicio
Fondo Ciudadano de Desarrollo Cultural, Ministerio de Cultura, Turismo y Deportes de la Provincia de Salta

7 **Palabras de la autora**

9 **Presentación**

11 **Prólogo**

13 **Introducción**

15 **Capítulo 1. Patrimonio cultural y lingüístico**

¿Qué es el patrimonio cultural? / El patrimonio cultural desde la legislación / ¿Quiénes son los dueños del patrimonio? / ¿Qué es el patrimonio cultural intangible? / ¿Qué es el patrimonio cultural lingüístico? / ¿Qué son los derechos culturales y lingüísticos? / ¿Qué son las políticas culturales? / ¿Qué son las políticas lingüísticas? / Bibliografía.

39 **Capítulo 2. Caminos de la diversidad en la Argentina**

¿Quiénes somos nosotros y quiénes son los otros? / El “indio”, la colonia y la colonialidad / ¿Qué son los etnónimos y los exónimos? / Aborígenes, indígena y originarios / Procesos identitarios en la construcción de la Nación Argentina / Re-existencia, re-emergencia y revitalización / Bibliografía.

63 **Capítulo 3. Conociendo a los pueblos originarios**

Diversidad y gobierno / ¿Cuál es la población originaria de Argentina? / ¿Cuáles son los pueblos originarios de Argentina? / Diversidad y desigualdad en el Norte Grande / Población originaria de Salta y situación actual / ¿Cuáles son los pueblos originarios de Salta? / Tierras altas y bajas / El vivir bien y el buen vivir / Bibliografía.

91 **Capítulo 4. Conociendo a las lenguas originarias**

Ideología de las lenguas / Diversidad lingüística en Argentina / ¿Existen las políticas lingüísticas en Argentina? / ¿Cuáles son las lenguas originarias en Argentina? / Situación de las lenguas originarias / Situación eco-lingüística del Norte Grande / ¿Cuáles son las lenguas originarias de Salta? / Políticas lingüísticas y educación en Salta / Lengua, territorio e identidad / Procesos de revitalización de las lenguas originarias / Bibliografía.



La **pérdida** de una **lengua**
es la **desaparición**
de **una** de las **aventuras**
de adaptación
del **espíritu humano**
al **mundo**



Isabel Victoria Romero Cruz
(Mundo amazónico, V. 6 N° 2 - 2015).

El Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta, tiene el agrado de presentar el Manual Digital “PATRIMONIO LINGÜÍSTICO Y CULTURAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE SALTA” de la Especialista Ana Victoria Casimiro Córdoba, egresada de nuestra facultad y miembro del Instituto.

Desde el ICSOH consideramos de primordial importancia la obra realizada para su libre circulación en el ámbito educativo y en todos aquellos espacios que competen a la lucha indígena, dado que la temática abordada en el mismo supone, no solo una cuestión pedagógica que se centra en la educación, sino también un posicionamiento político y una motivación cultural para el reconocimiento y el respeto del acervo lingüístico de los pueblos originarios de la Provincia de Salta.

En el Año Internacional de las Lenguas Indígenas, 2019, celebramos la publicación de este material que visibiliza la diversidad cultural pero también la desigualdad de condiciones para el desarrollo de las lenguas indígenas en nuestro país. Basado en una sistematización que permite guiar al lector en el estudio antropológico-lingüístico, el Manual Digital permitirá descolonizar el saber sobre los pueblos originarios y reivindicar sus luchas culturales e identitarias.

Dra. Catalina E. Buliubasich, Directora ICSOH

Dra. M. Eugenia Flores, Investigadora ICSOH

El Observatorio de Derechos Humanos de IES N° 6053 “Abuelas de Plaza de Mayo” tiene el agrado de presentar el Manual Digital “PATRIMONIO LINGÜÍSTICO Y CULTURAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE SALTA” a todos/as aquellos/as que quieran aproximarse a la diversidad cultural y lingüística de la provincia de Salta para conocerla, valorarla y enseñarla como valor positivo de la sociedad.

En un contexto de vulneración sistemática de los derechos individuales y colectivos, y ante el retroceso histórico de las políticas públicas, la tarea educativa y la formación ciudadana constituyen pasos fundamentales para el empoderamiento de la ciudadanía. Es por ello que acogemos con gratitud este Manual, destinado a la difusión de los derechos humanos integrales. Destacamos su libre circulación y celebramos su contribución a la promoción de los derechos culturales y lingüísticos de los pueblos originarios.

Convencidos de que la diversidad constituye un valor universal, alentamos a toda la ciudadanía a conocer y apropiarse de este material para fortalecer las luchas colectivas y la defensa de los derechos humanos en todos los ámbitos sociales.

Esp. Mariana Saldaño, Presidenta del Observatorio de Derechos Humanos, Salta.

Lic. Marcelo Segura, Rector IES N° 6053 “Abuelas de Plaza de Mayo”

La Confederación de Docentes Guaraníes (CDG) presenta a la comunidad educativa y la sociedad en general este Manual Digital sobre diversidad cultural y lingüística de nuestra provincia. Nos enorgullece haber puesto nuestro granito de arena para la producción de un material como éste, pensado para visibilizar la pre-existencia y la re-existencia de nuestro pueblo y de todos los pueblos hermanos.

Invitamos a los Directivos y Docentes a acercarse a este material para conocer más sobre las riquezas ancestrales que albergamos los pueblos originarios. Asimismo, convocamos a los Docentes Auxiliares Bilingües a empoderarse de este Manual y recuperar las herramientas que nos ofrece. Enseñemos a nuestros niños y niñas lo valioso que es este patrimonio vivo y difundamos los derechos que tenemos. A la comunidad en general le decimos que se animen a conocer y reconocer una Salta diversa y con profundas raíces indígenas.

Esperamos que todas las personas que lean esas páginas se lleven un panorama no solo de la diversidad cultural sino también de las distintas situaciones de desigualdad que hemos sufrido y seguimos sufriendo los pueblos originarios. Los invitamos a conocer nuestra lucha histórica y a acompañarnos en esta defensa del patrimonio ancestral.

Luis Alberto Dominguez, Presidente de la Confederación de Docentes Guaraníes



PALABRAS DE LA AUTORA

Las lenguas y las culturas son resultado de las experiencias de los pueblos en distintos tiempos y espacios, su profundidad histórica nos sumerge en las interpretaciones humanas del mundo. Es por ello que cada lengua y cada cultura alberga una gran riqueza. Una riqueza que está viva en la medida que existen personas, grupos y comunidades que la viven, la hablan y la sienten como propias. La diversidad de interpretaciones del mundo constituye un patrimonio de la humanidad y nos interpela como sociedad a re-pensar las estructuras coloniales que construyen las diferencias como desigualdades.

Este Manual surge con el propósito de visibilizar y poner en valor las experiencias en y con el mundo de los pueblos originarios de la provincia de Salta;

promoviendo la enseñanza de la diversidad y el relativismo como valores positivos de una ciudadanía intercultural.

Agradezco el apoyo y la colaboración de Catalina E. Buliubasich y M. Eugenia Flores, las lecturas, correcciones y comentarios enriquecedores de María de los Ángeles Rocha Louzán y Yamila I. Nuñez. Sin estas queridas compañeras de camino este trabajo no habría sido posible. La labor cuidadosa y detallada de Nahuel Grimaux y Liliana Fernández hicieron posible que esta publicación alcanzara una presentación de calidad. El Fondo Ciudadano de Desarrollo Cultural del Ministerio de Cultura, Turismo y Deportes de la Provincia de Salta apostó a este trabajo y lo financió en su integridad, el Insti-

tuto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades acompañó las investigaciones previas y brindó asesoramiento académico, y el Observatorio de Derechos Humanos del IES N° 6053 “Abuelas de Plaza de Mayo” avaló el material.

Finalmente, quiero dedicar unas palabras a los hermanos y hermanas guaraníes que con paciencia y amor me introdujeron en los caminos del *ñee* (palabra-alma), especialmente a la Confederación de Docentes Guaraníes (CDG). *Yasoropai oporomboevae reta*, ustedes han inspirado esta iniciativa que aspira a contribuir a la lucha que vienen dando desde las entrañas del sistema educativo.



PRESENTACIÓN

El Fondo Ciudadano del Ministerio de Cultura, Turismo y Deporte tiene el agrado de presentar este Manual Digital a todos/as aquellos/as que quieran aproximarse a la diversidad cultural y lingüística de la provincia de Salta para conocerla, valorarla y enseñarla como valor positivo de la sociedad.

Hemos de resaltar que en la producción de esta publicación fueron de central importancia las voces de actores claves de la comunidad científica y educativa. Se consultó tanto a investigadores/as y extensionistas de la Universidad Nacional de Salta como a agentes del Estado provincial, Docentes y Docentes Auxiliares Bilingües. Ello permitió relevar la necesidad imperante de contar con un material que sistematizara conocimientos sobre la lengua y cultura de los pueblos originarios como dimensiones fundamentales del patrimonio cultural intangible de la provincia. Asimismo, habilitó el intercambio de puntos de vista sobre las formas de poner en valor, apropiar y promocionar el patrimonio cultural y lingüístico originario. Sin duda alguna, las conversaciones y encuentros compartidos con los Docentes Auxiliares Bilingües guaraní, chané y tapiete fueron claves. Estos actores median entre las

comunidades originarias y la escuela, su mirada enriqueció esta producción marcando sus lineamientos generales y su vocación democratizadora e inclusiva.

El objetivo del Manual es recopilar y exponer información sobre el estado actual del Patrimonio lingüístico y cultural de los Pueblos Originarios de la Provincia de Salta. Se trata de un material completo y accesible que aborda la temática desde múltiples enfoques (legal, sociolingüístico, histórico y antropológico). El Manual aspira a ser una herramienta de difusión destinada a la sociedad en general y un material pedagógico orientado a la comunidad educativa en particular. El formato digital con libre circulación de copyright facilita el acceso y distribución del mismo, contribuyendo por una parte, a visibilizar y poner en valor el patrimonio cultural y lingüístico de la provincia, y por otra, a capacitar al cuerpo docente en temáticas que atraviesan a su labor educativa.

Como material de difusión el Manual Digital constituye un eslabón clave en la democratización de los conocimientos científicos. Se trata de tejer un puente entre el campo científico especializado y la sociedad, buscando contribuir a la sensibilización y concientiza-

ción acerca de la diversidad cultural y lingüística, como así también a la promoción de las actitudes relativistas y respetuosas de la diferencia. La circulación libre del Manual se fundamenta en los valores de la inclusión social, la disminución de las brechas de desigualdad y la defensa de una ciencia al servicio de la comunidad. De esta manera, se busca promover el conocimiento científico y facilitar el acceso al mismo a un público amplio, incentivando su uso, apropiación y resignificación del mismo.

En su rol pedagógico el Manual Digital se orienta a la capacitación docente sobre los procesos de la lengua y la cultura de los pueblos originarios como contenidos centrales para educar en diversidad cultural. La escuela ha sido históricamente una de las instituciones más importantes para la transmisión de la identidad nacional, no obstante, ha reproducido las nociones hegemónicas vinculadas al modelo europeizante y monocultural. Introducir el Manual Digital en este ámbito puede contribuir a enseñar una nueva nación que contemple la interculturalidad y la diversidad, visibilizando la preexistencia de los pueblos originarios y su actual presencia en el territorio.





PRÓLOGO

La presentación del Manual Digital “Patrimonio Lingüístico y Cultural de los Pueblos Originarios de Salta” se enmarca en un periodo celebrado por la UNESCO como año Internacional de las Lenguas Indígenas. Esta obra, de libre circulación, interpelando a la comunidad académica, a los pueblos originarios de la Provincia de Salta, así como a la sociedad en general y, sin duda alguna, aportará a la promoción de la diversidad lingüística de nuestro país.

La Argentina se encuentra atravesada por un pasado de políticas que intentaron homogeneizar e invisibilizar la población indígena, y que se expresan en la imposición de la ideología nacionalista resumida en la fórmula “un pueblo, una lengua”, que aún hoy constituye el discurso hegemónico en materia educativa. La existencia de una tradición hispana orientada a la unidad lingüística, la construcción del Estado-nación monocultural, el proceso de evangelización de los pueblos originarios y el modelo de educación monolingüe son capítulos fundamentales que marcaron la historia de las culturas y lenguas originarias en el país. Frente a los procesos de pérdida lingüística e invisibilización de las identidades indígenas, la lucha histórica de los pueblos originarios y los cambios de paradigma dentro del propio Estado han generado nuevos contextos en los que la diversidad comienza a ser re-pensada.

En este contexto, el Manual Digital de Ana Victoria Casimiro Córdoba propone a los lectores una mirada provocadora que busca desandar “verdades instaladas” tales como el monolingüismo o la superioridad de una cultura sobre otra, en una apertura a perspectivas interculturales y plurilingües. En este sentido, constituye un valioso aporte para la comunidad en general, y en particular para la educación destinada a miembros de pueblos originarios de la Provincia de Salta. En él, la autora presenta una visión integral y articulada de la potencialidad educativa que entraña el respeto y la valorización del patrimonio cultural intangible de los pueblos originarios, con el mérito adicional de hacerlo a través de una escritura clara y accesible al público en general sin sacrificar seriedad analítica.

Esta obra representa una herramienta de suma importancia para sensibilizar a los y las docentes en torno a las problemáticas inherentes al patrimonio cultural y lingüístico, y de esta manera fomentar la importancia de su presencia en el currículum oficial como parte del contenido básico de la formación escolar. Es allí donde radica la principal contribución del Manual para la formación docente y para la reflexión sobre el sistema educativo formal.

La autora realiza un significativo esfuerzo por incorporar la participación de numerosos y variados agentes claves de la comunidad científica y educativa, siendo de fundamental importancia la consulta a docentes auxiliares bilingües y referentes de los pueblos originarios de la Provincia de Salta. Asimismo,

se incluyen las perspectivas de algunos educadores y educadoras que conviven cotidianamente con la complejidad y las contradicciones inherentes al uso de las lenguas indígenas dentro del aula. De esta forma, nos invita a reflexionar acerca de las relaciones entre territorio, identidad y lenguas, así como el modo en que éstas son enseñadas y transmitidas en las instituciones educativas. Lo cual puede contribuir a potenciar la significatividad de los aprendizajes, estimulando en los y las estudiantes indígenas la inquietud por conocer más acerca de su patrimonio, promoviendo en ellos y ellas actitudes comprometidas y participativas en la preservación de aquello que les pertenece y los identifica como comunidad originaria.

Finalmente, si bien es fundamental el rol de las instituciones educativas - y de quienes trabajamos en ellas - para la valorización de la diversidad cultural que albergamos como sociedad, la responsabilidad de eliminar el racismo presente en nuestro sistema educativo y en la sociedad en general no debe recaer únicamente en ellas. En este sentido, consideramos imprescindible la presencia de políticas destinadas a la socialización y democratización del conocimiento y el patrimonio de los pueblos originarios.

Dra. Yamila Irupé Nuñez
Universidad Nacional de Misiones

Lic. Alejandro Rosario Portugal
Universidad Nacional de Jujuy



INTRODUCCIÓN

Durante la época colonial la diversidad étnica de América Latina fue homogeneizada bajo la categoría de “indio” y la diversidad lingüística fue negada en pos de un paradigma civilizatorio occidental y castellanizador. Una vez logradas las independencias nacionales, los Estados emergentes abogaron por un modelo de nación basado en el trinomio “un territorio, una lengua y una cultura”, esto condujo al recrudescimiento de las políticas etnocidas y genocidas contra los pueblos originarios. Es así que las culturas y lenguas nativas fueron consideradas como un vestigio de épocas “primitivas”, es decir, partes de un pasado cultural a ser superado.

La colonialidad, entendida como constructo ideológico que trasciende el colonialismo, ha estructurado durante mucho tiempo las relaciones interétnicas, planteando las diferencias en términos de desigualdad. La expansión de capitalismo agrario, con la anuencia del Estado y las instituciones sociales, han perpetuado contextos de desigualdad estructural que precarizan las condiciones de vida de los pueblos originarios y ponen en riesgo la continuidad de sus prácticas culturales ancestrales.

Las ideologías lingüísticas, entendidas como el conjunto de ideas, valores y representaciones en torno a una lengua, asocian las lenguas originarias al “salvajismo”, el “atraso” y el “subdesarrollo” en oposición al “idioma nacional”, el castellano, considerado “blanco”, “moderno” y “civilizado” y “desarrollado”. De esta

manera, la estigmatización sufrida por pertenecer a pueblos originarios afectó doblemente a los hablantes de las lenguas nativas. En este contexto aquellas consideradas vernáculos, se encuentran en situación de riesgo como resultado de un contacto lingüístico asimétrico y desequilibrado con la lengua dominante.

Para la ecología de las lenguas, campo científico que estudia la interacción de las lenguas entre ellas y con su entorno, estos procesos de debilitamiento y pérdida no deben ser considerados como “destinos irreversibles”, sino más bien resultados de un mosaico complejo de actores, instituciones y procesos socio-históricos. Desde esta perspectiva es posible revertir estos procesos a partir del desarrollo de políticas lingüísticas y políticas interculturales entendidas como un conjunto de ideas, leyes, regulaciones y prácticas estatales para producir cambios en los comportamientos de la ciudadanía.

En la actualidad, gracias a los movimientos indígenas y al cambio de paradigma de los Estados latinoamericanos, se han desarrollado procesos de re-emergencias y revitalización de los pueblos originarios y de sus lenguas. En Argentina se reconocen más de 38 pueblos y 15 lenguas nativas o de origen nativo. Sin duda alguna, la provincia de Salta concentra la mayor diversidad lingüística y étnica del país, dado que en ella habitan 13 pueblos originarios que hablan 9 lenguas indígenas y varios grupos migrantes limítrofes y transatlánticos, algunos de los cuales aún conservan sus lenguas. Sin embargo, las políticas públicas no han logrado revertir los procesos de pérdida lingüística y cultural ni las consolidadas estructuras coloniales, discriminatorias y estigmatizantes que pesan sobre los pueblos originarios.

En este marco es que el ámbito educativo se constituye en una de las trincheras más importantes para alcanzar una mayor apertura de miradas y la promoción de nuevos esquemas de valores ciudadanos. El presente Manual Digital busca visibilizar las culturas y lenguas originarias de la provincia de Salta y difundir los conocimientos científicos y los saberes nativos sobre las mismas, promoviendo la diversidad y el relativismo como valores positivos de la sociedad. El material se orienta, primordialmente, al ámbito educativo y toma como principales destinatarios a los Docentes y Docentes Auxiliares Bilingües que se desempeñan en contextos de diversidad cultural y lingüística, sin embargo está escrito de forma que pueda ser leído por un público amplio.

El Manual consta de cuatro capítulos. El primero introduce un encuadre general sobre patrimonio cultural y lingüístico, desarrollando nociones y conceptos centrales, tanto desde la perspectiva jurídica como desde el abordaje de las ciencias sociales. El Capítulo II presenta los procesos identitarios en América Latina y Argentina desde la colonia hasta el presente, desarrollando sus dimensiones, histórica, política, sociocultural y jurídica. Finalmente, en los capítulos III y IV se expone la diversidad cultural y lingüística de la provincia desde una mirada holística e interdisciplinaria, proporcionando información contextualizada y actualizada. El énfasis está puesto en la búsqueda de claridad conceptual y en el despliegue de datos variados que le permitan a los/as lectores/as un acercamiento panorámico a los temas, una perspectiva histórica de las transformaciones socioculturales que atravesaron los pueblos originarios y una mirada holística de los procesos de la cultura, la identidad y la lengua indígenas.

1.

PATRIMONIO CULTURAL Y
LINGÜÍSTICO*¿Qué es el
patrimonio
cultural?*

El concepto de **patrimonio cultural** (PC) es subjetivo y dinámico ya que no depende de los objetos o bienes en sí mismos, sino más bien de los valores que la comunidad en general le atribuye en determinados momentos históricos. Es decir, no todos los objetos y los bienes forman parte del PC sino solamente aquellos que la sociedad considera que hay que proteger y conservar para la posteridad.

El PC de un pueblo comprende “*el conjunto de valores que dan sentido a la vida, es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo, la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y monumentos históricos, la literatura, las obras de arte y los archivos y bibliotecas*” (Bozzano, 2015:1). Hoy son varios los documentos nacionales e internacionales que consolidan una visión amplia y plural del patrimonio cultural ya que valoran todas aquellas entidades materiales e inmateriales significativas y testimoniales de las distintas culturas. Es por ello que no es posible establecer límites temporales, estéticos o económicos que definan “lo patrimoniable”, puesto que su determinación está en los procesos de significación social. Son las sociedades las que otorgan los sentidos y es en el seno de ellas que se construye el PC, considerando todo tipo de bienes, objetos, lugares y entidades significativas, incluyendo tanto aquellas tradicionales como contemporáneas.



De esta manera, **el patrimonio es dinámico** puesto que se encuentra en un constante proceso de definición y redefinición que involucra debates sociales, políticos y económicos. Los significados que se le atribuyen son complejos y se irán modificando con el tiempo y a medida que la propia sociedad se transforma. Ello implica la construcción de un discurso sobre el pasado desde la interpretación presente, por lo que a lo largo del tiempo se desarrollan distintas miradas acerca de qué es lo valioso o significativo para un pueblo. A su vez, los bienes patrimoniales tienen el potencial de proyectar las sociedades en el tiempo, puesto que estimulan la creatividad y la innovación, generando productos culturales contemporáneos que enriquecen y retroalimentan el PC.

“

El patrimonio cultural en su más amplio sentido es a la vez un producto y un proceso que suministra a las sociedades un caudal de recursos que se heredan del pasado, se crean en el presente y se transmiten a las generaciones futuras para su beneficio.

(Unesco, 2014:132)

”

Se trata de un concepto complejo que admite al menos tres dimensiones importantes: social, política y económica.

- **El patrimonio cultural es una construcción social.** Activar determinados objetos y bienes considerados valiosos es resultado de procesos sociales de significación que implican la negociación y consenso entre diferentes sectores de la sociedad. Ello implica no solo la selección de los elementos culturales que se consideran valiosos sino además su articulación dentro de un discurso sobre el pasado, el presente y la identidad. Es por ello que los procesos de patrimonialización reflejan las tensiones y conflictos sociales, y movilizan a la sociedad en la búsqueda de consensos sobre qué proteger y cómo hacerlo.
- **El patrimonio cultural es una herramienta política.** Ahora bien, no todos los sectores que componen un colectivo social están en condiciones de activar el patrimonio sino solamente aquellos que logran ciertos diferenciales de poder. En toda sociedad existen grupos sociales hegemónicos que logran un acceso preferente a la producción, distribución y mantenimiento de los objetos y bienes considerados valiosos. De allí que los procesos de patrimonialización a menudo impliquen una lucha material y simbólica entre distintas clases y grupos en la definición de los elementos culturales y la significación social otorgada a los mismos.
- **El patrimonio cultural es un bien económico.** La cualidad de generar valor económico pone al patrimonio en el centro de las disputas sociales. La explotación de bienes culturales implica un debate acerca de la más adecuada gestión y promoción de los mismos. Muchas veces el desarrollo económico pone en riesgo la protección y conservación de los objetos y bienes patrimoniales, por lo cual las sociedades deben enfrentar el desafío de buscar el equilibrio necesario para disfrutar y beneficiarse del patrimonio sin ponerlo en riesgo.

El patrimonio contribuye a la revalorización continua de las culturas y de las identidades, y es un vehículo importante para la transmisión de experiencias, aptitudes y conocimientos entre las generaciones (UNESCO, 2014). El PC fortalece el sentido de pertenencia ayudando a mantener la cohesión social y territorial; pero también contribuye a promover la valoración positiva de la diferencia cultural. En este sentido, es posible pensar que **el patrimonio cultural de los pueblos contribuye a promover la diversidad cultural como un valor positivo de la humanidad.** Sin duda alguna este aspecto del mismo adquiere una especial relevancia para los pueblos originarios.

El patrimonio cultural desde la legislación

La legislación sobre patrimonio cultural se asienta sobre algunos principios y valores considerados universales (tales como la participación social, la igualdad y la democracia) que cimientan una serie de derechos y obligaciones no solo de los Estados y empresas privadas, sino también de la propia ciudadanía. En el **Cuadro 1** encontramos una comparación de la legislación internacional, nacional y provincial vigentes que nos permite reconstruir las definiciones legales de PC.

La legislación internacional parte de la consideración del **PC como un bien público siendo los estados nacionales, provinciales y municipales los encargados de garantizar su acceso, uso y disfrute a todos los**

Internacional	Nacional	Provincial
<p><i>Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural. París 1972, UNESCO</i></p> <p>“A los efectos de la presente Convención se considerará “patrimonio cultural”:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, artístico o científico; -Conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia; -Lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza así como las zonas incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico. 	<p><i>Disposición sobre el Patrimonio Histórico Cultural y Natural” CNMMLH N° 5/91.</i></p> <p>“Es el conjunto que integran, en un todo armónico inseparable, los bienes de interés histórico o histórico artístico y el ámbito natural, rural o urbano que han dejado los hombres en la Argentina, en su trayectoria histórica como aporte a las generaciones futuras. La permanencia material de ese legado conforma la base concreta que da continuidad y armonía al desarrollo social y espiritual de la nación, reafirmando su continuidad cultural”</p> <p><i>Ley nacional N° 25.197, relativa al registro de bienes culturales</i></p> <p>“A los efectos de la presente ley se entiende por “bienes culturales”, a todos aquellos objetos, seres o sitios que constituyen la expresión o el testimonio de la creación humana y la evolución de la naturaleza y que tienen un valor arqueológico, histórico, artístico, científico o técnico excepcional.</p>	<p><i>Ley Provincial N° 6649/89</i></p> <p>No define el patrimonio cultural, aunque de la lectura de la ley es posible deducir que el Patrimonio Cultural de la Provincia es el conjunto de acervos arqueológico, paleontológico, histórico y artístico.</p> <p><i>Ley provincial N° 7.418</i></p> <p>“Conjunto de bienes inmuebles, ubicados en la provincia que fueran declarados de interés arquitectónico y o urbanístico, cualquiera sea su régimen jurídico y titularidad, que en sus aspectos tangibles o intangibles, materiales o simbólicos o por su significación intrínseca y o convencionalmente atribuida, definen la identidad y la memoria colectiva de sus habitantes. Carácter histórico, etnográfico, artístico, arquitectónico, urbanístico o paisajístico.”</p>

Cuadro 1: Definición legal del patrimonio cultural

miembros de la sociedad. De esta manera, los Estados partes asumen el compromiso de estimular en sus pueblos el respeto por el patrimonio cultural y natural por medio de programas de educación y de información, como así también la obligación de identificarlo, protegerlo, conservarlo, rehabilitarlo y transmitirlo

a las generaciones futuras. La Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural (París, 1972) es uno de los documentos fundantes puesto que es el primero en definir el Patrimonio de manera holística. Los Estados Partes que participan de esta Convención se comprometen a



adoptar medidas jurídicas, científicas, técnicas, administrativas y financieras adecuadas para lograr tales objetivos.

La participación de la ciudadanía es sumamente importante en los procesos de patrimonialización y los documentos internacionales lo han señalado en diferentes oportunidades. La Carta de Atenas (1931) sobre la conservación de los monumentos de arte e historia estima que las legislaciones deben ser adecuadas a las circunstancias locales y a la opinión pública para evitar conflictos sociales. La Recomendación relativa a la salvaguardia de los conjuntos históricos y su función en la vida contemporánea (Nairobi, 1976) señaló la necesidad de promover la participación

de toda la población en la labor de salvaguardia del PC. Pero es la Conferencia de Berlín (1986) la que más se ha pronunciado al respecto, al señalar que la participación ciudadana es un factor dominante en la salvaguardia del PC: *“La participación del público requiere una cooperación responsable con los hombres políticos, los administradores y los expertos, lo que conducirá a una mejor comprensión mutua”* (Conferencia de Berlín, 1986: Anexo 4. Punto 3)

La democratización del acceso y disfrute del patrimonio es uno de los ejes centrales para alcanzar la participación ciudadana. La co-participación de varios actores sociales implica un desafío que compete a los Estados, la sociedad y la comunidad científica. Para nosotros, la ciencia pública tiene una misión mediadora, puesto que debe contribuir a suturar conflictos sociales a través de la construcción de conocimientos que incluyan la mirada de la comunidad y que permitan generar estrategias de acceso. La investigación que no se plasma en intervenciones en el terreno no logra impactar más allá de las esferas académicas, lo cual debilita el sentido social de los conocimientos que produce. En el caso del PC de los pueblos originarios la misión de la comunidad científica es poder contribuir a visibilizar las concepciones nativas del mismo y empoderar las voces de los pueblos para disminuir los diferenciales de poder entre las comunidades ori-

“

No se trata solo de informar y divulgar nuestros conocimientos científicos, sino de conocer la visión y los conocimientos de “los otros”, el público en el sentido más amplio, sobre el mismo y de darles una oportunidad para sentirlo como propio, permitiéndoles participar de manera efectiva en su gestión

(Endere, 2006:1)

”



EL ROL DE LA LA UNESCO

LA ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (UNESCO) TIENE COMO MISIÓN CONTRIBUIR A LA PAZ Y A LA SEGURIDAD, ESTRECHANDO LA COLABORACIÓN ENTRE LAS NACIONES MEDIANTE LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA, A FIN DE ASEGURAR EL RESPETO UNIVERSAL A LA JUSTICIA, LA LEY, LOS DERECHOS HUMANOS Y LAS LIBERTADES FUNDAMENTALES, SIN DISTINCIÓN DE RAZA, SEXO, IDIOMA O RELIGIÓN. LLEVA A CABO GRANDES ESFUERZOS EN EL ÁMBITO INTERNACIONAL EN PRO DEL FOMENTO Y LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL. UNESCO HA ABIERTO LAS PUERTAS A NUEVOS ENFOQUES PARA EL ENTENDIMIENTO, LA PROTECCIÓN Y EL RESPETO DEL PATRIMONIO CULTURAL, LO QUE SUPONEN EL RECONOCIMIENTO DE LAS COMUNIDADES Y GRUPOS COMO AQUELLOS QUE IDENTIFICAN, EJECUTAN, RECREAN Y TRASMITEN EL PATRIMONIO.



ginarias y el Estado, los capitales privados y los organismos no gubernamentales. De este modo, es posible pensar procesos de patrimonialización más inclusivos, donde los pueblos originarios puedan ser partícipes de la conservación, gestión y promoción de los bienes patrimoniales.

Uno de los organismos que más ha desarrollado políticas culturales para la sensibilización acerca de la importancia del patrimonio cultural es la UNESCO. Muchas de sus políticas culturales han logrado concientizar tanto a los Estados como a la ciudadanía sobre la importancia de proteger y promocionar el PC. La UNESCO ha generado muchos documentos que alertan acerca de la situación de vulnerabilidad del patrimonio cultural, especialmente del indígena, alentando a su salvaguardia y protección, asimismo ha influido en la adopción de la normativa internacional por parte de los Estados del mundo. Argentina adhirió a muchos de los documentos citados y produjo sus propios marcos jurídicos retomando los lineamientos mundiales. A su vez las provincias hicieron lo propio, tomando algunas medidas concretas. Se sintetiza la normativa nacional y provincial en el [Cuadro 2](#).

Las cartas, convenciones, leyes y resoluciones sobre el patrimonio cultural tratan una diversidad de temas. En líneas generales puede decirse que los principales son los siguientes:

- **Declaratorias:** en las que se definen las nociones y enfoques del patrimonio, se delimitan los dominios y se describen los bienes que son incluidos.
- **Instituciones y autoridades de aplicación:** se definen las características de los bienes susceptibles de ser patrimonializados, los organismos oficiales de registros y los procedimientos de expropiación. Se definen las autoridades de aplicación de la normativa y aquellas que tendrán a su cargo la tutela de los bienes recuperados.
- **Protección y conservación:** Se definen ejes de la conservación, las disciplinas intervinientes, las instituciones involucradas, las obligaciones de propietarios o custodios de los bienes. Se suelen proclamar la importancia de la conservación y restauración y en algunos casos la generación de programas específicos.
- **Gestión y promoción:** Se establecen lineamientos generales para la correcta gestión del PC, usualmente vinculados a la promoción de estrategias sustentables, la generación del consenso, la participación ciudadana y el aprovechamiento turístico sostenible.
- **Promoción de la investigación científica:** Se proclama el carácter arqueológico, artístico e histórico de un bien estableciendo su prioridad sobre el carácter turístico. Se estimula la investigación, llegando en algunos casos a crearse proyectos específicos de promoción científica.
- **Sanciones:** Se establecen los mecanismos de sanción para quienes incurran en acciones que afecten o pongan en peligro el patrimonio cultural.
- **Financiación:** se disponen los fondos para alcanzar los objetivos propuestos, no obstante, en más de una ocasión esto no está determinado en la ley por lo que se dificulta su aplicación.



Nacional

Ley 26.118 de 2006. Aprueba la Convención para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, adoptada por la Trigésima Segunda Conferencia General de la Unesco.

Ley 25.743 de 2003. Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico.

Ley 25.750 de 2003. Preservación de Bienes y Patrimonios Culturales. Relativo a: Patrimonio Antropológico, Histórico, Artístico y Cultural; Empresas dedicadas a la Ciencia, Tecnología e Investigación Avanzada que resulten fundamentales para el desarrollo del País; Actividades e Industrias de relevante importancia para la Defensa Nacional; el Espectro Radioeléctrico y los Medios de Comunicación.

Ley 25.568 de 2002. Aprueba la Convención sobre la Defensa del Patrimonio Arqueológico, Histórico y Artístico de las Naciones Americanas, adoptada en Washington el 16 de Junio de 1976.

Ley 25.478 de 2001. Aprueba el Segundo Protocolo de la Convención de La Haya de 1954 para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado, adoptado en La Haya el 26 de Marzo de 1999.

Ley 25.197 de 1999. Régimen del Registro del Patrimonio. Establece la centralización del ordenamiento de datos de los Bienes Culturales de la Nación.

Ley 12.665 de 1940. Creación de la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos. Modificada por la Ley 24252 de 1993.

Provincial

Ley N° 1.382 de 1951. Protección del patrimonio arqueológico.

Ley N° 5.132 de 1977. Ruinas históricas y yacimientos en jurisdicción de Salta: régimen legal.

Ley provincial N° 6.649 de 1991. Régimen de los monumentos y museos históricos, arqueológicos y paleontológicos. Sobre el acervo paleontológico, arqueológico, artístico e histórico documental como patrimonio cultural de la provincia.

Ley provincial N° 7.418 de 2006. Régimen de Protección Arquitectónica y Urbanística de Salta.

Cuadro 2: Legislación nacional y provincial sobre patrimonio cultural.



¿Quiénes son los dueños del patrimonio?



Sin duda, las instituciones científicas tienen un rol destacado, puesto que poseen los conocimientos y los capitales culturales para lograr un acceso diferencial al patrimonio. Los/as científicos/as han contribuido enormemente a significar, conservar, promover y gestionar el patrimonio, pero los conocimientos disciplinares sobre el pasado y el presente de las culturas son solo una de las capas de sentido del PC. Este es resignificado y reapropiado por distintos sectores de la sociedad. De esta manera, la construcción del PC, sus sentidos y usos se debaten en un campo complejo donde se ven involucrados simultáneamente la ciencia, los estados, las comunidades locales y la ciudadanía en general.

Uno de los elementos centrales del patrimonio es la existencia de comunidades y grupos que lo reconozcan y consideren como valor propio. Sin un colectivo que lo signifique no puede existir. Como hemos señalado el patrimonio cultural posee una dimensión política o ideológica, pues qué cosas nos interesa rescatar, conservar y recordar, nos hablan de quiénes somos hoy y cómo queremos identificarnos y construirnos en el futuro. Sin embargo, no todos los sectores que componen un colectivo social tienen el mismo acceso a los bienes patrimoniales ni están en las mismas condiciones para activarlos como tales. Es allí donde interviene la legislación internacional, nacional y provincial, dado que se orienta a garantizar el derecho de los ciudadanos.

Las cartas internacionales declaran que el patrimonio pertenece a toda la humanidad en tanto constituye un testimonio esencial de las actividades humanas. Desde esta perspectiva, **el patrimonio cultural no pertenece a personas individuales o naciones determinadas, sino que es un bien común para toda la humana.** La Ley Nacional por su parte, determina que los bienes patrimoniales son del dominio público del Estado, nacional, provincial o municipal, según el ámbito territorial en que se encuentre. Empero, corresponde al Estado Nacional su tutela, defensa y custodia en el ámbito internacional, siendo el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, dependiente de la Secretaría de Cultura

de la Nación, el organismo competente que tiene a su cargo las facultades antes mencionadas. De este modo, se considera que el Patrimonio pertenece a la jurisdicción en que se encuentra, aunque el propietario último es el Estado Nacional. Para la Ley Provincial el patrimonio se encuentra bajo la guarda del Estado Provincial. Al resguardo de instituciones como el Museo del Antropología de Salta o el COPAUS (Comisión de preservación del patrimonio arquitectónico y urbanístico de la provincia de Salta). En un nivel parcialmente reglamentado, los funcionarios municipales han considerado que el “dueño real” del patrimonio no puede ser otro que el mismo municipio. Finalmente, se encuentran las comunidades y pueblos que legítimamente reclaman derechos sobre los objetos, bienes y entidades culturales que consideran como herencia.

De esta manera, se produce una yuxtaposición de jurisdicciones de distintos niveles y una puja entre los diferentes actores sociales que buscan fijar los sentidos hegemónicos del patrimonio cultural (Canclini, 1993), ejercer tutela sobre el mismo, controlar su gestión y canalizar los beneficios políticos y económicos que produce. Resulta difícil, pues, conciliar las declaraciones transnacionales que hacen del patrimonio un bien de toda la humanidad y la de los pueblos que se ven reflejados en las entidades significativas los objetos y bienes patrimonializados. A menudo, esta tensión pone en conflicto intereses y expectativas globales y nacionales con las locales y comunitarias.

Es así que, al momento de pensar una alternativa



el mejor camino parece ser construir el consenso de forma escalonada incluyendo distintos niveles jurisdiccionales y generando estrategias para garantizar la co-participación de varios actores sociales. Sin duda, desde una perspectiva democrática e inclusiva estas estrategias deben partir de un trabajo de base con las comunidades locales y los pueblos que se identifican y se ven reflejados en el PC. Esto es incluso más pertinente aún para el caso de los pueblos originarios, donde los principales involucrados muchas veces han sido relegados de las esferas de decisión, teniendo poca o ninguna injerencia en las formas de resguardar, gestionar y promover los bienes culturales que les son propios.

El PC comprende objetos, bienes y entidades significativas para un pueblo, lo cual habilita una diversidad muy grande de posibilidades. Una distinción posible diferencia el patrimonio material e inmaterial, el primero refiere a las manifestaciones de la cultura que poseen un sustento material duradero (edificios, cuadros, calles, monumentos, etc.), mientras que el segundo refiere a manifestaciones intangibles o de materialidad efímera (saberes tradicionales, técnicas y tecnologías ancestrales, representaciones, creencias, lengua, etc.). Estas categorías tienen fines analíticos, puesto que en realidad suelen darse de forma estrechamente relacionada. Generalmente a las manifestaciones materiales se les superponen capas de significación cultural ligadas a la memoria local, la identidad y prácticas comunitarias diversas. Un ejemplo es el de los restos arqueológicos que además de su importancia para producir conocimientos científicos sobre las sociedades pasadas, poseen un conjunto de sentidos sociales para las comunidades originarias que se vincula a la memoria étnica, la religiosidad popular, los cultos a los antepasados y la revitalización identitaria.

Se denomina **Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI)** a las formas diversas y complejas de manifestaciones vivas, en constante evolución, expresadas a través de tradiciones orales, artes del espectáculo, músicas, actos festivos, ritos, prácticas sociales o conocimientos y usos relacionados

con la naturaleza. A partir de la implementación de la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (2003), debe de entenderse por patrimonio inmaterial *“todo aquel patrimonio que debe salvaguardarse y consiste en el reconocimiento de los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas transmitidos de generación en generación y que infunden a las comunidades y a los grupos un sentimiento de identidad y continuidad, contribuyendo así a promover el respeto a la diversidad cultural y la creatividad humana”*. Se incluye además a los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que son inherentes a las prácticas y manifestaciones culturales. De acuerdo con la citada Convención, el patrimonio cultural inmaterial, se manifiesta particularmente en los siguientes ámbitos:

Las tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial.

- Las artes del espectáculo.
- Los usos sociales, rituales y actos festivos.
- Los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo.
- Las técnicas ancestrales tradicionales.

¿Qué es el patrimonio cultural intangible?

LA CONVENCION

EN 2003 LA CONVENCION PARA LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE LA UNESCO CUENTA CON DOS ORGANOS REGLAMENTARIOS: LA ASAMBLEA GENERAL DE LOS ESTADOS PARTES, COMPUESTA POR LOS ESTADOS SIGNATARIOS, QUE SE REUNE PARA PROPORCIONAR ORIENTACIONES ESTRATEGICAS RELATIVAS A SU APLICACION, Y EL COMITE INTERGUBERNAMENTAL PARA LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL, COMPUESTO POR 24 MIEMBROS ELEGIDOS POR LA ASAMBLEA GENERAL, QUE SE REUNE PARA LLEVAR ADELANTE SU APLICACION. UNA DE LAS PRINCIPALES RESPONSABILIDADES DEL COMITE INTERGUBERNAMENTAL CONSISTE EN INSCRIBIR NUEVOS ELEMENTOS DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN LAS LISTAS REPRESENTATIVAS, ASI COMO EN SELECCIONAR LOS PROGRAMAS, PROYECTOS Y ACTIVIDADES QUE MEJOR PLASMAN LOS PRINCIPIOS Y OBJETIVOS DE LA CONVENCION PARA ESTABLECER UN REGISTRO DE BUENAS PRACTICAS DE SALVAGUARDIA.

A su vez, este patrimonio inmaterial suele clasificarse en las leyes y convenciones de acuerdo a saberes específicos que permiten su comprensión, estudio y puesta en valor, como por ejemplo el patrimonio artístico o musical. También es posible clasificarlo según la esfera de la vida social que comprende, como ser el patrimonio religioso o el étnico. Finalmente, se pueden mencionar las categorías vinculadas a las jurisdicciones que tienen su resguardo: universal, nacional, provincial o municipal. Ahora bien, éstas se pueden emplear de forma conjunta para describir prácticas o saberes significativos que escapan a una sola clasificación. De hecho, muy a menudo los bienes patrimoniales interrelacionan diversos aspectos de la vida social y requieren de varias disciplinas para su estudio.

Existe un consenso mundial acerca de cuáles son estas prácticas, saberes, representaciones y expresiones culturales que constituyen patrimonios inmateriales de la humanidad. Es así que se han construido dos tipos de listas referentes a este tipo de patrimonio:



- **Patrimonio cultural inmaterial de la humanidad.** Se compone de las expresiones que ilustran la diversidad del patrimonio inmaterial y contribuyen a una mayor conciencia de su importancia.
- **Patrimonio cultural inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia.** Se compone de elementos del patrimonio cultural inmaterial que las comunidades y los Estados consideran que necesitan medidas de salvaguardia urgentes para asegurar su transmisión.

Foto Ariel Steinberg en: Lázaro (2017)

El objetivo de estas listas es poder guiar a las sociedades, y en particular, a los Estados en la identificación de los elementos culturales que posee y en la distinción de aquellos que, frente a los riesgos de pérdida, requieren de intervenciones urgentes. El objetivo es movilizar la cooperación y la asistencia internacionales para que los actores interesados puedan tomar medidas de salvaguardia adecuadas al estado y situación del patrimonio inmaterial. Ahora bien, estos listados deben tomarse como sugerencias que pueden ampliarse según la mirada de cada sociedad y no como un listado absoluto. La dinámica de la patrimonialización no admite listas cerradas, de



hecho, las mismas han sido ampliadas en varias ocasiones a medida que se fueron visibilizando y valorizando diversas manifestaciones culturales.

Muchas veces, pese a las declaraciones internacionales y a los esfuerzos de poner en relevancia manifestaciones culturales intangibles, los Estados y las Instituciones sociales no valoran la importancia de ciertas prácticas, representaciones, saberes o expresiones culturales. En el caso de los pueblos originarios esto se ha dado de forma sistemática en diferentes regiones del mundo. Esto suele vincularse tanto a los efectos de la colonialidad del saber -que categorizan a las prácticas, conocimientos y expresiones de estos pueblos como inferiores, salvajes o poco desarrolladas- como a los lugares simbólicos que ocupan dentro de los Estados. Los regímenes de visibilidad coloniales impiden la puesta en valor del patrimonio cultural originario y esto es mucho más patente en el caso de sus prácticas inmateriales. Es importante remarcar que pese a la homogenización de la cultura reinante aquellos pueblos que conservaron a través del tiempo sus conocimientos, tradiciones, saberes y prácticas ancestrales, se han visto fortalecidos. El cambio cultural forma parte de los procesos de una cultura viva, su autenticidad se vincula a la capacidad creativa de los pueblos para transformarse y proyectarse en el tiempo sin perder sus raíces culturales y su profundidad histórica. De allí

que, la salvaguardia, promoción y empoderamiento del PCI es fundamental para garantizar la proyección étnica de estos pueblos. **El patrimonio inmaterial o patrimonio vivo constituye un beneficio para la humanidad en la medida en que asegura la diversidad cultural del mundo.**

“

Pese a su fragilidad, el patrimonio cultural inmaterial es un importante factor del mantenimiento de la diversidad cultural frente a la creciente globalización. La comprensión del patrimonio cultural inmaterial de diferentes comunidades contribuye al diálogo entre culturas y promueve el respeto hacia otros modos de vida

(UNESCO, 2019:1)

”



¿Qué es el patrimonio lingüístico?



Al definir el PCI a menudo se citan las tradiciones y expresiones orales tales como las leyendas, los cantos y la memoria oral entre otros, y dentro de este espectro las lenguas se presentan como un vehículo de las mismas. De esta manera, la valoración de las lenguas se centra en su rol como medio de transmisión de la cultura, es decir, como canal de comunicación del PCI. No hay pues una valoración intrínseca sino que es relativa a los elementos que permite vehicular. En sintonía con ello no hay, hasta el momento, una declaración específica sobre el patrimonio lingüístico mundial, pese a que existan numerosos documentos que ponen el acento en su especificidad y relevancia.

La Carta europea de las lenguas regionales o minoritarias (1992), enfocada en la protección y el estímulo de las lenguas de Europa, subraya el valor intercultural del **plurilingüismo** y propone a los Estados Partes un conjunto de medidas especiales en favor de estas lenguas. El documento realiza una distinción entre **lenguas con territorio**, ancladas a una zona geográfica que puede ser transfronteriza, y **lenguas desprovistas de territorio**, habladas por el resto de la población de un Estado, pero que, aunque practicadas tradicionalmente sobre el territorio estatal, dada su profusa extensión no pueden ser vinculadas a una sola zona geográfica. La normativa considera que atender a las situaciones particulares de las lenguas regionales o minoritarias no es un acto de discriminación hacia los hablantes de las lenguas más extendidas sino una acción reparatoria que busca promover aquellas que están en peligro.

La Carta busca promover la noción de **igualdad entre los hablantes de todas las lenguas, fomentando los valores sociales de tolerancia y comprensión mutua en contextos plurilingües**: “Las Partes se comprometen a promover, a través de medidas apropiadas, la comprensión mutua entre todos los grupos lingüísticos del país, sobre todo haciendo que el respeto, la comprensión y la tolerancia respecto a las lenguas regionales o minoritarias figuren entre los objetivos de la educación y de la formación dispensados en el país, y a estimular a los medios de comunicación de masas a proseguir el mismo objetivo y tomar en consideración las necesi-

○

La Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), el Pacto Internacional del 58 y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos del 72.
 Convención sobre los derechos del niño (1959).
 Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (1989).
 Carta europea de las lenguas regionales o minorías 1992.
 Estudios Euromosaic (1996).
 Recomendación de la UNESCO sobre la promoción y el uso del plurilingüismo y el acceso universal al ciberespacio (2003).
 Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (2003).
 Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007).
 Informe de la reunión del grupo internacional de expertos sobre lenguas indígenas (2008).
 Declaración Universal de Derechos Lingüísticos por aclamación, en un acto celebrado el día 6 de junio en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona.
 Declaración de 2019 año de las lenguas indígenas.

Cuadro 3: Legislación internacional sobre lenguas.

dades y los deseos expresados por los grupos que practiquen esas lenguas.” (Carta Europea 1992, Parte II, Art. 7, inciso 3). Es de destacar que la Carta incluye la participación de las comunidades de hablantes en la protección y promoción de este patrimonio.

La Declaración Universal de Derechos Lingüísticos

(1997) constituye un instrumento internacional que establece y recomienda a los Estados Partes un conjunto de normas para evitar que por factores extralingüísticos desaparezcan, sean marginadas o degradadas las diversas lenguas que actualmente existen. En este sentido se propone: “*corregir los desequilibrios lingüísticos de manera que aseguren el respeto y el pleno despliegue de todas las*



lenguas y que establezcan los principios de una paz lingüística planetaria justa y equitativa, como factor principal de la convivencia social” (Comité de Seguimiento de la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, 1998:22). El principio básico es la igualdad de todos los pueblos y de todas las lenguas como pilar para alcanzar la **paz lingüística**. La Declaración pregona una concepción del universalismo basada en la diversidad lingüística y cultural que se propone superar las tendencias homogeneizadoras de la mundialización (Mimó, 1997). En ese sentido, resulta central el concepto de diversidad como un valor positivo que permitirá hacer frente a los procesos de exclusión globalizantes.

La Declaración plantea la importancia de la **diversidad lingüística**, considerando que TODAS las lenguas son valiosas y en su conjunto forman parte del PCI. El documento denuncia la falsedad del mito que asegura que la diversidad lingüística es una barrera para la comunicación y la integración, ya que, contrariamente, es una herramienta para construir diálogos interculturales y promover el respeto y la comprensión mutua entre hablantes de diferentes lenguas. En este sentido, las posibilidades de construir una sociedad plural solo pueden ser garantizadas a través de la protección de la diversidad lingüística y el mantenimiento del **equilibrio ecolingüístico**, entendido como la convivencia armónica de lenguas mayoritarias y minoritarias. **El reconocimiento y valoración de la diversidad lingüística cimienta el camino para**

la construcción de naciones multiétnicas, pluriculturales y multilingües promotoras de una cultura de la paz.

El plurilingüismo y la diversidad lingüística han de contribuir a la cultura de la paz tanto como ésta tiene que contribuir a preservar la diversidad. Esta relación de reciprocidad es asumible si el desarrollo de la cultura de la paz explora los valores que proporcionan las lenguas como elementos de integración (Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos, 1997:13)

La Recomendación de la UNESCO sobre la promoción y el uso del plurilingüismo y el acceso universal al ciberespacio (2003), por su parte, se orienta a la promoción del plurilingüismo en internet para combatir las desigualdades entre las lenguas, y tiene como principios fundamentales la plena realización de los derechos humanos y de las libertades fundamentales de la expresión cultural. El documento se propone garantizar que todas las culturas puedan expresarse y acceder al ciberespacio en todas las lenguas.

De esta manera, pese que aún no contamos con una legislación internacional específica que defina el

patrimonio lingüístico es posible reconstruirlo a partir del análisis de los documentos citados. Todos ellos consideran que las lenguas son manifestaciones de las experiencias de los pueblos en distintos tiempos y espacios que dan cuenta de las interpretaciones que las sociedades humanas han desarrollado sobre el mundo natural y sobrenatural. Estas riquezas que albergan todas las lenguas del mundo, sean mayoritarias o minoritarias, se consideran herencia de toda la humanidad y por lo tanto un bien patrimonial mundial que debe ser conservado y protegido. De esta manera, podemos decir que el **Patrimonio Lingüístico (PL) comprende a todas las lenguas del mundo entendidas como sistemas simbólicos complejos y vivos, que albergan riqueza histórica y cultural. Incluye sus expresiones orales y escritas en todos los ámbitos, las comunidades de hablantes en todo territorio socialmente constituido y los procesos creativos de transformación lingüística.** Asimismo, el PL se define en relación a la diversidad lingüística y el plurilingüismo -como ejes claves de la diversidad cultural de la humanidad- y en su significancia para el intercambio intercultural, la cultura de la paz y el relativismo cultural. Su salvaguarda, protección y promoción se fundamenta en la libertad de expresión cultural, el principio supremo de la igualdad y la noción de equilibrio ecolingüístico del mundo.

“

Estoy convencida que el idioma es el vínculo que permite pensar de acuerdo a los conocimientos y la forma de ver el mundo de una cultura, de un pueblo determinado, que ha heredado de sus antepasados, y que permite, asimismo, transmitirlos a las nuevas generaciones. En el idioma reside la principal arma de resistencia de aquellas culturas que durante siglos han sufrido la imposición de valores culturales que les son ajenos, como es el caso de los pueblos indígenas de América Latina, porque el solo hecho de usarlo para transmitir su pensamiento y conocimientos significa que el contenido de su cultura se mantenga a pesar de los esfuerzos por destruirla. Siendo una característica de los pueblos indígenas la tradición oral, el idioma ocupa un lugar privilegiado dentro de su cultura porque a través de él ha sido posible la conservación de nuestra memoria histórica, que transmitimos de generación en generación. También lo es porque la tradición oral es un aspecto fundamental en el proceso de nuestra formación y educación.

(Menchú, 1997:17)

”

Actualmente el PL pelagra, todas las predicciones indican que durante el siglo XXI pueden desaparecer el 80% de las lenguas del mundo (Mimó, 1998). En un contexto donde se profundiza la mundialización económica y la globalización de las sociedades, las tendencias homogeneizadoras debilitan el plurilingüismo y ponen en riesgo el equilibrio ecolingüístico.

Con cada lengua que desaparece se altera el equilibrio ecolingüístico del mundo. La rapidez y proliferación de los procesos de sustitución de lenguas minoritarias por las hegemónicas resultan perjudiciales para la conservación de la diversidad lingüística del mundo. Esto es aún más perjudicial en el caso de los pueblos originarios cuya proyección étnica se pone en riesgo con la pérdida de sus lenguas.

La necesidad de desarrollar políticas para evitar la pérdida de las lenguas y proteger el PL ha sido señalado enfáticamente por los mencionados documentos internacionales. En líneas generales estos recomiendan medidas para la salvaguarda del PL en los siguientes ámbitos:

- **Declaratorias de reconocimiento y promoción:** El reconocimiento y oficialización de las lenguas minoritarias y regionales es uno de los pasos fundamentales para disminuir las desigualdades simbólicas entre estas y las hegemónicas. Asimismo constituye el primer paso para su salvaguardia.

- **Combatir la discriminación:** Incluye monitorear toda acción que se oriente a la exclusión, restricción o prohibición del uso de lenguas no hegemónicas y la sanción de toda práctica que promueva la discriminación y estigmatización de los hablantes de lenguas minoritarias.
- **Uso oral y escrito en la vida pública:** La promoción del uso de la lengua nativa en ámbitos públicos (educativo, laboral, administrativo, civil, penal etc.) incluye medidas que van desde capacitar a agentes estatales en lenguas minoritarias hasta facilitar el acceso a traducciones de documentos públicos en diferentes lenguas. Los esfuerzos se orientan a incrementar la funcionalidad y operatividad de las lenguas en los diferentes ámbitos de la vida ciudadana.
- **Educación plurilingüe:** La concepción del plurilingüismo como una herramienta pedagógica para una educación intercultural implica, por una parte, garantizar la educación en la lengua nativa y facilitar el acceso a las hegemónicas, como así brindar oferta educativa para que los no parlantes de una lengua regional o minoritaria puedan aprenderla.
- **Investigación lingüística:** Refiere al fomento de los estudios sobre lenguas regionales o minoritarias, los contactos lingüísticos y los



contextos plurilingües, como así avanzar hacia el estudio de las políticas lingüísticas y el desarrollo de investigación lingüística aplicada. La ciencia pública tiene un rol fundamental para lograr la interacción entre el Estado y las comunidades en la co-producción de conocimientos que aspiren a la transformación sociolingüística.

- **Medios de comunicación y ciberespacio:** Se trata de facilitar el acceso a los medios de comunicación y las nuevas tecnologías en la lengua nativa, de la producción de herramientas TICs para el aprendizaje de las lenguas minoritarias y la promoción del plurilingüismo.
- **Creación de órganos de monitoreo y control:** Constituye, quizás, el desafío más importante dado que incluye la disposición de financiamiento y recursos humanos para el monitoreo de las medidas anteriores.



¿Qué son los derechos culturales y lingüísticos?



Los derechos culturales y lingüísticos se enmarcan dentro de la plena realización de los derechos humanos y de las libertades fundamentales proclamadas en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en otros instrumentos jurídicos mundialmente reconocidos.

Los derechos culturales están relacionados con el arte y la cultura, entendidos en una amplia dimensión. Son derechos promovidos para garantizar que las personas y las comunidades tengan acceso y disfrute de la cultura en condiciones de igualdad, dignidad humana y no de discriminación. Se orientan a asegurar la participación ciudadana en la cultura, incluyendo aspectos tales como la lengua, la producción cultural y artística, el patrimonio cultural, los derechos de autor, entre otros.

En un sentido más específico podemos entender los derechos culturales como el derecho de las personas y grupos a expresar en todo ámbito su cultura e identidad, sin ser perseguidos, excluidos o marginados por causa de ello. Incluye el derecho a transmitir y difundir la cultura propia, la libertad ciudadana de ejercer derechos integrales como la educación o la justicia sin renunciar a la expresión cultural e identitaria. Estos derechos se orientan a la promoción de relaciones equitativas entre todas las culturas, garantizando el acceso y disfrute a todas ellas según la elección de los individuos y grupos. Integra la promoción de la diversidad cultural en ámbitos públicos tales como el educativo, el tecnológico, el judicial o el socioeconómico.

El documento que más ha aportado a la consagración internacional de los derechos culturales es la Declaración de Fribourg sobre Derechos Culturales (2007), instrumento clave que reúne y hace explícitos estos derechos que se encontraban incorporados de forma dispersa en numerosos instrumentos internacionales. La Declaración invita a todos los actores a identificar y tomar conciencia de la dimensión cultural de los derechos humanos, con el fin de enriquecer la universalidad a través de la diversidad. La Declaración incluye los derechos culturales como parte de los derechos humanos: *“Los derechos enunciados en la presente Declaración son esenciales para la dignidad humana; por ello forman parte integrante de los derechos humanos y deben interpretarse según los*

LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS LINGÜÍSTICOS

LA DECLARACIÓN PROCLAMA LA IGUALDAD DE DERECHOS LINGÜÍSTICOS, SIN DISTINCIONES NO PERTINENTES ENTRE LENGUAS OFICIALES / NO OFICIALES, NACIONALES / REGIONALES / LOCALES, MAYORITARIAS / MINORITARIAS, O MODERNAS / ARCAICAS. CONSIDERA INSEPARABLES Y INTERDEPENDIENTES LAS DIMENSIONES COLECTIVA E INDIVIDUAL DE LOS DERECHOS LINGÜÍSTICOS, YA QUE LA LENGUA SE CONSTITUYE COLECTIVAMENTE EN EL SENO DE UNA COMUNIDAD Y ES TAMBIÉN EN EL SENO DE ESTA COMUNIDAD QUE LAS PERSONAS USAN LA LENGUA INDIVIDUALMENTE. LA DIVERSIDAD DE FACTORES QUE CONDICIONAN LA SITUACIÓN DE LAS LENGUAS, LA DIFÍCIL CONVERGENCIA DE LOS INTERESES DE COMUNIDADES, GRUPOS E INDIVIDUOS, Y LA NECESARIA INTERRELACIÓN ENTRE LOS DERECHOS LINGÜÍSTICOS Y OTROS DERECHOS FUNDAMENTALES, HACEN IMPOSIBLE LA DEFINICIÓN DE UNAS MISMAS MEDIDAS APLICABLES A TODOS LOS CASOS. LA DECLARACIÓN, AUNQUE DESTACA LA RESPONSABILIDAD INELUDIBLE DE LOS PODERES PÚBLICOS, SE CENTRA EN LOS DERECHOS Y NO EN LAS OBLIGACIONES O LAS PROHIBICIONES, PONIENDO EL ACENTO EN LA BÚSQUEDA DE SOLUCIONES ADAPTADAS A CADA CASO A PARTIR DEL CONSENSO DEMOCRÁTICO (MIMÓ, 1997)

principios de universalidad, indivisibilidad e interdependencia.” (Declaración de Fribourg sobre Derechos Culturales, 2007:Art. 1). El documento identifica la relación entre identidad y patrimonio cultural y hace referencia a **comunidades culturales**, subrayando la importancia de acceso y participación en la vida y cooperación cultural. Estos derechos se comprenden de forma integral por lo cual involucran lo individual y lo colectivo como una continuidad.

Los derechos lingüísticos refieren al derecho de todas las personas y los grupos a expresarse libremente en todo ámbito empleando su propia lengua, sin ser perseguidos, excluidos o marginados. Incluye el derecho a transmitir y difundir la lengua propia como así a aprender otras lenguas. Implica el ejercicio de otros derechos universales como el acceso a la salud, la educación, la cultura, la identidad y la justicia contemplando la propia lengua como elemento clave para garantizar el ejercicio pleno de los mismos.

En el caso de los derechos lingüísticos, sin duda alguna, el documento que más ha contribuido a su establecimiento es el de la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos (1997). Desde este lugar, se

consideran inseparables e interdependientes las dimensiones colectiva e individual, ya que la lengua se constituye colectivamente en el seno de una comunidad y es allí donde los hablantes la usan. De esta manera, el ejercicio de los derechos lingüísticos individuales solo puede ser efectivo si se respetan los derechos colectivos. Por otra parte, la Declaración tiene en cuenta

los derechos de las comunidades lingüísticas asentadas históricamente en un territorio, estableciendo una graduación de los derechos de los grupos lingüísticos en su historicidad y autoidentificación (Mimó, 1997).

Foto Sergio Goya, Buenos Aires (2010)



No hay recetas para garantizar los derechos culturales y lingüísticos de las personas y los grupos, por lo cual cada Estado debe construir soluciones adaptadas a cada caso, partiendo de un consenso democrático que incluya estrategias de participación ciudadana. Además, debe velar para que las autoridades, organizaciones y personas sean informadas de los derechos y deberes que se desprenden de las declaraciones internacionales. Así mismo, cada jurisdicción debe desarrollar medidas propias, en función de la construcción de relaciones más equitativas entre diferentes culturas y lenguas que comparten territorios.



Derechos individuales

Derechos colectivos

Derechos lingüísticos

- A a ser reconocido como miembro de una comunidad lingüística;
- Al uso de la lengua en privado y en público;
- Al uso del propio nombre;
- A relacionarse y asociarse con otros miembros de la comunidad lingüística de origen;
- A mantener y desarrollar la propia cultura;

- A la enseñanza de la propia lengua y cultura;
- A disponer de servicios culturales;
- A una presencia equitativa de la lengua y la cultura del grupo en los medios de comunicación
- A ser atendidos en su lengua en los organismos oficiales y en las relaciones socioeconómicas
- A concebir una organización de la diversidad lingüística que permita la participación efectiva de las Comunidades lingüísticas.
- A hacer plenamente compatible el espacio comunicativo mundial con la participación equitativa de todos los pueblos, de todas las comunidades lingüísticas y de todas las personas en el proceso de desarrollo.

Derechos culturales

- La libertad de expresarse, en público o en privado, en el o los idiomas de su elección
- La libertad de ejercer las propias prácticas culturales, y de seguir un modo de vida asociado a la valorización de sus recursos culturales, en particular en lo que atañe a la utilización, la producción y la difusión de bienes y servicios
- La libertad de desarrollar y compartir conocimientos, expresiones culturales, emprender investigaciones y participar en las diferentes formas de creación y sus beneficios
- El derecho a la protección de los intereses morales y materiales relacionados con las obras que sean fruto de su actividad cultural.
- La libertad de dar y recibir una enseñanza de y en su idioma y de y en otros idiomas, al igual que un saber relacionado con su cultura y sobre otras culturas
- La libertad de crear, dirigir y de acceder a instituciones educativas distintas de las públicas.
- El derecho a participar en la información pluralista, en el o los idiomas de su elección, de contribuir a su producción o **difusión a través** de todas las tecnologías de la información y de la comunicación.
- El derecho de responder y, en su caso, de obtener la rectificación de las informaciones erróneas acerca de las culturas
- Derecho a participar en el desarrollo cultural de las comunidades a las que pertenece, en la elaboración, la puesta en práctica y la evaluación de las decisiones que la conciernen y que afectan el ejercicio de sus derechos culturales
- Derecho a participar en el desarrollo y la cooperación cultural en sus diferentes niveles.



¿Qué son las políticas culturales?



Durante mucho tiempo las políticas culturales se asociaban al resguardo y la promoción del patrimonio artístico, especialmente de aquellas obras maestras consideradas significativas para la humanidad. Con el tiempo, esta concepción clásica se ha ido transformando y en las últimas décadas las convenciones y tratados internacionales han redefinido con mayor precisión los objetivos de las mismas.

La Declaración de México sobre las Políticas Culturales celebrada en 1982 ha afirmado que la cultura es esencial para el desarrollo del individuo y la sociedad, invocando a las políticas culturales *“a que protejan, estimulen y enriquezcan la identidad y el patrimonio cultural de cada pueblo; además, que establezcan el más absoluto respeto y aprecio por las minorías culturales, y por las otras culturas del mundo. La humanidad se empobrece cuando se ignora o destruye la cultura de un grupo determinado”* (1982:2). Es así que las políticas culturales se redefinieron como el conjunto

de medidas democráticamente consensuadas, cuyo objetivo es generar las condiciones sociales y culturales que faciliten, estimulen y garanticen el disfrute del patrimonio cultural en sentido amplio.

Actualmente las **políticas culturales son aquellas medidas que los Estados imparten para planificar, gestionar, desarrollar y promover la Cultura, incluyendo expresiones culturales variadas (artísticas, musicales, intelectuales, religiosas, etc.) ya sean hegemónicas o populares, minoritarias o extendidas, tradicionales o contemporáneas, occidentales u originarias.** Son políticas públicas que se orientan a fortalecer los procesos de la cultura, o bien a generar cambios considerados necesarios para garantizar los derechos culturales de los/as ciudadanos/as. Son intervenciones abiertas a los lineamientos internacionales, los procesos de integración y las alianzas estratégicas multilaterales, y a su vez se focalizan en las coyunturas locales y las prácticas culturales diversas. Se trata de políticas activas que apuntan a asegurar la diversidad y la defensa de la identidad. En pocas palabras, podemos decir que las políticas culturales se han convertido en instrumentos fundamentales para la consolidación de los derechos culturales universales, en tanto generan alternativas y mecanismos para garantizar el respeto y cumplimiento de los derechos culturales individuales y colectivos.

Las políticas culturales se apoyan sobre los siguientes ejes:

- **la promoción de la identidad cultural;**
- **la protección de la diversidad cultural;**
- **el fomento de la creatividad, y**
- **la consolidación de la participación ciudadana.**

El Plan de Acción de Políticas Culturales para el Desarrollo aprobado en la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo, celebrada en Estocolmo en 1998, recomendó cinco objetivos:

Hacer de la política cultural un componente central de la política de desarrollo;

- **Promover la creatividad y la participación en la vida cultural;**
- **Reestructurar las políticas y las prácticas a fin de conservar y acentuar la importancia del patrimonio tangible e intangible, mueble e inmueble y fomentar las industrias culturales;**
- **Promover la diversidad cultural y lingüística dentro de y para la sociedad de la información;**



- **Disponer más recursos humanos y financieros a disposición del desarrollo cultural**

Las políticas culturales implican varias dimensiones:

a) diagnosticar la situación cultural local identificando los fenómenos culturales y sus problemáticas, mapear los actores y las organizaciones que activan el patrimonio cultural, b) crear las instituciones que asumirán la ejecución y monitoreo de las políticas culturales, c) diseñar los canales de negociación e interlocución con los diferentes actores culturales incluyendo el sector privado, el tercer sector y la sociedad civil, d) definir acciones concretas, planificar su ejecución previendo las problemáticas que se deriven de su aplicación y los posibles impactos, e) llevar a cabo tareas de sensibilización y concientización que faciliten la gestión cultural, f) ejecutar las acciones planificadas atendiendo a los cambios surgidos sobre la marcha, generando estrategias resolutivas inclusivas y participativas, y g) monitorear las políticas ejecutadas midiendo sus impactos.

El óptimo funcionamiento de las políticas culturales se vincula al desarrollo de otras políticas públicas que garanticen las condiciones sociales y económicas para que los ciudadanos y ciudadanas alcancen un mejor acceso y disfrute del patrimonio cultural. Es por ello que la disposición de recursos económicos para solventar las políticas culturales no es un asunto menor. Ahora bien, los beneficios de la inversión en cultura no pueden medirse solamente en función de

la rentabilidad económica que puedan generar, sino que deben evaluarse en el largo plazo en relación a los valores promovidos y el desarrollo cultural de la comunidad.



¿Qué son las políticas lingüísticas?



Las políticas lingüísticas son el conjunto de ideas, leyes, regulaciones y prácticas estatales sobre la lengua orientadas a producir cambios en los comportamientos

lingüísticos de la población (González Garzón, 2013). Ahora bien, es posible hablar de políticas lingüísticas aún cuando no exista una voluntad explícita de producir cambios en el uso público de las lenguas, ya que incluso la no intervención impacta sobre estas, ocasionando, por ejemplo, el debilitamiento de las lenguas minoritarias. Es el caso de las llamadas políticas lingüísticas liberales que dejan que los acontecimientos sigan su curso, sin adoptar medida alguna de intervención (Arrosi, 2017). Cabe destacar que ninguna política lingüística está libre de intereses e inclinaciones políticas, ideológicas y sociales. Ninguna lengua genera por sí misma una política lingüística, los Estados toman la decisión de intervenir o de no hacerlo con arreglo a intereses variados.

A medida que nuestra sociedad fue adquiriendo mayor conciencia sobre la importancia del PL el carácter de las políticas lingüísticas se ha ido transformando. Actualmente, las mismas se orientan a generar estrategias para lograr un equilibrio ecolingüístico en el que las diferentes lenguas (entendidas todas ellas como igualmente válidas y culturalmente significativas), puedan tener condiciones más igualitarias de relación y convivencia. En este sentido, las políticas lingüísticas emprendidas por los Estados, deben explorar las herramientas para acompañar, promover y desarrollar los procesos de recuperación, revitalización de las lenguas.

En base a lineamientos internacionales podemos delinear los siguientes ejes de las políticas lingüísticas:

- **Salvaguarda de la diversidad lingüística**
- **Fomento y desarrollo del plurilingüismo**
- **Promoción de la paz lingüística**
- **Monitoreo y re-conducción del cambio lingüístico**
- **Búsqueda del equilibrio ecológico entre lenguas mayoritarias y minoritarias que comparten territorios**
- **Respeto y garantía de los derechos lingüísticos individuales y colectivos**
- **Promoción del relativismo cultural y la interculturalidad**
- **Fortalecimiento de la identidad cultural**

Muchas veces las políticas lingüísticas se enfocan en la búsqueda de estrategias resolutivas a problemas prácticos con consecuencias concretas en el uso, pero otras veces se abocan a problemas cuya resolución no es inmediata sino que requiere de muchos años de desarrollo. En líneas generales se pueden distinguir dos tipos de políticas lingüísticas según se enfoquen en la función social o en la forma de las lenguas. En el primer caso se habla de **gestión del plurilingüismo o planificación sobre el estatus de las lenguas** (Arrosi, 2017) y se incluyen acciones

tales como definir formal y explícitamente cuáles son las lenguas oficiales del Estado, cuales están reconocidas y forman parte del PL y cuales forman parte del patrimonio en riesgo. También entran aquí acciones vinculadas a la **pedagogía del plurilingüismo** tales como la creación de carreras de formación docente de lenguas minoritarias y extendidas, vernáculos y extranjeras, la elaboración de planes de estudio y métodos de enseñanza, y la inclusión de idóneos en lenguas originarias dentro de las escuelas públicas. Podemos mencionar otras medidas de promoción de la diversidad lingüística en el espacio público (civil, penal, ciber espacial, etc.), el trabajo focalizado con comunidades de hablantes que se encuentran en situación de riesgo, y otras acciones tendientes a equilibrar las relaciones entre las lenguas hegemónicas y las minoritarias. Los Estados asumen, en este caso, la responsabilidad de intervenir y reconducir el cambio lingüístico hacia un horizonte plurilingüe, facilitando el ejercicio pleno de los derechos universales a la salud, educación, justicia y comunicación como así garantizando los derechos lingüísticos individuales y colectivos. También se promueven convenios internacionales multilaterales para fortalecer las relaciones entre países, fomentar el intercambio intercultural y promover la paz lingüística.

Entre las **políticas enfocadas en la forma de las lenguas**, se encuentran medidas tales como la creación de alfabetos para lenguas sin sistemas de escritura, los procesos de gramaticalización o la elaboración de terminología específica y de diccionarios, la

actualización, la adecuación y fijación de las palabras y sus significados y el establecimiento de criterios de traducción. En este caso, las decisiones tomadas por los Estados modifican la forma de la lengua, buscando normativizarla para promover el consenso entre la comunidad de hablantes, facilitar su enseñanza y transmisión en ámbitos públicos e integrar diferentes variantes regionales. La intervención sobre la forma supone la investigación científica y el desarrollo de estrategias de consenso entre los hablantes para diseñar políticas adecuadas para cada caso.

Ambos tipos de políticas requieren de la **planificación lingüística**, es decir, suponen un proceso de identificación de problemas, agentes de intervención, desarrollo de proyectos, presupuesto y evaluaciones para ser puestas en práctica (Arrosi, 2017; González Garzón, 2013). Las estrategias pueden ser de persuasión, promoción o disuasión o bien pueden tomar una forma imperativa, a partir de la prohibición o la obligación. En ambos casos se buscará conducir el comportamiento lingüístico de la población a través de la organización y planificación de un conjunto de acciones articuladas entre sí. Ahora bien, la planificación lingüística por sí misma no garantiza la obtención de resultados exitosos puesto que debe ser retroalimentada desde diversos ámbitos de la sociedad, como el sistema educativo, la administración pública, la justicia y los medios de comunicación.

Más allá de las políticas lingüísticas, y en diálogo



con ellas, se encuentra la **glotopolítica**, aquellas acciones emprendidas por distintos sectores de la sociedad para sostener, defender o promover determinados comportamientos lingüísticos. Aquí las relaciones entre lengua e identidad se van imbricando de manera compleja en función de intereses múltiples, es por ello que la glotopolítica suele disputar los sentidos sociales, los usos y las potencialidades de las lenguas (Arrosi, 2017).

Bibliografía

- ARROSI, F. (2017) “Introducción”, en: Bein, R. (Ed.) Manual de legislación lingüística para docentes, UBACyT: Buenos Aires.
- BOZZANO, J. (2015) “Conservación del patrimonio líneas, conceptos y teoría”. Ficha de Cátedra Legislación Nacional e Internacional de aplicación a las Misiones Jesuíticas de la Maestría en Cultura Jesuítica-Guaraní, UNAM.
- CANCLINI, N. (1993) “Los usos sociales del patrimonio cultural”, en: Florescano, E. El patrimonio cultural de México, Fondo de Cultura Económica: México.
- CNMMLH N° 5/91 (1991) “Disposición sobre el Patrimonio Histórico Cultural y Natural” Disponible en: <https://static.cpau.org/mp/publicaciones/patrimonio/anexo/files/assets/basic-html/page96.html>
- Comité de seguimiento de la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos (1998) “Declaración Universal de Derechos Lingüísticos”, Institut’Edicions de la Diputació de Barcelona: España.
- Conferencia General de Berlín Oeste (1986) “Anexo VII: Conclusiones”, Berlín, Alemania. Disponible en: <https://ipce.culturaydeporte.gob.es/dam/jcr:3d0fff6e-adc2-4765-b442-f131df94acea/1982-conferencia-berlin.pdf>
- Conferencia mundial sobre las políticas culturales (1982) “Declaración de México sobre las Políticas Culturales”, México D.F., México. Disponible en: https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals400.pdf
- Consejo de Europa (1992) “Carta Europea de las lenguas regionales y minoritarias”, Estrasburgo, Francia. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/2001/09/15/pdfs/A34733-34749.pdf>
- ENDERE M. L. (2006) “La protección y divulgación del patrimonio, los derechos indígenas y la percepción del público sobre los sitios arqueológicos Argentina”, en: Publicación electrónica de la Facultad de Ciencias Sociales, UNICEN, número 6 www.soc.unicen.edu.ar
- ENDERE, M. (2002) “Arqueología, política y globalización: ¿Quién se ocupa del patrimonio arqueológico?”, en: Cuadernos, número 18, Universidad de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Secretaría de Ciencia y Técnica y Estudios Regionales: San Salvador de Jujuy Argentina, pp. 77-89.
- GONZÁLEZ GARZÓN, M. V. (2013) Autodiagnósticos sociolingüísticos y nuevos caminos en la revitalización de las lenguas minorizadas. Mirada retrospectiva desde la experiencia propia. Tesis de maestría en sociolingüística, Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas: Bogotá, Colombia.
- Observatorio de la Diversidad y los Derechos Culturales, Organización Internacional de la Francofonía y la UNESCO (2007) “Declaración de Fribourg sobre Derechos Culturales”, Fribourg, Suiza. Disponible en: https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals239.pdf
- MIMÓ, R. O. (1997) “Declaración Universal de Derechos Lingüísticos”, en: Revista Iberoamericana de Educación, número 13, Pp. 281-289.
- Primera Conferencia Internacional de Arquitectos y Técnicos de Monumentos Históricos (1931) “Carta de Atenas sobre la conservación de los monumentos de arte e historia”, Atenas, Grecia. Disponible en: https://www.ge-iic.com/wp-content/uploads/2008/10/1931_carta_de_atenas.pdf
- LEY NACIONAL N° 25.197 (1999) “Régimen del registro del patrimonio cultural”. Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/60000-64999/61480/norma.htm>
- LEY PROVINCIAL Número 7.418(2006) “Protección del patrimonio arquitectónico y urbanístico de la provincia de Salta”. Disponible en: <http://www.saij.gob.ar/7418-local-salta-proteccion-patrimonio-arquitectonico-urbanistico-provincia-salta-lpa0007418-2006-11-23/123456789-0abc-defg-814-7000avorpyel>
- MENCHÚ, R. (1998) “Presentación”, en: Comité de Seguimiento de la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, Instituto de Edición de la Diputación de Barcelona, Inresa: España.
- UNESCO (1972) “Convención sobre la pro-

tección del patrimonio mundial, cultural y natural”, París. Disponible en: https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals392.pdf

- UNESCO (1976) “Recomendación relativa a la salvaguardia de los conjuntos históricos y su función en la vida contemporánea”, Nairobi, Kenia. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000114038_spa.page=137
- UNESCO (2003) “Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial”, París. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_spa
- UNESCO (2003b) Recomendación sobre la promoción y el uso del plurilingüismo y el acceso universal al ciberespacio, París. Disponible en: https://en.unesco.org/sites/default/files/spa_-_recommendation_concerning_the_promotion_and_use_of_multilingualism_and_universal_access_to_cyberspace.pdf
- UNESCO (2014) “Indicadores UNESCO de cultura para el desarrollo. Manual Metodológico”, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 7, place de Fontenoy, 75352 París 07 SP, Francia. Disponible en: https://es.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/iucd_manual_metodologico_1.pdf



2°
CAPÍTULO

CAMINOS DE LA
DIVERSIDAD EN
ARGENTINA

2.

CAMINOS DE LA DIVERSIDAD
EN ARGENTINA


*¿Quiénes somos
nosotros y quiénes
son los otros?*



El mal llamado “descubrimiento” de América significó el encuentro por primera vez entre pueblos que habitaban espacios distantes y aislados entre sí. Esto suscitó muchas preguntas en ambas partes ¿qué o quiénes son los otros?, ¿cómo los definimos?, ¿qué relación tienen con nosotros? Es allí que se pone en marcha un proceso de **construcción de la alteridad** a través del cual se irán conformando ideas, conceptos y representaciones acerca de “los otros”, y donde se redefinirán nuevas formas de pensar al propio grupo.

Los “otros” no existen sin un “nosotros” es por ello que en todo proceso de construcción de alteridad se ponen en situación las identidades de dos o más grupos. Esta perspectiva relacional nos permite pensar que la *otredad* y la *mismidad* son suplementarias, no existen como tales sino hasta que entran en relación. En su famoso libro “*Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*” el antropólogo Fredrik Barth (1969) plantea que la identidad opera a partir de dos mecanismos: la **auto-adscripción**, es decir cómo los grupos se auto-identifican y la **adscripción por otros**, cómo son vistos por los demás. La identidad es, por lo tanto, un proceso relacional resultante de una construcción enteramente social, en la que los elementos, atributos, ideas y conceptos que nos identifican y con los cuales identificamos a los otros, son solamente aquellos que resultan



socialmente significativos (no todos los posibles).

Los **discursos de la alteridad** son articulaciones de sentido que no están dados naturalmente ni tienen existencia previa o autónoma a las relaciones sociales. Estos sentidos son seleccionados y activados por los propios grupos según los contextos, produciendo **imágenes de los otros** que se sedimentan con el tiempo, conformando capas duraderas de significado social. A medida que las relaciones entre los grupos se van modificando, las imágenes que construimos de los otros también cambian. En resumidas palabras podemos decir que las identidades propias y las de los otros no son más que un conjunto de conocimientos e imágenes producidos en la interacción social. Ahora bien, estas imágenes y representaciones conducen y condicionan los comportamientos sociales, es por ello, que no debemos considerarlas un subproducto de la cultura que solo opera en el ámbito discursivo. Las representaciones, impactan en las acciones, las legitiman, las significan y hasta las justifican.

Esta condición situacional y relacional de la identidad ha sido trabajada por muchos autores. Sus investigaciones nos permiten pensar que las identidades están influidas por las relaciones de proximidad y distancia que entablan los grupos. Los contextos conflictivos suelen activar discursos radicales acerca de “los otros” mientras los contextos de paz social promueven discursos más abiertos al intercambio intercultural. Entonces, podemos decir que la identidad es relacional, situacional y relativa a los momentos históricos,

políticos y sociales que la enmarcan y condicionan. Este marco de referencia nos ayuda a romper con las posturas esencialistas y a considerar, junto al sociólogo Bourdieu (1997), que no hay sujetos sino luchas por la subjetivación, es decir, no existen sujetos *a priori* que definen las diferencias entre un grupo y otro, sino que éstas emergen en el mismo proceso de diferenciación.

El encuentro/desencuentro entre los conquistadores y los pueblos americanos puede entenderse como un proceso de construcción de la alteridad único, dada su complejidad e implicancia histórica. Las primeras descripciones que los aztecas realizaron sobre los españoles, sus animales y sus armas están cargadas de esfuerzos sociales por hacer inteligible aquello tan extraño y desconocido. Los barcos fueron descritos como “casas muy grandes que cabalgaban sobre las olas”, los arcabuces como “trompetas de fuego” y los españoles como seres “pálidos y barbudos, cuyos cabellos podían ser del color del oro”, que “usan vestidos de metal y hablan lenguas extrañas”. Los sabios aztecas buscaron explicaciones en los códices antiguos puesto que desde su cosmovisión el tiempo era cíclico, de manera que todo lo que sucede en el presente ya sucedió antes. Así, la respuesta de quiénes eran y a qué habían venido debía estar en el pasado. Lo que estos sabios hacían con esto era tratar de interpretar a los españoles dentro del universo azteca.



REPRESENTACIONES SOCIALES

DESDE EL CAMPO DE LAS CIENCIAS SOCIALES SE HA DEFINIDO A LAS REPRESENTACIONES SOCIALES COMO UN CONJUNTO DE CONCEPTOS, IDEAS Y EXPLICACIONES ORIGINADAS EN LAS INTERACCIONES DE LA VIDA COTIDIANA PARA SIGNIFICAR LA REALIDAD SOCIAL QUE LOS INDIVIDUOS Y GRUPOS ESTÁN ATRAVESANDO. ES DECIR QUE SON CONSTRUCCIONES SIMBÓLICAS CREADAS Y RECREADAS POR LOS INDIVIDUOS Y GRUPOS PARA OTORGAR SENTIDO A LA REALIDAD. LAS REPRESENTACIONES SOCIALES PROPONEN MANERAS DE PENSAR Y COMUNICAR LAS COSAS, LAS PERSONAS Y LOS EVENTOS. INFLUYEN EN LAS PERSONAS Y GRUPOS A LA VEZ QUE SON CONSTRUIDAS Y DETERMINADAS POR ÉSTOS. SE TRATA DE UN CONCEPTO DE GRAN RELEVANCIA PARA COMPRENDER CÓMO FUNCIONAN LAS SOCIEDADES Y EL MODO EN QUE ESTAS SE PIENSAN A SÍ MISMAS Y A LOS OTROS.





Los conquistadores también recurrieron a sus propios conocimientos culturales para interpretar esta nueva alteridad radical. En efecto, para la época de la conquista ya tenían experiencias previas de contactos con otros cultural y étnicamente diferentes. Ahora bien, estas experiencias tenían una particularidad que el historiador Nelson Manrique resume de esta manera: *“Cuando los españoles se embarcaron rumbo a las Américas ya hay un racismo galopante en construcción en España, y la visión del indio americano va a estar teñida por esta visión racista. Cuando nos enfrentamos a algo radicalmente nuevo, para conocerlo tenemos que remitirlo a los que conocemos anteriormente, y solo después de un tiempo vamos a reconstruir las nuevas cate-*

gorías que sean adecuadas para expresar aquello nuevo, desconocido. En este caso lo que se conoce en España con relación a otros, otros de distinta cultura, de distinta religión, de distinta lengua, es ese conflicto que ha devenido en un conflicto abiertamente racial y que va a marcar esta visión tan profundamente racista que impregna la Conquista” (Manrique, 1996:25). Así, en el otro americano se intentó reconocer aquello que la historia europea permitía pensar y aceptar, es por ello que las representaciones del “otro” dicen mucho más de la época en que fueron producidas y de los sujetos que las construyeron que del otro *per se*. Como podemos ver, la *otredad* es tanto el resultado de las interacciones y los conocimientos presentes como de los previamente adquiridos.

Las imágenes que se emplearon para interpretar a los pueblos de América, sus costumbres y sus lenguas fueron cambiando a medida que se iban entablando diferentes relaciones entre conquistadores y conquistados, presentando grandes variaciones según los pueblos y las regiones. Así, si inicialmente los pueblos del Caribe fueron representados como “indios salvajes”, desnudos y sin gobierno que vivían en un estado natural y paradisiaco, más tarde los incas y aztecas

fueron considerados pueblos con gobiernos tiranos y religiones demoníacas. Con el tiempo, las distintas instituciones coloniales produjeron y reprodujeron nuevas representaciones de los pueblos originarios, en las cuáles intervinieron de forma compleja intereses políticos, sociales y económicos.

Como hemos visto, los españoles y los pueblos americanos construyeron una imagen de la otredad a partir de elementos familiares a su mundo, utilizaron las formas de conocer disponibles en su cultura y su historia, y a través de esa lente miraron al otro, lo conocieron y re-conocieron. Los procesos posteriores de la guerra de conquista y la colonización permitieron que estas primeras imágenes se fueran modificando, y que otras emergieran en función de los nuevos acontecimientos e intereses.

Las imágenes producidas durante el período colonial fueron sedimentándose con el tiempo. Esto permitió consolidar un **modelo de otredad** hasta el punto en que ese “otro cultural” que se constituyó como objeto de la conquista y colonización ya no respondió a un “hecho empírico” real, sino a un estereotipo construido unilateralmente por los españoles como *verdad*. Estos estereotipos coloniales o modelos de otredad trascendieron el tiempo, permeando las relaciones sociales más allá de su contexto de emergencia. Es aquí donde la noción de **matriz de sentido** nos resulta útil para pensar aquellas articulaciones discursivas de larga duración.



La Conquista de América desde la perspectiva de los vencedores. Pintura de Discolo Puebla (1862). Imagen: Wikipedia



La Conquista vista por los Aztecas. Lienzo de Tlaxcala

Creemos que durante el periodo inicial de la colonia en América se realiza una construcción discursiva del espacio y la identidad, que configuró una matriz de sentido de larga duración, atravesando períodos sustantivos de la historia (Casimiro Córdoba, 2013). De esta manera, la matriz colonial posee una larga duración, aflora en diferentes densidades o capas temporales y actúa dotando de sentido a las distintas coyunturas. Es por ello que las imágenes del “indio” han sido re-actualizadas periódicamente en discursos diferentes que reproducen sentidos coloniales.



El “indio”, la colonia y la colonialidad



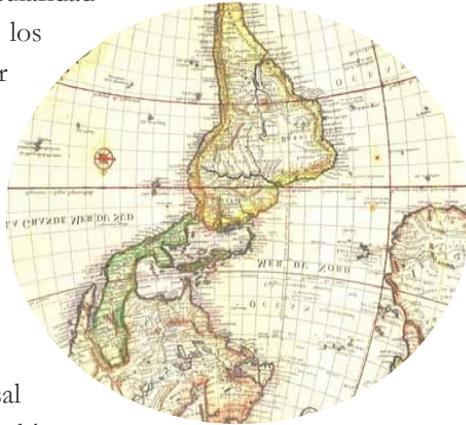
Muchos/as investigadores/as y pensadores/as han considerado que 1492 constituye un hito central de la historia de la Modernidad, ya que es a partir de este momento que se configura un mapa mundial en el cual Europa encontró un nuevo lugar de enunciación: *“La Europa provinciana y renacentista, mediterránea, se transforma en la Europa ‘centro’ del mundo: en la Europa ‘moderna’”* (Dussel, 1994:31). Es así que se producen simultáneamente la invención de la conciencia europea como “centro” y de los otros como “periferias” del mundo.

Las pautas culturales, formas de vida y modos de conocer de los europeos pierden su carácter particular para tornarse universales, es decir, dejan de ser una de las formas posible de ser y hacer para tornarse “verdaderas” y “mejores”. Este desplazamiento se llama desmarcación, y es a través de él que un determinado grupo social se torna en parámetro de normalidad a partir del cual son interpretados, marcados y nombrados el resto de las sociedades del mundo. Este proceso se denomina **etnocentrismo** y conduce a los grupos a considerar que sus propias pautas de vida son superiores a las de los otros. Mediante este fenómeno social los “otros” son pensados y construidos desde las categorías propias, es decir, desde miradas que le son ajenas. Es por eso que muchas veces son descriptos y representados desde las “carencias”, aquello que “les falta” para ser “normal”, es decir, para ser como “nosotros”.

El **eurocentrismo** es un tipo particular de etnocentrismo ejercido por los europeos, y tiene su origen en la conquista y colonización de América: *“Con el inicio del colonialismo en América comienza no solo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario (...) En esta narrativa, Europa es -o ha sido siempre- simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal.”* (Lander, 2003:6). El eurocentrismo supone la emergencia de una subjetividad particular que se caracteriza por producir clasificaciones de la diversidad



cultural del mundo a partir del concepto articulador de **raza**. Este concepto inicialmente tenía una impronta cultural y religiosa -puesto que era empleado por los europeos cristianos para caracterizar a los judíos y árabes pero con el tiempo adquirió un carácter biológico, lo cual supuso una correspondencia entre características físicas y culturales. En este esquema de pensamiento, a determinada característica física corresponden ciertas características culturales, más aún cierta condición humana. La invención de la raza significó para Europa una manera de anclar su particularidad cultural en los cuerpos, y por lo tanto, de naturalizar la idea de que existe una superioridad/inferioridad humana universal que se encuentra biológicamente determinada.



creyendo que arribaba a las Indias denominó a los diversos pobladores del continente como indios. Así pues, no existían los indios hasta el contacto con los conquistadores. La recién bautizada “América” contaba ya con una gran cantidad de sociedades diferentes, cada una con su propia identidad, en lo que constituía un abigarrado mosaico de diversidades cultu-



rales. No había pues “indios” ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda esta población. Esa gran diversidad quedó anulada a partir de la conquista y colonización bajo esta nueva categoría: “*las poblaciones prehispanicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio/ los indios.*” (Bonfil Batalla, 1972: 110-111).

Es así que la estructura colonial impuso un término para identificar y marcar al sujeto colonizado y, al hacerlo, equiparó a todos los pueblos bajo una misma categoría. Este proceso de **homogeneización cultural** se efectuó a partir de la relación de dominio colonial en la que solo caben dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: dominador y dominado, vencedores y vencidos (Wachtel, 1971). Todos los pueblos originarios de América entraron en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término. Pero, ¿qué implicaba ser indio en el contexto colonial?

En América, la aplicación de la no-ética de la guerra implicó que los conquistadores no se comportaran ante los “indios” como ante los europeos (Maldonado Torres, 2007:136). Considerados sujetos racialmente inferiores y destinados a ser colonizados, fueron violados, asesinados y masacrados. Ante las aberraciones de la conquista no fueron pocas las voces que, dentro de la propia sociedad colonial, se levantaron para denunciarlas. El famoso debate entre los sacerdotes Sepúlveda y De Las Casas expresó claramente las tensiones y conflictos entre sectores coloniales

“*La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder.*”

(Quijano, 2003:202).



que abogaban diferentes formas de gobernar a los “indios”. Previo a este debate ya se habían generado controversias entorno a la pregunta de si los ‘indios’ tenían alma, la cual fue resuelta finalmente con una Bula Papal. Más allá de las respuestas que se dieron, es de destacar el tipo de preguntas que se hicieron, puesto que ellas dan cuenta de una sospecha sobre la humanidad del otro. La racialización de la diferencia parte de una consideración de condiciones humanas diferentes que organiza el mundo entre sociedades superiores e inferiores, pero cuando estos principios son llevados al extremo conducen a una des-humanización del otro. En este caso, el “indio” no solo fue considerado una raza inferior sino que además su propia humanidad fue cuestionada.

Luego de que se reconociera que los “indios” tenían almas, el siguiente paso lógico fue constituirlos en sujetos de derecho. La Corona Española desarrolló un conjunto de documentos que buscaron organizar el trabajo, el gobierno y la evangelización de los “indios”, los cuales fueron recopilados por Carlos III en las famosas Leyes de Indias. Estos documentos son fundantes en la historia de los pueblos indígenas y dan cuenta del proceso de institucionalización del término “indio” como categoría social que habilitan una serie de derechos. Legalmente los “indios” eran considerados vasallos del Rey, no eran esclavos y no podían ser sometidos a servidumbre, su trabajo debía recibir un sueldo y tenían derechos territoriales, sociales, políticos y educativos acorde a su posición social. Ahora bien, mucho de ello nunca se cumplió. Lo que realmente sucedió fue que toda la estructura económica

del capitalismo emergente se apoyó en la explotación de este sector recién inventado. La encomienda y la mita aseguraron la servidumbre y esclavitud de estos pueblos, por lo cual su posición real dentro del sistema colonial no fue otro que el de los vencidos. El etnohistoriador Bonfil Batalla (1972) plantea que el término “indio” es una categoría social que refleja justamente esta relación de dominación colonial.

Ahora bien, el concepto de “indio” ha pervivido más allá de la colonia, puesto que fue empleado sistemáticamente por el Estado en diferentes períodos, re-actualizando algunas de las imágenes coloniales con nuevos fines políticos y económicos. No solo la encomienda se mantuvo en los emergentes estados nacionales latinoamericanos sino que también lo hicieron muchos de los estereotipos coloniales.

“
La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial
 (Bonfil Batalla, 1972:110)
 ”

LA CONDICIÓN HUMANA DE LOS “INDIOS”

DURANTE LA ÉPOCA COLONIAL SE DISCUTIÓ SI LOS POBLACIONES AMERICANAS ERAN SERES HUMANOS CON ALMA O SALVAJES SUSCEPTIBLES DE SER DOMESTICADOS COMO ANIMALES. LA BULA SUBLIMIS DEUS, DE PAULO III (1537) SELLÓ ESTE DEBATE DANDO POR HECHO LA HUMANIDAD DE LOS INDIOS Y DECLARANDO ADEMÁS SUS DERECHOS A LA LIBERTAD Y LA PROPIEDAD COMO ASÍ EL DERECHO A CONOCER Y ABRAZAR EL CRISTIANISMO. EN 1550 Y 1551 LA CONTROVERSIA DE VALLADOLID PROTAGONIZADA POR GINÉS SEPÚLVEDA Y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS ABORDÓ LA LEGITIMIDAD DE LA CONQUISTA Y EL MODO EN QUE ÉSTA DEBÍA LLEVARSE A CABO. SEPÚLVEDA ESTABA A FAVOR DE LA “GUERRA JUSTA” CONTRA LOS “INDIOS”, ENTRE SU PRINCIPALES ARGUMENTOS SE ENCONTRABA SU SUPUESTA “INFERIORIDAD” QUE FUNDAMENTABA LA ‘SERVIDUMBRE NATURAL’. POR SU PARTE, BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, UNO DE LOS PRINCIPALES DENUNCIANTES DE LAS CRUELDADES Y LOS MALTRATOS QUE SUFRÍAN LOS INDÍGENAS EN LAS COLONIAS, PLANTEÓ QUE ÉSTOS ERAN SERES HUMANOS IGUALES A LOS EUROPEOS. LAS CASAS DEFENDÍA QUE LOS INDÍGENAS NO ERAN BÁRBAROS Y QUE LAS COSTUMBRES CONDENABLES COMO EL CANIBALISMO O LOS SACRIFICIOS SE DEBÍAN A LA IGNORANCIA ANTES QUE A LA PERVERSIDAD



La inferioridad racial, alimentada por la ciencia decimonónica evolucionista, remontó conceptos coloniales que habilitaron el ejercicio de la violencia en campañas de exterminio y políticas etnocidas que perpetuaron el lugar dominado y marginal de los pueblos originarios en toda Latinoamérica. Más aún, las imágenes del “indio” que fueron construidas durante la colonia aún forman parte del sentido común de algunos sectores de nuestra sociedad y se reactualizan bajo discursos desarrollistas y neocapitalistas.

La existencia de una estructura de pensamiento colonial que trasciende al colonialismo ha perpetuado el concepto de “indio”, y un conjunto de imágenes y estereotipos sobre estos, que como sociedad estamos llamados a combatir. **Los pueblos originarios han resistido a esta categoría por sus implicancias coloniales, luchando por el derecho a la autodenominación, lo cual significa también el derecho a existir dentro de la sociedad ocupando otro lugar.**



¿Qué son los etnónimos y los exónimos?



El acto de nombrar es muy significativo puesto que fija una idea o sentido, entre los muchos posibles, sobre las cosas, las personas y los acontecimientos. La nominación es una instancia creadora de nuevas significaciones y constructora de realidad, que involucra un tipo de relación específica entre quien nombra y aquello que nombra. Se requiere cierto distanciamiento del “otro” al cual le otorgo un nombre y el necesario reconocimiento de un lugar propio desde el cual nombrar (Certeau, 2000). Para el filósofo Tzvetan Todorov la nominación es un acto de posesión sobre el lugar y los hechos. Coincidimos con estos autores, y consideramos, junto a Spurr que *“el proceso a través del cual una cultura subordina a otra empieza con el acto de dar o no dar nombres”* (Spurr, 1999:4). De esta manera, la nominación no solo busca significar, sino (sobre todo) dominar.

El 12 de octubre de 1492 puede ser considerado la fecha histórica del “Descubrimiento de América” en cuyo caso es claro quién descubre a quién, cuál es su posicionamiento y cómo asume para sí el poder de nombrar a aquellos “otros” a quienes descubre: *“El primer gesto que hace Colón al entrar en contacto con las tierras recién descubiertas (es decir, el primerísimo contacto entre Europa y lo que habrá de ser América) es una especie de acto de nominación extendido: se trata de la declaración según la cual esas tierras forman parte, desde entonces del reino de España.”* (Todorov, 1993a:36). Nace aquí América, continente bautizado así en honor a su “descubridor” Américo Vesputio, y junto con ella nacen los “indios”. A pesar

de ser nombrados también como naturales, aborígenes o nativos, fue la noción de “indios” la que se hizo universal.

A medida que los conquistadores avanzaban por el territorio americano y entablaban relaciones con los diferentes pueblos les iban colocando distintos nombres. Estos **exónimos**, es decir categorías impuestas por grupos exógenos, dan cuenta de la sustitución de los parámetros nativos por los del “conquistador”. Poco sabemos de los nombres con los cuales estos pueblos se auto-identificaban, en las primeras fuentes históricas que nos han llegado hasta el presente se suelen confundir distintas categorías. Con el paso del tiempo se fueron imponiendo ciertos nombres y formas de nombrar que respondían más al criterio de los conquistadores que a las maneras en que se identificaron y agruparon los pueblos americanos: a) en algunos casos los pueblos recibían el nombre del Cacique más conocido en la región, por ejemplo el Cacique Juan Calchaquí dio origen a los calchaquíes; b) en otras situaciones se tomaba la designación nativas de ríos o valles, tal fue el caso de los hualfines; c) a veces se empleaban los nombres de las parcialidades o tribus para referirse genéricamente a los “indios” de una misma región, incluso se usaban los nombres de los pueblos más conocidos (por los españoles) para referirse a varios otros pueblos aliados y/o emparentados con estos, la denominación diaguita, por ejemplo, parece haber sido usada para incluir a diversos pueblos confederados que habitaban el valle de Santa María; en



ocasiones d) se recuperaban exónimos prehispánicos, es decir términos usados por pueblos dominantes para referirse a otros pueblos, es el caso, por ejemplo, del término mataco usado por los quechuas para denominar a los wichís, e) en otros casos se recuperaban nombres en lenguas originarias pero eran castellinizados, surgían así los andalgalenses o tucumanenses; en algunos casos f) se agrupaban a los pueblos que compartían una misma lengua o familia lingüística con una denominación genérica, como es el caso de los llamados guaraníes de la zona de triple frontera; finalmente g) también se aplicaron términos regionales para referirse de forma genérica a varios grupos, como por ejemplo los chaqueños. Estas categorías son impuestas desde un **lugar de poder** y con una finalidad clara: el control de la población indígena. Se trata de conceptos que permitían contabilizar y mapear las poblaciones conquistadas, no referían a la realidad que observaban sino que se amoldaban a las necesidades prácticas y simbólicas de nombrar a los “otros” (Giudicheli, 2009:9).

Los exónimos dicen más de quien nombra que de quien es nombrado y reflejan las relaciones sociales que les dan origen. La diversidad hacia el interior de los pueblos originarios no pudo ser captada por los conquistadores, es así que solo algunos nombres de tribus y clanes han sobrevivido, perdiéndose la gran mayoría. La dinámica de los grupos, especialmente en contexto de guerra, dio lugar a fusiones y fisiones entre los pueblos origina-

rios que los españoles no lograron comprender (Giudicheli, 2009). La tendencia a homogeneizar a los grupos a través de nombres genéricos fue una estrategia muy común. Se diferenciaban pueblos más o menos salvajes según el mayor o menor parecido con la cultura propia y según el grado de dificultad que implicaba su conquista. A los fines de la colonia solo existían dos tipos de “indios”: los **“indios amigos”** y los **“indios enemigos”**, términos que se repiten en los documentos históricos con mucha frecuencia y que se empleaban para referir el estado de las relaciones, muy a menudo cambiantes, de alianza y conflicto.

“

La ‘voluntad de saber’ de éstos no era pura ni desinteresada sino que se ajustaba estrictamente a los imperativos de control, de vigilancia y de productividad del edificio colonial. La segmentación del mundo indígena por las instancias coloniales tiene un efecto propiamente ‘creador’: su propósito no es reproducir una realidad observada sino integrarla en un espacio cuadrículado
(Giudicheli, 2009:28)

”

COLONIZACIÓN COLONIALISMO Y COLONIALIDAD

EL TÉRMINO COLONIZACIÓN HACE REFERENCIA A UN PROCESO HISTÓRICO Y SOCIAL CON DIMENSIONES BÉLICAS, POLÍTICAS, ECONÓMICAS, CULTURALES Y RELIGIOSAS, MIENTRAS QUE COLONIALISMO INDICA UN SISTEMA DE RELACIONES ECONÓMICAS Y POLÍTICAS QUE UNA METRÓPOLI ESTABLECE, POR LA FUERZA, CON SUS COLONIAS, A LAS QUE SOMETE A UN RÉGIMEN DE EXPLOTACIÓN, DOMINIO Y SUBORDINACIÓN. SON MOMENTOS DE UN ÚNICO PROCESO QUE IMPLICA EL ESTABLECIMIENTO DE UN RÉGIMEN DE SOMETIMIENTO Y DOMINIO DE LAS COLONIAS POR PARTE DE LOS PAÍSES QUE LOS INVADEN, Y QUE PERMITE LA OBTENCIÓN EXTRACCIÓN Y EXPLOTACIÓN DE SUS RECURSOS. LA COLONIALIDAD EN CAMBIO ES UNA ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO QUE FUE CONSTRUIDA DURANTE EL PROCESO HISTÓRICO DE CONQUISTA Y COLONIZACIÓN PERO QUE LO TRASCENDIDO, PERVIVIENDO HASTA LA ACTUALIDAD. LA COLONIALIDAD ES ENTONCES UNA HERENCIA COLONIAL DEL SABER QUE PERPETÚA SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN SOCIAL BASADOS EN LAS DESIGUALDADES RACIALES, CULTURALES Y FORMAS EURO-CÉNTRICAS DE ENTENDER EL MUNDO.



indígenas fueron exterminados. Los procesos de desestructuración de las comunidades y de fragmentación y despojo de sus territorios configuraron un nuevo mapa étnico en Latinoamérica. Los estados nacionales fueron más agresivos en sus políticas etnocidas y genocidas que los propios españoles, siendo muchos los pueblos que no lograron sobrevivirlas. En este nuevo contexto las ideas de unificación y pacificación del llamado territorio nacional generaron largos procesos de constitución de límites nacionales que fragmentaron el territorio indígena. Muchos quedaron divididos entre un lado y otro de la frontera, recibiendo diferentes nombres en cada país, por ejemplo, el pueblo que en Argentina se denomina ava guaraní o simplemente guaraní (antes chiriguano o chaguancos) se llaman guaraní o isoseño en Bolivia mientras que en Paraguay, este mismo grupo, recibe el nombre de Guaraníes Occidentales. Los censos nacionales fueron uno de los instrumentos que los estados emplearon -y aún emplean- para fijar la cantidad de pueblos reconocidos y sus nombres oficiales. Estos dan cuenta de los grupos registrados en el momento a partir de criterios diferentes según el país. Cada Estado posee no solo formas diferentes de medir la población sino que también desarrolla formas de gobierno muy distintas.

En los procesos de construcción nacional los pueblos originarios ocuparon diferentes lugares. En los países donde la presencia demográfica originaria era masiva, los relatos nacionales tendieron a recuperar a los pueblos considerados más representativos, gene-

ralmente a aquellos que produjeron civilizaciones muy estudiadas y reconocidas. Así, en Perú el pasado Inca fue recuperado como parte de la historia e idiosincrasia peruana, mientras que en México este lugar lo ocuparon los Aztecas. En estos relatos el mestizaje habría permitido la emergencia de la sociedad nacional. En otros países, en cambio, se combatió a los pueblos originarios al extremo de llegar a su eliminación física, buscando anclar la historia nacional en los barcos, es decir, en la sociedad criolla (no mestiza) y en las migraciones europeas. Este es el caso de los países del cono sur (Chile, Argentina y Uruguay) que durante mucho tiempo buscaron negar la existencia de pueblos originarios en lo que consideraban su territorio nacional. Estos dos modelos no se dieron de forma absoluta, sino combinada, aunque con predominancia de uno u otro. En nuestro país, ambas estrategias se aplicaron aunque en diferentes regiones; no obstante fue la segunda la que aportó los fundamentos para la construcción de la identidad nacional argentina.

Los/as investigadores/as también han influido mucho en la fijación de nombres, proponiendo etimologías y traducciones de los exónimos y etnónimos de los pueblos originarios. En algunos casos han impulsado uno u otro término buscando apoyar causas políticas, ya sean de los pueblos originarios o de los Estados. En este sentido, hay que señalar que la academia también ha tenido, y aún tiene, sus cambios y sus ambivalencias. Al apoyar algunos términos pueden equilibrar la balanza hacia los pueblos (o los

grupos dentro de estos) que son dominantes, por lo cual, siempre es recomendable que los/as científicos/as consulten y reflexionen con las comunidades originarias cuáles son los etnónimos que desean emplear. Esto implica la suficiente apertura como para acompañar cambios de nombres y, por lo tanto, cambios de postura que los pueblos realizan según sus propias lecturas de los contextos sociales y políticos. **Los nombres, después de todo, son también herramientas etnopolíticas que las comunidades y grupos usan estratégicamente para dialogar con el Estado, las organizaciones no gubernamentales y la sociedad civil.** Muchas veces los/las académicos/as olvidan esto e imponen nombres o categorías que, en realidad, no cuentan con el consenso suficiente entre las comunidades. En este sentido, los/las científicos/as deben reflexionar siempre sobre sus prácticas para no convertirse en una herramienta más que perpetúe relaciones coloniales y etnocéntricas.

Todos estos procesos de nombramiento dan cuenta de las relaciones sociales de las que emergen y a menudo reflejan las posturas etnocéntricas de quienes asumen el poder de nombrar a los otros. Es por ello que los pueblos originarios han resistido de diversas maneras a algunos de los nombres que se les han impuesto, exigiendo el **derecho a la auto-denominación**. Los **etnónimos**, es decir, los nombres que los grupos emplean para auto-identificarse, tienen una significancia sustantiva ya que permiten fijar sentidos



propios sobre la identidad. El derecho a nombrarse está consolidado en diferentes tratados nacionales e internacionales e incluye la autodenominación en la lengua nativa. Por ejemplo, no es lo mismo ser llamado toba, que significa “cara” en guaraní, que autodenominarse qom, “persona humana” en la lengua qom. El cambio de nombre no es algo superficial ya que implica una re-interpretación y posicionamiento diferente, no es lo mismo decir que el 12 de octubre es el día del “Descubrimiento de América” que considerarlo “Día de la Diversidad”, hay un claro desplazamiento del significado, esto mismo sucede con los etnónimos.

Las concepciones de la persona y las características de un pueblo se reflejan en los nombres con los cuales se identifican, por ejemplo, ser un ava no es simplemente ser hombre, sino que implica ser un tipo de hombre. El etnónimo es entonces una forma de concebir la humanidad, su relación con otros seres que habitan el universo y las formas de vida. Es por ello que no se trata únicamente de cambiar los nombres sino también el conjunto de significados que están asociados a estos. Combatir el uso de la categoría “indio” es luchar contra la matriz colonial que le da sentido. Se trata de una lucha en el plano simbólico, en la que los actores se disputan los significados sociales, es por eso que implica cambiar las imágenes o estereotipos, producir nuevas y diversas verdades. **Al favorecer el uso de los etnónimos se promueven diversas experiencias culturales y concepciones de lo humano, es por ello**

que el derecho a la autodenominación de los pueblos originarios contribuye además a la promoción de la diversidad cultural.



Aborígen, indígena y originarios



Los pueblos originarios han recibido muchos nombres a lo largo de la historia cada uno de ellos da cuenta de un posicionamiento particular. Los tres más relevantes en las últimas décadas son los siguientes:

- **Aborígen:** Proviene del latín ‘abo’/origine’, cuyo significado es ‘desde el origen’. No obstante, también ha sido interpretado como prefijo ‘Ab’/‘origine’ que significa “los sin origen”, esto ha generado confusión y rechazo.
- **Indígena:** La palabra está compuesta por el prefijo latino ‘inde’, “de allí mismo” y su raíz

‘genos’, que significa “nacido, parido o generado”, por lo cual se puede interpretar que un indígena es todo aquel que es natural de un país, provincia o lugar.

- **Pueblo Originario:** Hace mención de los pueblos que habitaron diferentes lugares del mundo antes de la Conquista, no se refiere solamente a los pueblos de América.

El concepto “indígenas” fue aceptado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, para darle uniformidad a las personas, grupos y pueblos dejando entre paréntesis la amplia diferenciación existente. Esto permitió constituir como sujeto de derecho a un colectivo amplio. Por su parte, el concepto de aborígen fue muy recuperado por las organizaciones de diversos pueblos latinoamericanos en los años ‘80 y ‘90, pero dada su posible doble interpretación terminó siendo considerado una categoría despectiva. El concepto de pueblo originario surge en los Estados Unidos con el objeto de restarle a la palabra “indígena” su carga contestataria y reivindicativa, sin embargo, en Latinoamérica ha generado, paradójicamente, el efecto contrario. Si bien estos tres términos son producto de la colonización y la occidentalización, los pueblos originarios han logrado reconfigurar el lenguaje, deconstruyéndolo y resignificándolo para reivindicar las identidades políticas indígenas en las ciudades y en los territorios (Secretaría de Cultura, 2018).



¿QUÉ ES EL RELATIVISMO CULTURAL?

EL RELATIVISMO CULTURAL ES UNA IDEOLOGÍA QUE DEFIENDE LA VALIDEZ Y RIQUEZA DE TODO SISTEMA CULTURAL Y NIEGA CUALQUIER VALORACIÓN ABSOLUTISTA MORAL O ÉTICA DE LOS MISMOS. DESDE ESTA PERSPECTIVA TODAS LAS CULTURAS TIENEN IGUAL VALOR, NINGUNA ES SUPERIOR A OTRA PUES TODOS LOS VALORES SON RELATIVOS A CADA CULTURA. ES DECIR QUE LO APROPIADO DENTRO DE ESA CULTURA NO ES NECESARIAMENTE VÁLIDO O CORRECTO EN OTRA, CADA UNA POSEE SU PROPIA RACIONALIDAD Y NINGUNA ES MÁS ÓPTIMA, CIERTA O VÁLIDA QUE LA OTRA. EL RELATIVISMO CULTURAL NOS INVITA A CUESTIONAR NUESTRAS PROPIAS CREENCIAS, PAUTAS CULTURALES Y FORMAS DE VIDA Y NOS INCITA A MANTENER UNA POSTURA ACCESIBLE DEJANDO DE LADO LA PRESUNCIÓN DE QUE LO QUE NOSOTROS PENSAMOS Y HACEMOS ES LO CORRECTO. EN ESTE SENTIDO NOS MUESTRA QUE NO HAY UNA LEY QUE ABARQUE LO UNIVERSAL; SOLO HAY DIFERENTES FORMAS DE PENSAR DENTRO DE LAS CULTURAS.

“

El lenguaje es disputa de poder. En ese sentido, los términos son hechos políticos. Para los pueblos originarios es importante avanzar sobre el significado de cada palabra y cada concepto. A mí no me molesta que me llamen india, indígena u originaria, porque el sentido que se pone en juego es que el otro pueda repensar el significado del indígena, del indio, del pueblo originario como sujetos políticos, activos, sociales, del presente y no como objetos de estudio del pasado (Enríquez, en Secretaria de Cultura, 2018:1).

”

En Argentina, dentro del ámbito estatal observamos la coexistencia de los términos aborígen, en las leyes más viejas, e indígenas, en las más recientes. Hoy el Estado Argentino diferencia dos conceptos que a menudo se confunden:

- **Comunidad:** Es el conjunto de familias o grupos convivientes que se autoidentifican pertenecientes a un pueblo indígena, que presentan una organización social propia, comparten un pasado cultural, histórico y territorial común (Secretaría de Cultura, 2018).
- **Pueblo:** Es el conjunto de familias y comuni-

dades indígenas identificadas con una historia común anterior al nacimiento de la Nación Argentina. Posee una cultura y organización social propia. Se vinculan con una lengua y una identidad distintiva. Habiendo compartido un territorio común, conservan actualmente parte de este, a través de sus comunidades (Secretaría de Cultura, 2018).

Para ser reconocidas, las comunidades indígenas pasan por un largo proceso cuyo punto nodal es la obtención de la personería jurídica, certificación otorgada por el Estado que juzga, dictamina, valida y certifica su carácter indígena y reconoce su organización comunitaria. Su consecución implica la conquista del reconocimiento oficial y la posibilidad de ejercer su derecho como pueblo. Sin embargo, el acceso de una comunidad indígena al espacio público-político está atravesado por el ingreso de esos grupos en complejas luchas por la clasificación y categorización social, en donde el Estado tiene en última instancia el poder y la autoridad de sancionar quién es o no auténticamente indígena (Sabio Collado, 2013)

Si bien la autoadscripción es el requisito central durante el proceso de otorgamiento del reconocimiento estatal, se espera que las comunidades posean algunos elementos y prácticas culturales valoradas como “típicamente” indígenas. Se trata de “rasgos” considerados tradicionales que se han transmitido de generación en generación y que responden a un conjunto de sentidos e imágenes cristalizadas respecto a la indigeneidad.



Entre los indicadores de “pureza indígena” más valorados se encuentran la posesión de una lengua y una forma de vida rural. Los etnónimos elegidos por comunidades también deben corresponderse con la lista de pueblos reconocidos, preferiblemente en las regiones geográficas reconocidas como históricamente ocupadas por comunidades indígenas. Es así que las comunidades urbanas, sobre todo aquellas que no conservaron la lengua y que reivindican una identidad antes considerada desaparecida, tienen muchos problemas para alcanzar el reconocimiento estatal. A menudo han debido presentar las solicitudes varias veces antes de lograr la certificación oficial.

Actualmente, entre los movimientos sociales y políticos originarios la categoría aborígen es sumamente resistida por su connotación negativa y contraria al reconocimiento de la pre-existencia estatal y especialmente a los derechos territoriales, sociales y culturales que ello habilita. Cabe aclarar en este punto que no existe un consenso absoluto puesto que, tal como sucede en todo colectivo humano, dentro del movimiento existen múltiples posturas. Por otra parte, es necesario señalar que si bien las agrupaciones suelen tomar sus propias posturas estas no son definitivas puesto que los contextos son dinámicos y exigen cambios de posicionamiento etnopolítico. Finalmente, cabe otra salvedad, la lucha simbólica por la nominación tiene varias escalas (internacional, nacional, regional y comunitario) por lo que se disputa en varios terrenos con reglas de juego diferentes.

“

A los pueblos indios nos han dado diferentes nombres. Nos llama aborígenes, otros nos llaman primitivos, algunos nos dicen etnias, para otros somos campesinos. Somos pueblos, somos nacionalidades, tenemos procesos nacionales propios. Hay quienes nos denominan indígenas para que no nos sintamos mal con la palabra indio. Esta no es más que una actitud paternalista. Si nos atenemos al diccionario, la palabra indígena significa originario del país (...) frente a esta confusión, nosotros, las organizaciones indias, los pueblos indios, queremos darnos nuestros propios nombres, mantener nuestra identidad, nuestra personalidad. Y en la medida en que queremos englobar a los diferentes pueblos indios, sea cual sea su desarrollo histórico, frente a este dilema hemos optado por el término de nacionalidades indias. Esta resolución ha sido meditada y no obedece a una sugerencia ajena, sino que comprendemos que la categoría nacionalidad expresa los aspectos económicos, políticos, culturales, lingüísticos de nuestros pueblos. Nos sitúa en la vida nacional e internacional.

(Karanka, en Sichra, 2008:22)

”

En líneas generales podemos decir que en el movimiento indígena en Argentina coexisten los términos: indígenas y pueblos originarios aunque se observa una tendencia preferencial sobre el segundo. El empleo de indígena se vincula a la legislación y al uso estratégico al momento de dialogar con el Estado y sus instituciones, ya que, como hemos visto, es la categoría oficial. La idea de pueblos es mucho más aceptada ya que los coloca en situación de igualdad con otros pueblos no indígenas que habitan el territorio nacional. El concepto de originario realiza justamente lo contrario, ya que les permite diferenciarse desde varios puntos. Por una parte, marca el carácter pre-hispánico de su historia cultural, por otra, reivindica un territorio ancestral. Ambas cosas los diferencian de otros pueblos no indígenas incluyendo el argentino -del que son parte- aunque de forma diferenciada, dada su pre-existencia y ancestralidad. Finalmente, la idea de pueblo les permite plantear la existencia de otras categorías de mayor escala tales como nación y confederación, las cuales contribuyen a fortalecer las relaciones de alianza e intercambio. El caso de los pueblos fronterizos es un ejemplo en el cual el empleo del término nación habilita el reconocimiento de una historia cultural y una memoria ancestral compartida, como así el reclamo simbólico de un territorio originario que trasciende los límites estatales. **Si bien, indígena y originario coexisten, la primera tiende a ser entendida como categoría estatal mientras que la segunda se interpreta como significativa**



propio. En esa medida, el término originario va ganando terreno entre las organizaciones, comunidades e individuos.

En el ámbito académico se emplea el término estatal indígena y en algunos casos el de pueblos originarios. El término **etnia o grupo étnico** continúa siendo usado ya que refiere a tradiciones discursivas y teóricas ya clásicas. Pese a que no tiene una implicancia negativa, peyorativa o evolutiva tiende a ser rechazado por los pueblos originarios en la medida que entienden que no da cuenta de la especificidad de su proceso identitario. En Argentina la etnia se emplea para referirse a inmigrantes trasatlánticos y a menudo tiene una connotación de “grupo cerrado”. En su uso no-académico el concepto de etnia es usado con dos posibles sentidos “nosotros como etnia” puede marcar una diferencia con la sociedad mayoritaria en cuyo caso refiere a la “indigenidad” de quienes hablan, pero en otros casos esta misma frase puede estar refiriéndose a la particularidad de cada pueblo dentro del conjunto de pueblos originarios, en este contexto “nosotros como etnia” dicho por un wichí no refiere a su carácter originario sino a su “wichidad”.

Dentro del ámbito académico el uso de estos conceptos suele estar desanclado de sus usos etnopolíticos en función de miradas más neutrales, aunque esto no quiere decir que no connoten posicionamientos. En efecto, la categoría de grupos étnicos es empleada como concepto teórico que nunca se presenta de forma

aislada sino que forma parte de un marco teórico y un posicionamiento del investigador frente al terreno. Así puede decirse que la misión de los/las científicos/as sociales es acompañar los procesos organizativos y de significación de los pueblos, por lo cual se hace necesaria la apertura y flexibilidad para comprender las dinámicas de los procesos de identificación. Conscientes de su rol mediador y de su capital cultural, los/las científicos sociales deben asumir una postura en estas luchas por la significación, acompañando los procesos de los pueblos y tendiendo puentes que los canalicen hacia el Estado y sus instituciones. En este sentido, debe primar la auto-denominación de los grupos con los que se está interactuando.

Ahora bien, lo que estas categorías están nombrando en el contexto latinoamericano puede ser muy diferente. En este sentido, resulta sumamente complicado intentar definir a esta población tomando un único criterio. Si se intenta caracterizar a estos pueblos a partir de indicadores biológicos, más allá de las implicancias coloniales, se encuentran problemas empíricos para demostrar las supuestas características raciales. Científicamente las razas no han podido ser demostradas fehacientemente ya que los supuestos “rasgos” no se presentan de forma discreta sino continua, estando presentes con distintas frecuencias en todas las poblaciones en el mundo (Carnese, 2016). El criterio lingüístico ha sido uno de los indicadores más usado por los Estados pero por sí mismo no es suficiente ya que existen hablantes de lenguas nativas

que no se reconocen indígenas y hay indígenas que no hablan lenguas nativas. La idea de una cultura diferente a la occidental, sin importar sus características, ha sido empleado como un criterio de identidad por oposición, se dice entonces que “lo indígena” es lo “no-blanco”. Ello ha llevado muchas veces a la búsqueda de elementos culturales pre-estatales y pre-hispánicos que los pueblos, supuestamente, “portan” para determinar su genuinidad. Esta perspectiva esencialista de la cultura no da cuenta de los procesos de cambio cultural de los pueblos originarios y requiere de un trabajo de demostración de la identidad a través de una sumatoria de elementos culturales discretos, cual inventario cultural. Esto resultaría en pueblos más o menos indígenas, lo cual es sin duda socialmente inaplicable, ya que la identidad no es una cuestión de grados.

En la actualidad se admite que es imposible caracterizar a los pueblos originarios a partir de un único indicador cultural, atendiendo a la complejidad de cada pueblo, de sus contextos históricos y procesos culturales propios. Es así que existe un consenso generalizado tendiente a considerar el autoreconocimiento como el elemento clave en la configuración identitaria, entendiendo que son múltiples y variados los elementos que se activan en dicha configuración. La resistencia mancomunada a la colonia desde el momento en que esta se impuso, es para los movimientos indígenas uno de esos elementos determinantes. Sin duda alguna, esta resistencia ha hecho posible la continuidad de una conciencia sobre la propia existencia,



un sentido de pertenencia territorial y un modo de ser y de estar en el territorio.



Procesos identitarios en la construcción de la Nación Argentina



Toda nación es una construcción social resultante de disputas por el sentido, luchas políticas y consensos culturales. El Estado-Nación argentino se construyó bajo el modelo decimonónico: “una nación, un territorio, una cultura”, el cual suponía un proceso de unificación territorial y homogeneización cultural. De este modo, Argentina construyó su homogeneidad sobre la idea de un territorio nacional pre-existente que “fusionaría” dentro de sus límites a diversos sujetos para convertirlos en argentinos blanqueados en su color y europeizados en sus costumbres (Rodríguez, 2008).

En este contexto los pueblos originarios se constituyeron nuevamente en “otros”, unos “otros” no deseados. Para alcanzar la consolidación del proceso de nacionalización se pusieron en marcha distintos dispositivos culturales que buscaron garantizar la eliminación de la cultura e identidad del “otro”, proceso que se denomina **etnocidio** (Abramoff, 2004). Uno de estos dispositivos fue el mestizaje, reflejado en la metáfora del “crisol de razas” que supone la integración de inmigrantes, criollos e indígenas para conformar la actual población argentina.

Teóricamente, el **mestizaje** es un proceso que implica la fusión de dos grupos con la concomitante constitución de un nuevo grupo identitario. Si bien esta noción supone “la mezcla” y el aporte tanto del componente europeo como del indígena, en los discursos hegemónicos pareciera que éste último constituye un ingrediente poco importante que puede eliminarse sin que esto afecte el resultado final de la receta (Rodríguez, 2008). Es así que en toda Latinoamérica el mestizaje, como **dispositivo cultural**, ha sido implícita o explícitamente sinónimo de la desaparición del indígena, razón por la cual los Estados nacionales lo adoptaron rápidamente como estrategia para homogeneizar la cultura. En Argentina sirvió para invisibilizar a los pueblos originarios y se empleó discursivamente para fabricar una “imagen blanca” de la identidad nacional. Sin embargo, **el mestizaje es más un mito que una realidad consumada, tiene más que ver con un mecanismo de poder que**

se buscó implementar y con un recurso discursivo para construir simbólicamente una nación “blanqueada” que con los procesos concretos que se desarrollaron entre las comunidades originarias y la sociedad mayoritaria.

Los grupos indígenas recorrieron un largo camino de aculturación más o menos forzada, en ese proceso sus particularidades culturales se fueron modificando y en algunos casos alcanzaron, gradualmente, cierta uniformidad con los patrones de la sociedad mayoritaria. Pero estos grupos no fueron asimilados a la sociedad nacional, puesto que se auto reconocieron y fueron reconocidos por la sociedad mayoritaria como pueblos distintos dentro de la nación. Esto quiere decir que la aculturación no desembocó en una asimilación, sino en el establecimiento de una forma de “acomodación” o adaptación a los patrones culturales dominantes que, no obstante, permitió la continuidad de identidades constitutivamente diferentes (Abramoff, 2004). Tal como lo señala Cardoso de Oliveira (1992), la identidad étnica no puede ser definida en términos absolutos sino que debe pensarse en relación a un sistema de identidades étnicas valoradas en forma diferenciada. En pocas palabras y siguiendo a Bartolomé podemos decir que las **identidades étnicas** son “*construcciones ideológicas derivadas del contraste entre grupos cultural y socialmente diferenciados, a las que no se puede entender de manera independiente de los contextos estatales e interétnicos en los que se desarrollan*” (2006:28).

“

La identidad, en tanto construcción ideológica, cambia junto con los contenidos culturales y los contextos sociales en los que se manifiesta, ya que no hay identidades inmutables sino procesos sociales de identificación. (...) los movimientos etnopolíticos se constituyen en campos privilegiados para analizar a las identidades en acción: es decir cuando la identidad étnica se manifiesta como etnicidad, como una adscripción totalizadora que orienta las conductas sociales y políticas (...) Cabe entonces distinguir desde un primer momento a la identidad étnica como representación social colectiva, de la etnicidad entendida como identidad en acción, como asunción política de la identidad (Bartolomé, 2006:29).

”

En efecto la construcción del “otro” fue necesaria y puesta en funcionamiento como argumento simbólico que justificó las políticas de eliminación de las diferencias que llevo a cabo el Estado en aquellas re-

giones en las que poseía una presencia territorial débil. El **genocidio**, eliminación física de los “otros”, fue otro de los dispositivos que el Estado argentino empleó, sobre todo en aquellas regiones que consideraba fronteras etnopolíticas. El modelo de la “Generación del ‘80”, plantea la unidad política del territorio, y establece un límite entre aquellos sectores integrables al proyecto de nación moderna (asimilables) y aquellos que se niegan a ser “integrados” dentro del orden nacional (Abramoff, 2004). Fue así que surgieron las campañas militares en las regiones del Chaco y la Patagonia como parte del proceso de constitución nacional.

El etnocidio y el genocidio eliminaron toda posibilidad de participación de las minorías étnicas dentro del monorelato nacional. Los pueblos originarios quedaron fuera de la concepción dominante de la nación argentina. Discursivamente se asumió la desaparición del “indio” como un “hecho consumado”, dentro de la historia nacional. Así fueron mencionados únicamente como partes de una etapa pre-hispánica ya superada, negándoles su contemporaneidad. Nuevamente operaron imágenes de alteridad que se vinculaban más con los idearios y las perspectivas etnocéntricas de quienes las construían que con la situación real de las diversas poblaciones que coexistían dentro de un mismo territorio. **El proyecto nacional fue exitoso en los términos discursivos pero no logró tal desaparición, contrariamente, los pueblos originarios continuaron resistiendo,**

aunque su presencia fuera invisibilizada mantuvieron la conciencia común de una existencia culturalmente diferenciada. Pero, ¿Cómo fue posible?

En primer lugar, tal como señalamos más arriba, las identidades son construcciones sociales que se crean y recrean en contextos cambiantes y no entidades estáticas y esenciales, es decir que lo que existe son **procesos de identificación**. Segundo, durante este proceso las identidades pueden ser activadas políticamente, lo que se denomina **proceso de etnicidad**, este implica que los grupos en interacción realizan la recuperación de elementos culturales propios y los articulan dentro de discursos políticos con el objeto de visibilizar aspectos de la identidad que les permiten disputar espacios políticos, derechos y posiciones simbólicas. Tercero, ambos procesos a su vez implican la **organización sociopolítica** de los colectivos en los que la comunidad, el territorio y la cultura se van reconfigurando a partir de las relaciones etnopolíticas (Bartolomé, 2006). Antes que entidades culturales que permanecen inmutables desde épocas ancestrales, existen procesos de negociación, apropiación y resistencia en los que los pueblos se van adaptando, transformando y reconstruyendo como grupos políticos que disputan significados sociales, derechos y posicionamientos dentro de los contextos nacionales.

En Argentina, así como en gran parte del continente, los procesos de revisibilización indígena co-



braron protagonismo desde fines de los años 80' con la recuperación de la democracia y la efervescencia nacional e internacional de los movimientos sociales indígenas. Dentro del contexto de globalización, los pueblos originarios vieron un cambio en las condiciones de diálogo con el Estado, en el que era posible volver a pensar las identidades originarias. Así fue que en la década de los 90 se logró el mayor hito en materia de derechos indígenas: en un acto de reparación histórica el Estado Argentino admitió la diversidad cultural dentro de su territorio: *“Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. (...) Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; (...)”* (Constitución Nacional 1994, Art. 15, inciso 75).

A partir de este hito el Estado nacional reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, generando un nuevo marco legal en el que se garantiza el respeto a su identidad y se habilitan un conjunto de derechos sociales, educativos, territoriales y políticos específicos para estos pueblos.



Constitución Nacional 1994 Incorporó tratados de derechos humanos en su artículo 75, inciso 22, y en el inciso 17.

Ley 23.302 Creación del INAI con el propósito de asegurar el ejercicio de la plena ciudadanía a los integrantes de los pueblos indígenas, garantizando el cumplimiento de los derechos consagrados constitucionalmente (Art.75, Inc.17).

Ley 24.071 Aprobó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

Ley 26.160 Declaró la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país con personería jurídica inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, en organismo provincial competente o las preexistentes.

Ley 26.994 Aprobó la reforma del Código Civil y Comercial de la Nación en el cual se hace mención a los derechos de los pueblos indígenas y sus comunidades en los siguientes artículos: 14, 18, 225 y 240.

Ley 25.517 y su Decreto reglamentario 701/2010. Estableció que deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen, los restos mortales de integrantes de pueblos, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas.

Ley 26.206 La Ley de Educación Nacional incluyó en su Capítulo XI los artículos 52, 53 y 54 que consagraron la Educación Intercultural Bilingüe (EIB).

Decreto 700/2010 Creó la Comisión de Análisis e Instrumentación de la Propiedad Comunitaria Indígena.

Ley 26.331 y su Decreto reglamentario 91/2009 Estableció los presupuestos mínimos de protección ambiental para el enriquecimiento, la restauración, conservación, aprovechamiento y manejo sostenible de los bosques nativos. Se mencionan a los pueblos originarios y sus comunidades en los siguientes segmentos: Capítulo I, artículos 1, 2, 3,4 y 5; Capítulo II, artículos 6, 7, 8 y 9; Capítulo III, artículos 10 y 11; Capítulo IV, artículo 12; Capítulo V, artículos 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20 y 21; Capítulo VI, artículos 22, 23, 24 y 25; Capítulo VII, artículo 26; Capítulo VIII, artículo 27; Capítulo IX, artículo 28; Capítulo X, artículo 29; Capítulo XI, artículos 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38 Y 39; Capítulo XII, artículos 40, 41, 42, 43 y 44.

Cuadro 1: Normativa sobre Pueblos Indígenas y sus comunidades Fuente: Secretaria de cultura, 2018.



Resolución 328/2010 Creó el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (Re.No.Pi.).

Resolución 4.811/1996 Creó el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.Ci).

Ley 24.544 Aprobó el Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, suscrito durante la II Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estados y de Gobierno.

Código Civil y Comercial de la Nación Derecho a la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan y de aquellas otras aptas y suficientes para el desarrollo humano (Art. 18) Derecho al Prenombre, Derecho a de los pueblos indígenas inscribir nombre en idiomas originarios (Art. 63 Inc. C)

Ley N° 24.956 Censo Aborígen, aprobada por el Congreso de la Nación en 1998, incorpora en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del año 2001.

Ley 26.522 Servicios de Comunicación Audiovisual que establece el derecho a la Comunicación con Identidad Indígena y reconoce la participación indígena en la autoridad de aplicación de dicha ley (AFSCA).

Ley N° 26.737. Ley de Régimen de Protección al Dominio Nacional sobre la Propiedad, Posesión o Tenencia de la Tierras Rurales.

El Decreto del PEN 700/2010 Crea la Comisión de Análisis e Instrumentación para la formulación de la Ley de la Propiedad Comunitaria Indígena, convocada en el marco del Bicentenario, en la cual participaron activamente miembros de la Mesa Nacional del CPI y del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO).

Decreto PEN 701/2010 Reglamentó la Restitución de Restos Humanos Indígenas, exhibidos en museos y/o demás localizaciones arqueológicas, antropológicas o universidades.

Decreto PEN 278/2011 Establece la gratuidad para la obtención del Documento Nacional de Identidad para niños indígenas, haciéndolo extensivo luego a toda la población indígena.

Resolución INAI N° 235/04 Programa de Fortalecimiento Comunitario y acceso a la justicia para brindar apoyo a las comunidades indígenas que solicitan ayuda para financiar la labor de diferentes profesionales (abogados, antropólogos, escribanos, etc.), la realización de mensuras que sirvan como prueba en los conflictos judiciales y la realización de talleres de capacitación legal.

Estos “nuevos” sujetos de derechos constituyen la “otredad” dentro del territorio argentino y requieren por ello de leyes y programas “especiales” que comenzarán a ejecutarse en distintos ámbitos. Todo ello marcó los procesos de re-emergencia de los pueblos que no hubieran sido posibles de no ser por diferentes mecanismos sociales de resistencia y pervivencia desplegados durante cuatro siglos de sometimiento. La transmisión de la memoria colectiva, la activación de procesos organizativos y las estrategias de reproducción de las pautas culturales aseguraron la proyección étnica aún en los contextos más adversos. Es por ello que la activación política de la identidad indígena que se comienza a desarrollar en el país hacia los '90, tiene una larga experiencia de organización y resistencia cultural.



*Re-existencia,
re-emergencia y
revitalización*



Como hemos visto, el monorelato de la nación argentina subalternizó a las minorías étnicas, silen-





ciando su rol como actores políticos y contemporáneos que habitan el territorio nacional. El Estado se encargó de promocionar este discurso de invisibilización de los pueblos originarios a través de sus instituciones, logrando naturalizarse en el sentido común de las mayorías. Generación tras generación este relato de una nación “bajada de los barcos” fue transmitido, reproducido y promocionando como verdad. No es extraño entonces que muchas personas se pregunten cómo es que existen tantos pueblos originarios en una Argentina que imaginan “blanca y europea”.

La resistencia que los pueblos originarios ofrecieron desde el momento mismo en que comenzó la colonia, permitió que, aún en contextos adversos, éstos pudieran perpetuar su identidad. En muchos casos esta identidad se mantuvo de manera subterránea y oculta para los “blancos”, estrategia que les permitía eludir políticas de opresión y explotación. Durante más de 500 años los pueblos sufrieron el desarraigo de sus territorios y la relocalización en nuevos espacios, producto de la marginación socioeconómica y de contextos de conflicto y guerra que forzaron migraciones hacia sectores urbanos. La explotación como fuerza de trabajo barata dentro del capitalismo agrario muchas veces forzó el ocultamiento de la identidad indígena por categorías sociales menos estigmatizadas. Etiquetas como campesinos, coyas o gauchos fueron usadas en distintos períodos históricos y en regiones diversas de nuestro país para ocultar aquella indigeneidad que los anclaba dentro de una categoría social

con escasos derechos y bajos sueldos. Los traumas individuales y colectivos causados por la discriminación, la marginación y la exclusión también son factores que condicionaron la identificación como indígena. Las situaciones son muy diversas y resulta difícil generalizar, sin embargo, es posible decir que frente a estos contextos adversos algunos pueblos pudieron sostener su identidad como indígenas y otros se vieron forzados a ocultarla, estando ambas estrategias orientadas a la resistencia al sometimiento.

Con un progresivo cambio en el contexto sociopolítico, también cambiaron las condiciones para asumirse indígena. El reconocimiento de la pre-existencia en el territorio nacional y el otorgamiento de nuevos derechos habilitaron nuevos procesos:

- **La revitalización** de los pueblos originarios que permanecían sujetos a relaciones de desigualdad étnica que perpetuaban su sometimiento y ponían en riesgo la reproducción social del grupo. Robustecidos por los nuevos marcos legales, estos pueblos vieron mejores posibilidades para hacer escuchar sus históricos reclamos y demandas, fortalecer su identificación como indígenas, y volver a “darle vida” a la cultura, la lengua y la identidad.
- **La re-emergencia** de los individuos, grupos y comunidades en aquellos contextos en los que habían permanecido ocultos, subalterizados e invisibilizados, implicó volver a asumir públi-

camente y con orgullo su identidad indígena. Amparados por nuevos marcos legales y fortalecidos por la organización política de la cultura y la memoria, pudieron libremente autodenominarse indígenas, lo que significó volver a emerger como actor político y sujeto de derechos. No se trata de una identidad desaparecida sino de una identidad que “permanecía dormida y que vuelve a despertar”.

- **La re-existencia** fundamentada en la pre-existencia al Estado Nación Argentino habilitó procesos de resurgimiento de identidades declaradas por el saber científico y el poder estatal como extintas o desaparecidas. El derecho a existir y a existir en el presente, ya no en el pasado, fue el eje del resurgimiento de los pueblos originarios y muy especialmente de aquellos cuyos nombres se habían querido eliminar. Volver a nombrarse es volver a existir, es resignificar el presente desde una nueva comprensión política y cultural de la memoria, la cultura y los procesos de la identidad propia.

Los elementos culturales se tornan centrales en estos procesos para enfatizar la singularidad de cada pueblo así como para demarcar los límites que los separan de otros pueblos. Retomando a Briones (1998) podemos decir que en este proceso los grupos identifican **marcas**, elementos simbólicos y/o materiales a través de los cuales se imaginan a sí mismos. Estas son sumamente importantes en los procesos de orga-

nización cultural, son reinterpretadas a partir de una re-construcción de la memoria colectiva y activadas políticamente, constituyéndose en los elementos visibles de los grupos. Ahora bien, la autora advierte dos cuestiones nodales: primero, la mutabilidad histórica de las marcas y, segundo, el hecho de que ellas no refieren a una condición esencial de los grupos sino que, más bien, son imaginadas e instituidas como las marcas legítimas y distintivas de los mismos. Por otro lado, es importante tener en cuenta que durante estos procesos **las marcas y auto-marcas de los grupos se van desarrollando dentro de marcos de interacción históricamente constituidos con el Estado y sus instituciones.** Esta dinámica hace parte de la reconfiguración identitaria de los pueblos originarios en un nuevo contexto histórico que, aunque más abierto a concebir la diversidad cultural de la nación se encuentra profundamente atravesado por la desigualdad.

La re-vitalización, la re-emergencia y la re-existencia representan las respuestas dada por los pueblos indígenas al monorelato nacional, en un intento por construir naciones verdaderamente pluriculturales e interculturales. Respuestas que interpelan no solo los discursos sino también las prácticas políticas.

Bibliografía

- ABRAMOFF, E. (2004) “Etnocidio, Genocidio, Identidad de los Pueblos Indígenas”, en: GARRETA, M. y BELLELLI, La trama cultural, textos de antropología y arqueología. Disponible en: <http://myslide.es/documents/etnocidio-genocidio-identidad-de-los-pueblos-indigenas.html>
- BARTH, Frederik [1969](1976) Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales, Fondo de Cultura Económica: México.
- BARTOLOMÉ, M. (2006) “Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas”, en: Avá, número 9, Editorial Universitaria: Misiones.
- BONFIL BATALLA, G. (1972) “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en: Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Vol. 9.
- BOURDIEU, P. (1997) “Espacio social y génesis”; en: Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción, Editorial Anagrama: Barcelona.
- BRIONES, C. (1998) La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia, Ediciones Del Sol: Buenos Aires.
- CARDOSO DE OLIVERA, R. (1992) Etnicidad y Estructura Social, Colección M. O. de Mendizábal, (versión en castellano ampliada de la edición brasilera de 1976), CIESAS: México.
- CARNESE, F.R. (2016) “Intersecciones entre la política cultural europea, el racismo y la bioantropología”, en: González-José, R. y Madrigal Díaz, L. (Ed.) Introducción a la Antropología Biológica, Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica (ALAB): Buenos Aires.
- CASIMIRO CÓRDOBA, A. V. (2013) Espacios nuestros y espacios otros. Jesuitas y construcción de la alteridad en el espacio colonial. Tucumán S. XVII. Tesis de grado de la carrera de Licenciatura en Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad nacional de Salta.
- CASIMIRO CORDOBA, A. V. (2014) “Discurso, Frontera y las relaciones de proximidad y distancia en el Tucumán Colonial”. Ponencia completa en Osvaldo Alejandro Di Pietro y Ana Catalina Chiappara “Jornadas de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales: Actas de la 11a edición”, San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. ISBN 978-950-721-462-2
- CERTEAU, M. [1990](2000) La invención de lo cotidiano, Artes de hacer. Universidad Ibe-



- roamericana. Departamento De Historia Instituto Tecnológico y De Estudios Superiores De Occidente: México.
- DUSSEL, E. (1994) “El eurocentrismo”, en: Dussel, E. (1992) *El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Plural Editores: La Paz, Pp. 13-22.
 - GIUDICELLI, C. (2009) “Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguita-calchaquí (S. XVI-XVII)”, en: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Biblioteca de Autores del Centro, Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/56802>
 - LANDER, E. (2003) “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en: LANDER, E. (org.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO: Buenos Aires, Pp. 4-23.
 - MALDONADO-TORRES, N. (2007), “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en: CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFUGUEL, R. (orgs.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores: Bogotá, Pp. 127-167.
 - MANRIQUE, N. (1996) “El racismo colonial”; en MANRIQUE, N. y TRELLES, E. (compiladores) *Conquista y orden colonial*, SUR Casa de Estudios del Socialismo: Lima.
 - QUIJANO, A. (2003) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: LANDER, E. (2003) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO: Buenos Aires, Pp. 4-23.
 - RODRÍGUEZ, L. (2006) “Mestizos o puros, el Valle Calchaquí y los primeros antropólogos”. Ponencia presentada en el VIII Congreso de Antropología Social, Universidad Nacional de Salta, Salta Capital.
 - SABIO COLLADO, M. V. (2013) “De la clandestinidad cultural a la organización colectiva del pueblo diaguita en el calchaquí salteño. Revisibilización indígena, lucha política y poder”. VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.
 - SECRETARÍA DE CULTURA, INSTITUTO NACIONAL DE ASUNTOS INDÍGENAS (2018) “Aborígenes, indígenas, originarios. ¿Cuál es la diferencia entre cada término?”. Disponible en: https://www.cultura.gob.ar/aborigenes-indigenas-originarios-a-que-refiere-cada-termino_6293/
 - SPURR, D. (1999) “The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse”, en: *Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*, Duke University Press: Durham/London.
 - TODOROV, T. (1993) *La conquista de América. El problema del otro*, Ed. Siglo XXI, México
 - WACHTEL, N. (1971) *Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Ed. Alianza: Madrid.

3°
CAPÍTULO

CONOCIENDO A
LOS PUEBLOS
ORIGINARIOS



3.

CONOCIENDO A LOS PUEBLOS
ORIGINARIOS*Diversidad
y gobierno*

Si bien el reconocimiento de los derechos indígenas fue constituyéndose como parte de la agenda nacional desde los años 80, su hito principal es sin duda la Reforma de la Constitucional Nacional del año 1994. Desde entonces se han desarrollado diferentes procesos de identificación en todo el territorio, configurando un nuevo mapa étnico del país que se caracteriza por una dinámica constante entre procesos de fusión y fisión de comunidades y pueblos auto reconocidos como indígenas. **¿Cuáles han sido las estrategias de gobierno de la diversidad étnica en este contexto?** Indudablemente el Estado argentino se encontró ante una difícil tarea que demandó un conjunto de cambios en su forma de concebir el territorio y en su estructura administrativa. Es así que se debieron construir mecanismos para registrar y contabilizar la población indígena y generar nuevas instituciones encargadas de desarrollar políticas públicas específicas para este sector.

Tal como señala Anderson (1993), los censos han sido una de las estrategias más comunes desplegadas por los Estado-Nación para definir sus propios límites y medir la población. En el caso de Argentina, desde que en el censo nacional de 1869 se eliminaron las preguntas sobre “raza” y “color” la dimensión étnica de la población no fue incorporada como variable censal



por un período mayor a los cien años. En efecto, no es sino hasta el 2001 que se vuelve a problematizar esta dimensión de la población nacional. Sin embargo, cabe mencionar tres antecedentes en la medición de población indígena durante el siglo XX, uno de escala nacional y dos de escala provincial: a) el Censo Indígena Nacional (CIN) de 1966-1968, programado y llevado a cabo por un organismo creado ex profeso en agosto de 1965 por el Decreto N° 3.998/65, b) el Censo Aborígen de Formosa (CAF) de 1970 y c) el Primer Censo Aborígen Provincial de Salta (CAP) de 1984. Ya con el cambio de siglo, los pueblos indígenas empiezan a ser relevados de manera más sistemática a través de Censos Nacionales.

- **CENSO 2001:** incluye por primera vez una pregunta referida a la identificación como indígena del individuo censado. Varias organizaciones de pueblos originarios expresaron públicamente el desconocimiento de la validez de sus resultados, por la falta de difusión previa al censo, la ausencia de formación de los censistas respecto a ese punto y la falta de participación de los miembros de pueblos originarios como censistas.
- **ENCUESTA COMPLEMENTARIA 2004–2005:** en esta oportunidad se contó con algunos censistas indígenas que pudieron relevar información en sus propias lenguas, realizándose una etapa de sensibilización previa sobre la importancia de la encuesta para cuan-

tificar y caracterizar la población que se reconoce perteneciente y/o descendiente de pueblos indígenas. La ECPI no incluyó preguntas sobre la autoidentificación indígena en las ciudades con más de 25.000 habitantes.

- **CENSO 2010:** nuevamente se releva la población indígena según los criterios de autoidentificación o autorreconocimiento como miembro de un pueblo indígena y la ascendencia en primera generación. Hubo censistas indígenas y se contó con el apoyo de organizaciones originarias, llegando a más de mil comunidades establecidas en distintos puntos del territorio. Se construyó un listado de los pueblos originarios que hasta ese momento estaban oficialmente reconocidos y se incorporó por primera vez una pregunta para relevar afrodescendientes.

Si bien estaba prevista una segunda Encuesta Complementaria entre el Censo 2010 y el próximo Censo 2020, esta nunca se desarrolló. De modo que, en la actualidad contamos con información censal muy general.

Desde el Estado Argentino se afirma que la información estadística detallada constituye una herramienta fundamental para alcanzar los objetivos de una política de Estado basada en “la inclusión, la visibilización y la reparación histórica de los derechos de los pueblos originarios” (INDEC y UBA 2015: 9). Si bien los censos han

contribuido a visibilizar la diversidad étnica argentina, el desarrollo de políticas públicas específica ha sido limitado, especialmente en el último período.

Entre las instituciones generadas por el Estado para registrar y monitorear las comunidades indígenas se encuentra el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) creado en 1984 por la Ley Nacional N° 23.302. De acuerdo al Decreto 410/06: “*Es el objetivo del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas la atención y apoyo a los aborígenes y a las comunidades indígenas existentes en el país, asegurar su defensa y desarrollo, su plena participación en el proceso socioeconómico y cultural de la Nación, respetando sus propios valores y modalidades, implementando planes que permitan su acceso a la propiedad de la tierra y el fomento de su producción agropecuaria, forestal, minera, industrial o artesanal en cualquiera de sus especializaciones, la preservación de sus pautas culturales en los planes de enseñanza y la protección de la salud de sus integrantes*”. Se trata entonces de una institución cuyo principal propósito es asegurar la plena participación de los pueblos indígenas en el proceso socioeconómico y cultural de la Nación, respetando sus propios valores y modalidades.

Dentro del INAI funciona el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.C.I.) que se encarga de tramitar la Personería Jurídica de aquellas comunidades que cumplan con los requisitos necesarios para ser reconocidas oficialmente. La Resolución N° 4811/96 de la ex Secretaría de Desarrollo Social de la Presidencia de la Nación establece el proceso para la inscripción de Comunidades Indígenas en el Re. Na.CI. Allí se

establecen que para obtener la personería jurídica las comunidades deben aportar los siguientes datos:

- **El nombre y ubicación geográfica de la comunidad;**
- **Una reseña que acredite su origen étnico-cultural e histórico, con presentación de la documentación disponible;**
- **La descripción de sus pautas de organización y de los mecanismos de designación y remoción de sus autoridades;**
- **Una nómina de los integrantes con grado de parentesco, mecanismos de integración y exclusión de sus miembros**

Una vez cumplido estos requisitos se logra el reconocimiento estatal como comunidad indígena, categoría social y jurídica que el Estado define de la siguiente manera: “(...) *Se entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o la colonización (...)*” (Ley N° 23.302). Como hemos visto en el capítulo anterior, este reconocimiento tiene un rol central dentro de los procesos de identificación étnica. Más aún, tiene implicancias jurídicas y políticas sumamente importantes en el trayecto de las comunidades, ya que las instituye como sujeto de derechos. **La conquista del reconocimiento oficial del Estado es**

pues la posibilidad de ejercer derechos individuales y colectivos en tanto pueblos originarios.



¿Cuál es la población originaria de Argentina?



Según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas realizado en el 2010, en Argentina 955.032 personas se auto-identifican como descendiente o perteneciente a un pueblo indígena, es decir el 2,4% la población nacional. La población indígena se distribuye en todo el territorio argentino. El INAI ha construido un Mapa de pueblos originarios empleando datos del Re.Na.C.I. y el Programa Relevamiento Territorial de

Comunidades Indígenas (Re.Te.C.I.). Se trata de un mapa interactivo en el cual es posible visualizar las zonas de ocupación territorial de los pueblos indígenas de Argentina.

El **Mapa 1**, elaborado como ya dijimos, en base a los datos del INAI, y el **Mapa 2**, construido además con datos del Relevamiento de escuelas rurales y EIB, presentan de manera consistente una clara distribución geográfica de los pueblos originarios. Sin duda, las regiones del norte grande (que incluye NOA y NEA) y el sur del país concentran la mayor presencia de pueblos originarios, siendo la primera la que mayor diversidad posee. Destaca la presencia de muchos pueblos en las ciudades capitales y cordones urbanos de distintas provincias, incluyendo Capital Federal. De esta manera, a primera vista se identifica a dos tipos de regiones de ocupación indígena: una que podemos denominar tradicional (o histórica) y otra no tradicional.

Las **regiones de ocupación tradicional o histórica** son aquellas en las que los pueblos originarios han tenido una presencia continua y sostenida desde tiempos pre-estatales y pre-hispánicos. Se trata de núcleos ancestrales de poblamiento donde se concentra una gran cantidad de comunidades, aldeas y asentamientos indígenas. Para las comunidades la tierra cumple una función muy importante en el mantenimiento de su identidad cultural: es el espacio físico en el que se desarrollan sus formas tradicionales de vida. El vínculo entre los pueblos originarios y sus tierras no se limita a una “posesión de” sino que implica



Mapa 1: de Pueblos Originarios de Argentina. Fuente: INAI <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/mapa>

formas culturales de organización social, económica y espiritual. Es por ello que la tierra es entendida como un territorio, es decir el espacio vital donde los grupos reproducen su cultura e identidad.

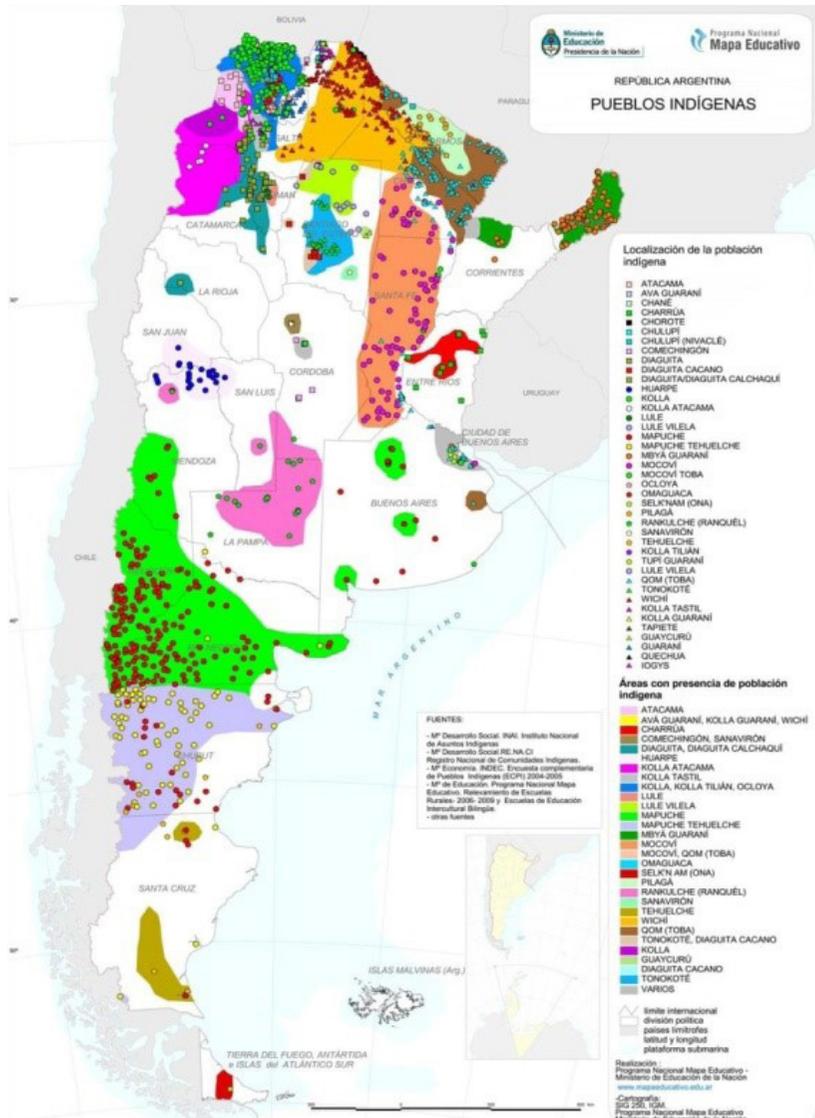
Muchos pueblos originarios son transhumantes y se desplazan por distintos ámbitos, otros son verdaderos caminantes del territorio y sus relaciones sociales y de parentesco tienen una amplia extensión. De manera que, cuando hablamos de las regiones de ocupación tradicional o histórica hacemos referencias a áreas que no puede circunscribirse a los límites jurisdiccionales que imponen los Estados. Así, tal como señalamos en el capítulo anterior, las fronteras provinciales y nacionales dividen un territorio ancestral que los pueblos originarios conciben como un espacio total en el cual desarrollan su cultura. Por lo que, para estos pueblos las fronteras no constituyen barreras que impiden la ocupación de los espacios tradicionales en tanto son áreas continuas e indivisibles. En otras palabras, estas regiones de ocupación tradicional enmarcan las formas de vida culturalmente diferenciadas de

“

La territorialidad es la concepción que cada pueblo tiene sobre su territorio, asumiéndolo como un espacio sagrado, donde se desarrolla la integralidad de la vida. La tierra es nuestra madre y maestra. Esta viva y establece de una relación con nosotros. Ella está integrada por seres, espíritus y energías que permiten un orden y hacen posible la vida. La territorialidad es fuente de saberes, conocimiento, armonía y autonomía. El territorio está vivo y es el que permite que la lengua y la cultura originaria afloren y se desarrollen. El territorio es indispensable para la existencia, la permanencia y la proyección cultural

(Docente Guaraní, Notas de campo, Peña Morada, octubre 2018)

”



Mapa 2: Pueblos indígenas de Argentina. Fuente: Programa Nacional Mapa Educativo.

los pueblos pre-existentes al Estado nacional y aún hoy son ocupadas por ellos de acuerdo a pautas propias que desafían las fronteras.

Las regiones de ocupación no tradicional son áreas a las que las familias y comunidades han llegado en tiempos más reciente debido a la migración, el desplazamiento y relocalización más o menos forzada. Desde hace varias décadas, muchas familias originarias han migrado hacia las ciudades, por motivos económicos, laborales, escolares o a causa del avance del despojo territorial, sin por ello perder el vínculo con sus pueblos o comunidades de origen. En estos nuevos espacios las familias buscan sostener y reconfigurar las formas de organización social comunitaria, logrando construir nuevas relaciones con el espacio urbano que les posibilitan fortalecer y resignificar su identidad. Muchas comunidades originarias en contextos urbanos habitan barrios y asentamientos periurbanos.

Según el CENSO 2010 la población que se reconoce descendiente o perteneciente a pueblos originarios

“
El desplazamiento nos parte en dos porque nosotros, cuando salimos del territorio, salimos forzados por la situación económica o porque nos quitaron las tierras. Hay grandes latifundistas que compran tierras y nos quedamos sin territorio (...) Cuando salimos del territorio, donde vayamos no vamos a encontrar ni los mismos olores, ni colores, ni gente que hable tu lengua. Nunca se van a entender del daño tremendo y profundo que se hace a los pueblos cuando tenemos que migrar e ir a asentarnos en otro lugar donde tenemos que volver a armarlos por completo.
 ”

(Clara Romero, en Secretaria de Cultura, 2018)



se distribuye en las 23 provincias y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. El peso relativo de la población indígena en el total de población de cada jurisdicción es muy variado. Como observamos en el [Gráfico 1](#), existen 12 provincias que superan el promedio nacional de población indígena (2,4%). Entre estas destacan Chubut con el 8,7 %, Río Negro con el 8% y Jujuy con el 7,9%. En el otro extremo las provincias con menor proporción de población indígena son Corrientes con el 0,5%, Entre Ríos 1,1% y San Juan con el 1,2%

Al considerar los datos poblaciones por regiones (ver [Gráfico 2](#)) encontramos que en la Patagonia la población indígena tiene el mayor peso demográfico de todo el país, ya que allí alcanza el 6,9%, siguiéndole el NOA con el 3,5% y el NEA con el 2,5%. Las otras tres regiones (Cuyo, Pampeana y Metropolitana) no superan el promedio nacional (2,4%). Ahora bien, cuando se analizan los datos en términos absolutos llama la atención que la región con mayor cantidad de habitantes indígenas de todo el país es nada menos que la región Metropolitana (248.516). Le siguen la región Pampeana (239.317) y el NOA (173.436).

En cuanto al ámbito en que estas poblaciones habitan, es de destacar que solo en la región Pampeana la población indígena es más urbana que no indígena. En

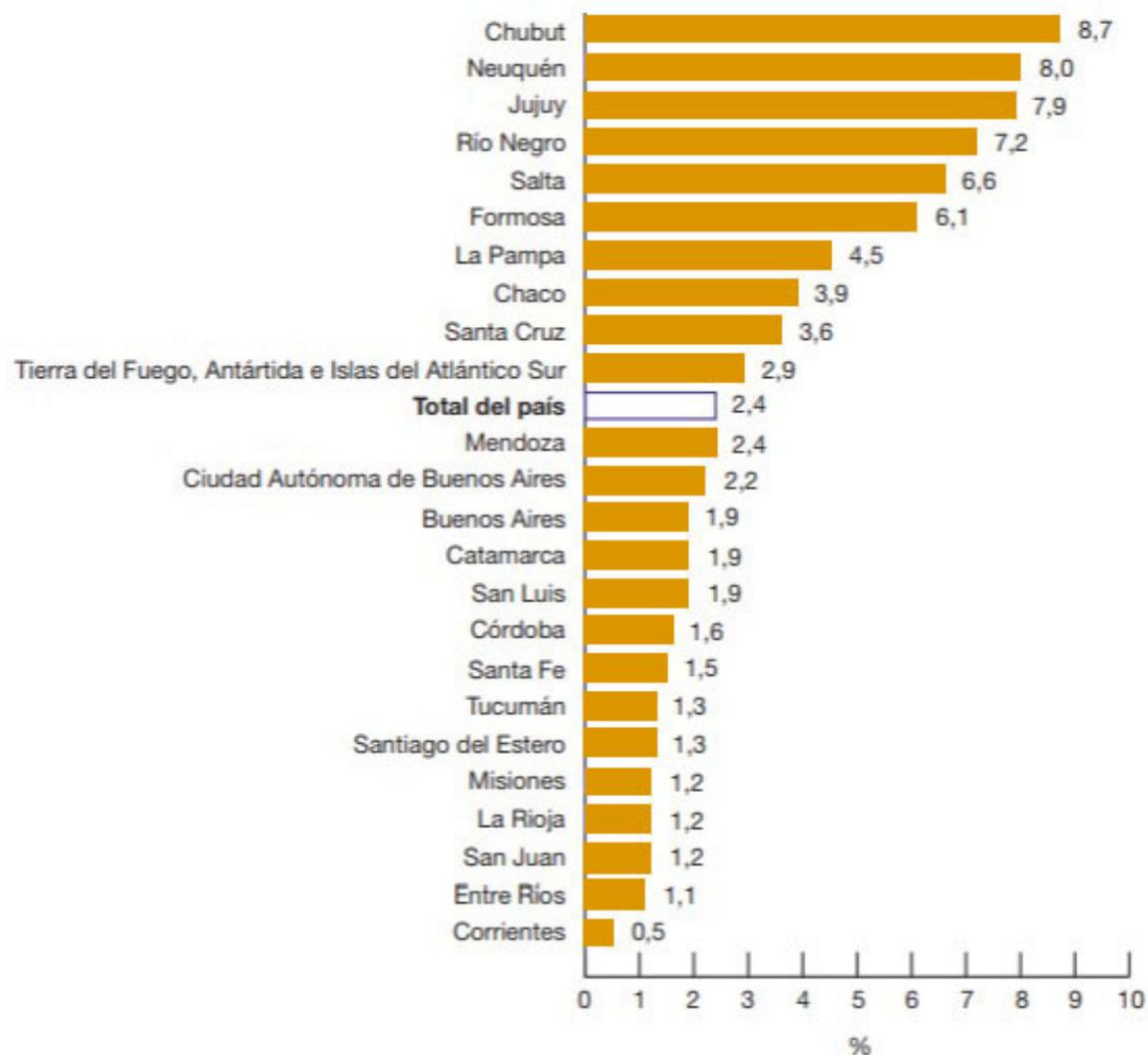
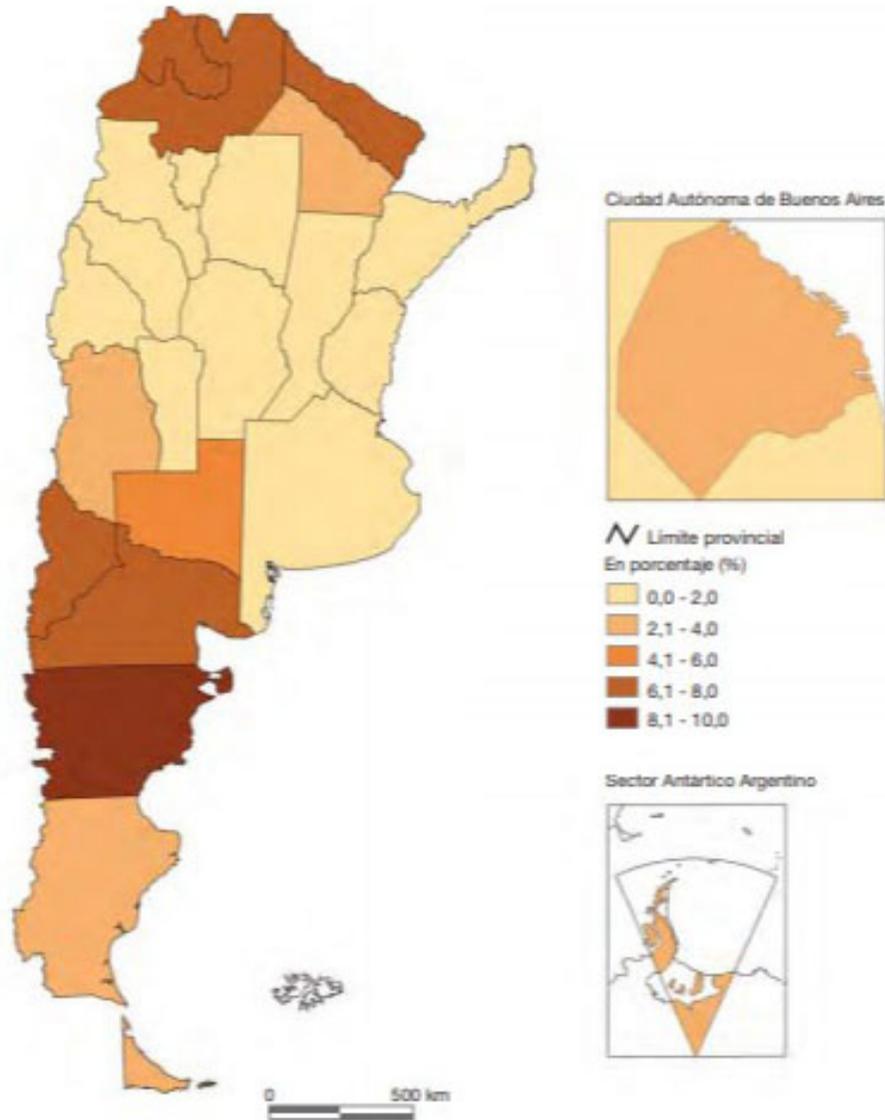


Gráfico 1. Población indígena o descendiente de indígenas en porcentaje por provincia. Fuente INDEC, Censo nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.



Mapa 3. Población indígena o descendiente de indígenas en porcentaje. Fuente: INDEC, Censo nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

el resto de las regiones se observa lo contrario, particularmente en el norte y el sur del país. Según Ribotta (2011) la cantidad de población originaria presente en cada región respondería a tres patrones distintos:

- **El primer patrón**, observado principalmente en la región Pampeana, se caracteriza por la mayor concentración absoluta de la población indígena, situación que se relacionaría más con procesos migratorios desde los territorios ancestrales a los centros poblados más importantes.
- **El segundo patrón**, se distingue por la mayor representación porcentual de población indígena en la población total, y está presente en gran parte del resto de las provincias del país. Este patrón se asociaría más a la permanencia de la población indígena en los núcleos ancestrales de poblamiento, o en áreas cercanas a éstos.
- **El tercer patrón** resulta de aquellas jurisdicciones que poseen una elevada cantidad de población indígena, pero con poca representación porcentual del grupo en el total poblacional, dada la existencia de comunidades indígenas aisladas, o integrantes de departamentos muy poblados por no indígenas.

Cada uno de los cordones está asociado al poblamiento ancestral de determinados pueblos indígenas, aunque la residencia actual de algunos de ellos haya resultado de procesos migratorios internos o internacionales, voluntarios o forzados, más o menos re-



Región	Jurisdicciones	Población Total	Población indígena	Porcentaje
Patagonia	Chubut, Neuquén, Río Negro, Santa Cruz y Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur	2.100.188	145.126	6,9%
NOA	Catamarca, Jujuy, La Rioja, Salta, Santiago del Estero y Tucumán	4.911.412	173.436	3,5%
NEA	Chaco, Corrientes, Formosa y Misiones	3.679.879	91.655	2,5%
Cuyo	Mendoza, San Juan y San Luis	2.852.294	56.982	2%
Metropolitana	Ciudad Autónoma de Buenos Aires y los 24 partidos del Gran Buenos Aires	12.806.866	248.516	1,9%
Pampeana	Buenos Aires, Córdoba, Entre Ríos, La Pampa y Santa Fe	13.766.727	239.317	1,7%

Tabla 1. Fuente: CENSO 2010

cientes (Ribotta, 2011). De esta manera, los pueblos originarios se distribuyen de manera compleja por el territorio nacional.



¿Cuáles son los pueblos originarios de Argentina?



Actualmente el Estado Argentino, a través del INAI, reconoce oficialmente a 34 pueblos: Atacama, Chané, Charrúa, Chorote, Chulupí o Nivaclé, Comechingón, Diaguita, Guaraní, Guaycurú, Huarpe, Iogys, Kolla, Kolla Atacameño, Lule, Lule Vilela, Mapuche, Mapuche Tehuelche, Mocoví, Mbya Guaraní, Ocloya,

Omaguaca, Pilagá, Quechua, Ranquel, Sanavirón, Selk'Nam (Ona), Tapiete, Tastil, Tehuelche, Tilián, Qom, Tonokoté, Vilela, Wichí. Desde el INAI se han identificados 1.686 Comunidades Indígenas, entre las cuales 1.456 han registrado su personería jurídica en el ámbito del Re.Na.C.I. y de los Registros Provinciales. Desde el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO) se reconocen 38 pueblos y varias denominaciones que co-existen. Como vimos en el capítulo anterior, la diversidad de pueblos y de etnónimos responde a los permanentes procesos de reconfiguración étnica.

“

Tomando en consideración el carácter dinámico y abierto de los procesos de autorreconocimiento indígena, y la normativa obrante en la materia, el listado de pueblos originarios no agotaría las posibilidades históricas para que comunidades indígenas denuncien en el futuro su pertenencia a otros pueblos

(INAI, 2018)

”



Mapa 4. Pueblos originarios de Argentina. Fuente: Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios ENOTPO (2015).



Los tres pueblos numéricamente más grandes de la Argentina son el Mapuche, que representa el 21,5 % de la población indígena, seguido por los pueblos Qom (13,3%) y Guaraní (11,1%). Estos pueblos son los únicos que se ubican por encima del 10%; sumados conforman el 45,9% de la población originaria argentina. Con valores entre 5% y 10% se encuentran los pueblos Diaguita, Kolla, Quechua y Wichí, que en conjunto conforman el 25% del total de la población originaria. Es decir que el 70% de la población indígena de todo el país se concentra entre estos siete pueblos.

La situación actual de los pueblos originarios de Argentina es muy diversa y responde a múltiples factores. En primer lugar, debe tenerse en cuenta el sustrato cultural, ya que cada uno de ellos ha desarrollado formas de interpretar el medio ambiente y expresiones culturales diversas. Mientras algunos pueblos son tradicionalmente cazadores, recolectores y/o pescadores, otros desarrollan la horticultura, agricultura y agricultura intensiva, y otros se dedican primordialmente al pastoreo de distintos tipos de ganado. Con el tiempo estas pautas han ido cambiando debido a procesos socioeconómicos entre los cuales la problemática de la tierra es la más apremiante.

En segundo lugar, debe considerarse que la relación histórica de los pueblos con el Estado Nacional y los Estados Provinciales es muy diferente en cada lugar, lo que ha generado una variedad de condiciones para

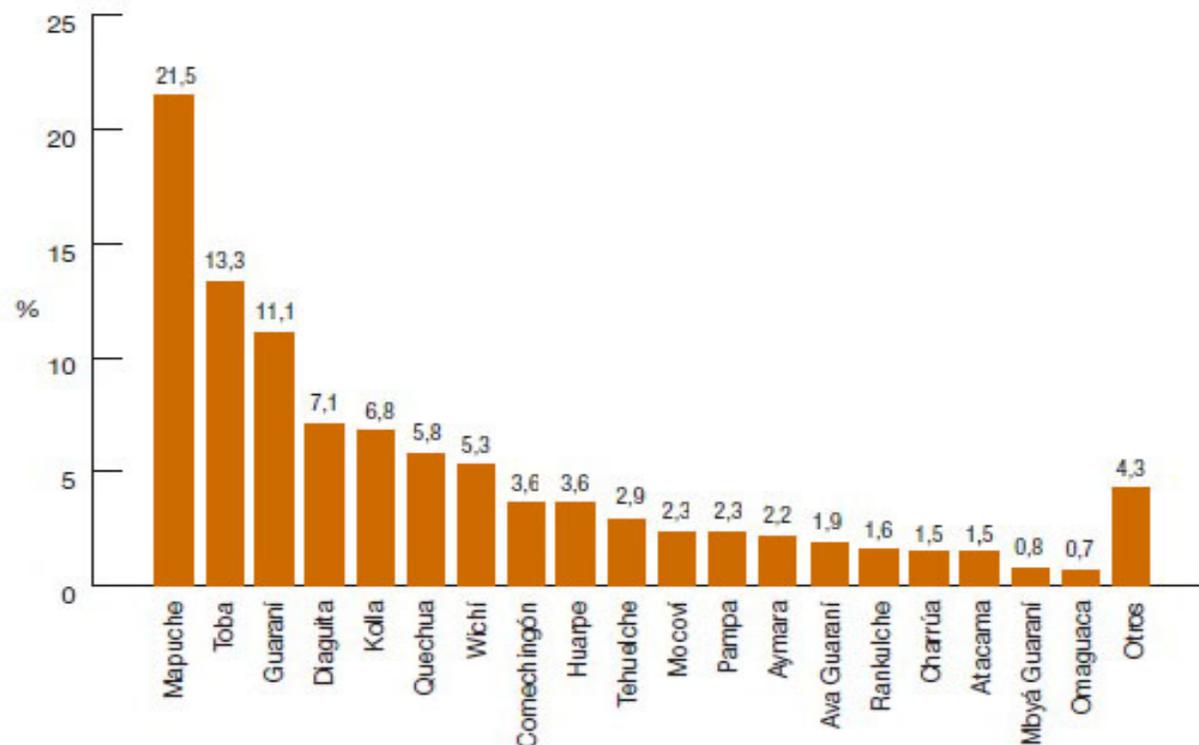


Grafico 2. Población indígena o descendiente de indígenas en porcentaje por pueblo indígena.

Fuente: INDEC, Censo nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

negociar, demandar y gestionar recursos. Algunos pueblos han sostenido grandes organizaciones políticas que les permiten canalizar sus demandas, mientras que otros han sufrido procesos de desestructuración y relocalización muy intensos. La segmentación del espacio y el despojo de la tierra ancestral han desfragmentado las organizaciones, mientras que las discusiones polí-

ticas hacia el interior de estas también han producido cambios, dando como resultado de diversos procesos de fusión y/o fisión.

En tercer lugar, debe considerarse el contexto económico en el cual se insertan los pueblos originarios. El acceso a la salud, la educación y la justicia tiene to-

nalidades distintas en cada región y su incorporación al mercado laboral está determinada por las particularidades del capitalismo en cada zona. El interés de las empresas y el Estado por los recursos de los territorios indígenas ha generado una multiplicidad de conflictos que toman formas muy distintas en cada región. En líneas generales estos pueblos ocupan lugares marginales dentro de la estructura social argentina, poseen un acceso desigual a la justicia y sus derechos siguen siendo vulnerados.

Otro factor importante se vincula al ámbito en el que estas comunidades están insertas. Generalmente en las zonas rurales (especialmente en la ruralidad profunda) hay condiciones de vida más precarias que en el ámbito urbano, donde los pueblos pueden tener un mejor acceso a la salud y educación pública. Como veremos más adelante, la situación de la lengua es un aspecto central que impacta en las trayectorias escolares y laborales de los indígenas y condiciona las posibilidades de ejercer sus derechos de forma integral.

Como señala Ribotta (2011), **los pueblos originarios enfrentan en Argentina una diversidad de presiones: territoriales** (falta de títulos de propiedad de las tierras, desplazamiento forzado hacia áreas menos productivas, aislamiento por largas distancias), **medio-ambientales** (desertificación de las tierras habitadas, contaminación de agua y napas subterráneas, desmonte), **sanitarias** (padecimiento de enfermedades endémicas cuyo tratamiento no encuentra respuestas adecuadas por parte del Es-

tado, desnutrición, mortalidad infantil), y **socio-económicas** (pobreza extrema, falta de trabajo y por lo tanto, de ingresos dignos que permitan la subsistencia).

Cuando se comparan los datos de la Encuesta Complementaria (ECPI) realizada en 2004-05 y los datos relevados por el CENSO 2010 encontramos que algunos indicadores de calidad de vida de la población indígena mejoraron. Los factores que explican este fenómeno se vinculan tanto a los efectos de la migración hacia las ciudades como al desarrollo de algunas políticas estatales. La cobertura de salud, por ejemplo, aumentó un 15,1%, la cobertura previsional en mayores de 65 años aumentó un 29,3%, el acceso a gas de red

en un 11% y el acceso al agua de red pública en un 2%, acompañado de un descenso de la población que accedía al agua a través de fuentes precarias como pozo, agua de lluvia o ríos.

Si bien estos datos nos indican que hacia 2010 el panorama de los pueblos originarios tendía a mejorar, cuando se los compara con las medias nacionales observamos que en todos y cada uno de estos indicadores las poblaciones indígenas presentan valores inferiores. En algunos casos la diferencia puede ser muy significativa, como por ejemplo la cobertura des

Todos estos datos nos muestran cómo el Norte Grande, a pesar de ser la región con mayor diversidad

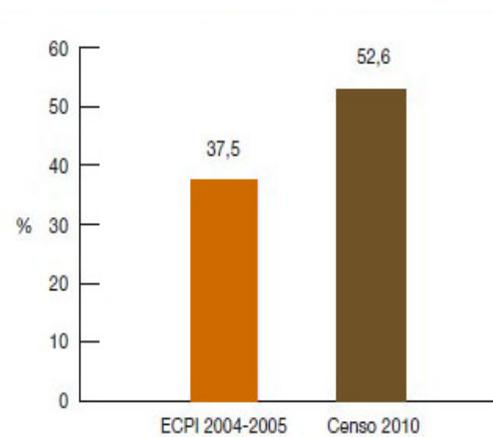


Grafico 3. Población indígena o descendiente de indígenas con cobertura de salud. Fuente: INDEC, Censo nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

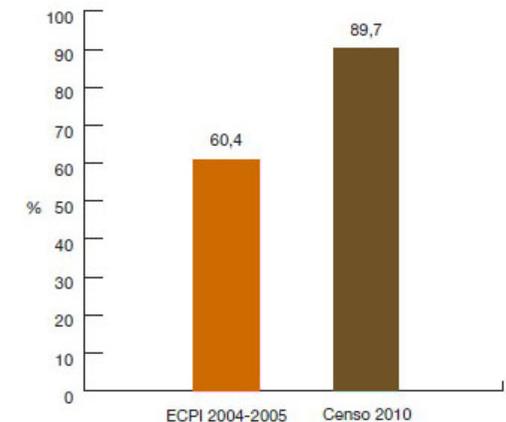


Grafico 4. Población indígena o descendiente de indígenas de 65 años y más que percibe jubilación y/o pensión. Fuente: INDEC, Censo nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.



salud a nivel nacional es de 63,9%, 11,3 puntos más que entre los indígenas y descendientes de indígenas. Si consideramos estos indicadores de calidad de vida por regiones y según los ámbitos rural o urbano, observamos nuevamente que existen disparidades significativas. De esta manera, los datos obtenidos a nivel nacional constituyen promedios que permiten una lectura de las tendencias generales, pero por sí mismos no dan cuenta de las situaciones locales. Es peligroso tomar estos promedios sin contrastarlos con los contextos locales que en cada región y ámbito se observan, ya que al hacerlo podemos ocultar la desigualdad hacia el interior de los propios sectores marginales. En este sentido, los/as investigadores/as tienen la responsabilidad social de desmontar las lecturas homogeneizadora de los datos y poner a disposición de la comunidad una lectura crítica de la información estadística.

De esta manera, pese a que los indicadores de calidad de vida de los pueblos originarios han mejorado a nivel nacional, el norte grande sigue siendo una de las regiones más postergadas del país y en ella la población indígena vive en condiciones muy desfavorables. **Así, más allá de los valiosos avances alcanzados, los pueblos originarios siguen ocupando los lugares más marginados de la sociedad argentina.**



Diversidad y desigualdad en el Norte Grande

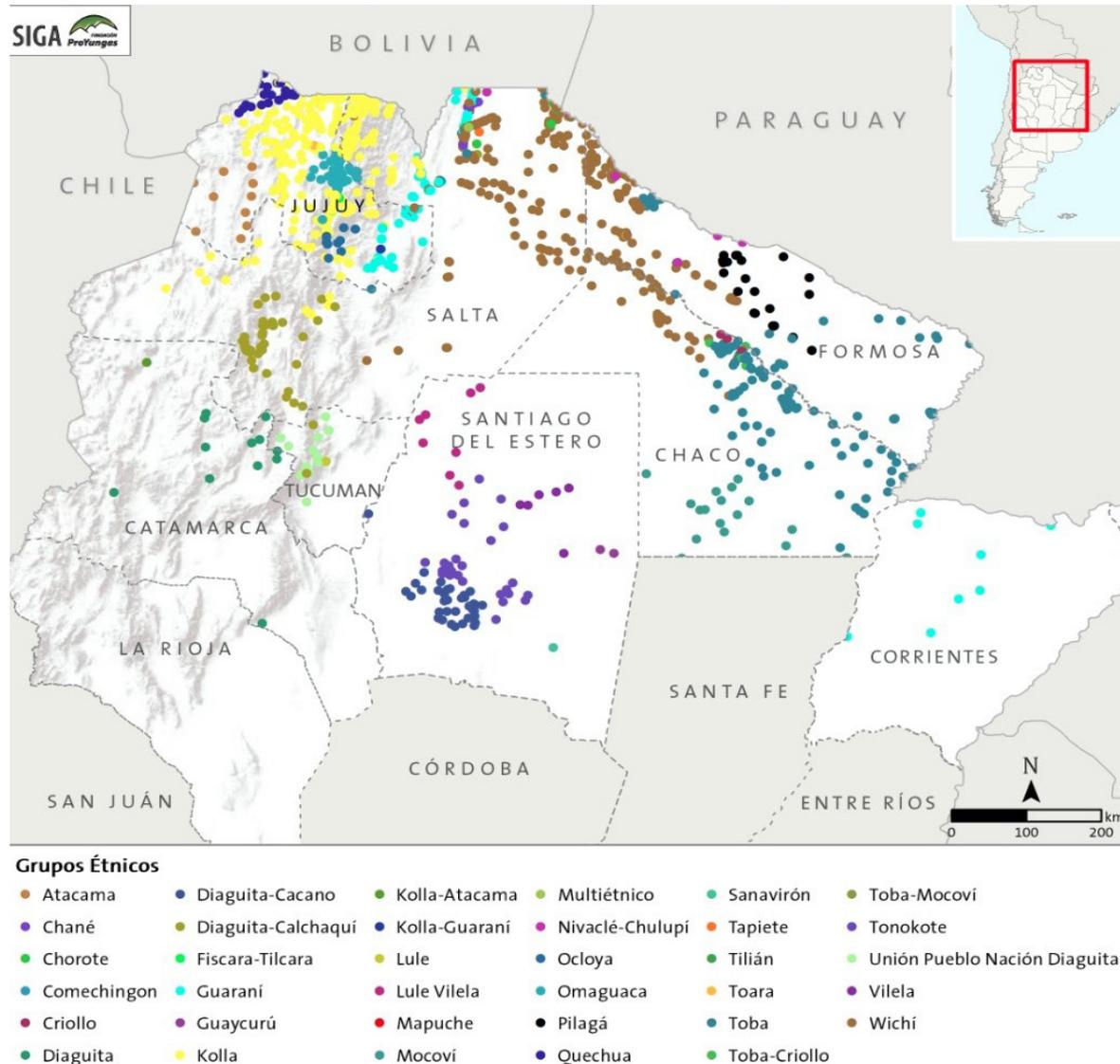


El Norte Grande comprende tanto el NOA como el NEA, se trata de una macro región que abarca una variada geografía y constituye la zona cultural y lingüísticamente más diversa de Argentina. De los 34 pueblos reconocidos por el Estado Argentino una abrumadora mayoría habita en esta región, destacando la presencia de 6 de los 7 pueblos más numerosos de todo el país: Qom, Guaraní, Diaguita, Kolla, Quechua y Wichí. Por otra parte, varios de estos pueblos son transfronterizos, es decir, que están presente más allá de los límites nacionales, es el caso por ejemplo de los Wichi, Guaraní, Ava guaraní, Mbya Guaraní, Diaguitas, Chané y Aymaras entre otros. **En esta macro región ha-**

bitan 265.091 personas que se reconocen indígenas o descendientes de indígenas, es decir el 27,7% de la población indígena de todo el país (955.032 personas). Las provincias donde los pueblos originarios alcanzan mayor peso demográfico son Jujuy con el 7,9%, Salta con el 6,6%, Formosa 6,1% y Chaco 3,9%.

Como se observa en el [Mapa 4](#) las comunidades indígenas se distribuyen en regiones de ocupación tradicional conformando verdaderos corredores culturales. Los núcleos urbanos más poblados de cada provincia concentran una creciente cantidad de comunidades, asentamientos y barrios indígenas.

En contraste con su riqueza cultural el Norte Grande es la región más empobrecida del país, siendo los pueblos originarios el sector más vulnerable. La correlación entre pobreza y analfabetismo en los pueblos indígenas de Argentina se da en elevados niveles, siendo notorias las diferencias entre las provincias más ricas y las más empobrecidas. El Censo de 2001 ya había permitido detectar que las provincias con alta presencia de población indígena son las que poseen los más altos índices de **Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI)** (Machaca, 2007). A su vez las provincias en las que se



Mapa 4. Pueblos indígenas del NOA según SIGA Proyungas (2011).

ubicar las ciudades más importantes del país tienen niveles de **analfabetismo** significativamente menores (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 0,5%; Santa Fe, 2,5%, y Córdoba, 2,1%) que los de las provincias empobrecidas como Chaco (8%); Formosa (6%); Jujuy y Salta (4,7%) (Ribotta, 2011). La ECPI de 2004-5 mostraban que el analfabetismo para el año 2001 en Argentina era del 2,6 %, pero para los Mbya guaraní de la provincia de Misiones, llegaba casi al 30 %, y en el caso de los Wichí de Formosa y Salta era casi de un 24 %.

El CENSO 2010 detecta una tendencia general a la disminución de las tasas de NBI y analfabetismo a nivel nacional, pero las diferencias entre las provincias persisten. Todas las provincias del Norte Grande presentan porcentajes de población con NBI más altos que el promedio Nacional siendo los valores más altos del país los de Formosa (25,2%), Salta (23,7%), Chaco (23,2%) y Santiago del Estero (22,7%). Excepto La Rioja (1,83%) todas las demás provincias del Norte Grande presentan tasas de analfabetismo mayores al promedio nacional (1,9%), siendo Corrientes (4,28%), Formosa (4,9%) y Misiones (4,1%) las provincias con los niveles de analfabetismo más elevados del país. El **Gráfico 5** nos muestra cómo, a su vez, dentro de las provincias del Norte grande el analfabetismo entre la población indígena es mayor que los promedios provinciales.

Todos estos datos señalan que el Norte Grande, a pesar de ser la región con mayor diversidad cultural del país, presenta los peores indicadores de calidad de vida, siendo los pueblos originarios particularmente vulnerables dada su posición marginal en

la estructura social. Así, podemos señalar que **la desigualdad entre poblaciones indígenas y no indígenas sigue siendo estructural, expresándose en esta zona con los niveles más altos del país.**

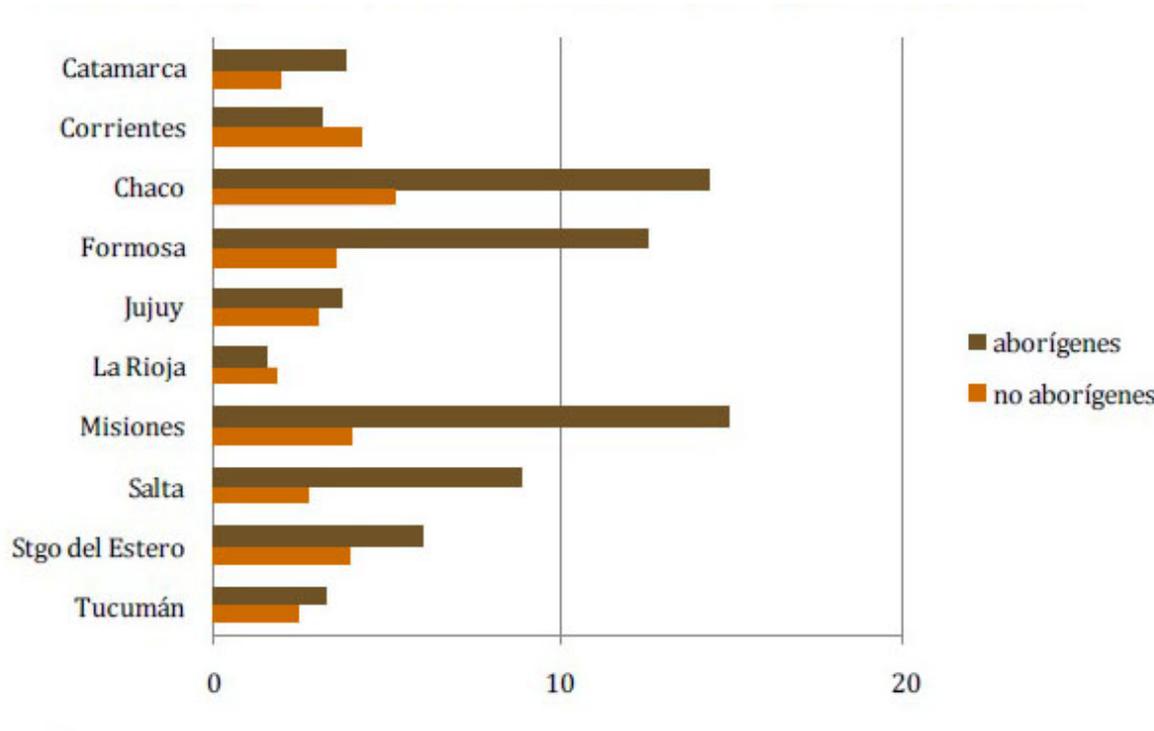


Grafico 5. Tasa de analfabetismo por condición indígena. Fuente: Cid, 2011.



Población originaria de Salta y situación actual



Como hemos visto, antes del Censo 2001 solo existieron dos antecedentes de relevamiento de población indígena a nivel jurisdiccional, uno de ellos justamente en la provincia de Salta. Debido a que la ECPI 2004-2005 no relevó centros urbanos donde gran parte de la población indígena se encuentra ubicada y sus datos se agruparon por pueblo y no por jurisdicción, no la

consideraremos aquí. La reconstrucción diacrónica del crecimiento poblacional indígena de Salta tiene entonces tres fuentes:

- **1984** El Primer Censo Indígena Provincial arrojó como resultado la existencia de 17.785 aborígenes.
- **2001** El Censo Nacional relevó 77.175 personas que se identifican como indígenas, las cuales representaban el 7,7% del total provincial.
- **2010** El Censo Nacional detectó 79.204 personas que se identifica como indígenas o descendientes de indígenas, esto representa el 6,5% del total provincial.

Desde el CENSO 2010 hasta la actualidad distintos organismos han realizado mediciones propias que sugieren valores aún más altos. El Mapa Social de Salta (2015) presenta datos de algunas dependencias del gobierno provincial que aseguran que la población indígena en Salta alcanzaría valores superiores al 10% de la población (Ossola, 2015). Así, por ejemplo, desde el Programa de Atención Primaria de la Salud, se identificó a 119.951 personas que se declaran indígenas, lo que representa al 18,3% de la población provincial (Soruco, 2015). Por su parte, el INADI tomó una muestra representativa que arrojaba el 8% (Mouratian 2014). Si tomamos como indicador las comunidades registradas vemos que desde el ámbito nacional se computan 494 en toda la provincia (Re.Na.CI, 2019), mientras que desde el ámbito provincial se identifican

429 con una estimación total de 150.000 personas (IPPIS, 2018). Ahora bien, ¿Cómo podemos interpretar esta disparidad de datos? Debemos tener en cuenta que **estos relevamientos constituyen fotografías de los pueblos originarios de la provincia que son tomadas desde distintos espacios y con intencionalidades diferentes.**

En líneas generales los indicadores de calidad de vida, educación y trabajo expresan un acceso desigual a los bienes y servicios básicos, siendo marcadamente diferentes las condiciones sociales entre la población indígena y no indígena. El análisis del CENSO 2010 realizado por el INDEC y UBA (2015) da cuenta de ello:

- **El 22,7% de los hogares indígenas de Salta habita en viviendas con hacinamiento crítico frente al promedio provincial del 8,9% y el 4,8% nacional.**
- **El 13,1% de los hogares indígenas de Salta emplea gas de red (frente al 41,8% provincial y el 51% nacional) mientras que el 55,2% usa leña o carbón como combustible para cocinar (frente al 12,2% del total provincial y el 3,2% nacional)**
- **El 72,1% de los hogares indígenas de Salta tiene acceso a agua de red pública frente al 91,3% del total de la provincia y el 82,6% nacional.**

- **La tasa de desocupación de la población indígena de la provincia de Salta es 9,1%, frente al 7,6% del total provincial y el 5,9% del nacional.**
- **La tasa de alfabetismo de la población indígena de Salta es de 91,1%, frente al 96,9% del total provincial y el 96,3% nacional.**

Los censos, más allá de ofrecer datos estadísticos, constituyen fotografías que brindan información valiosa sobre distintos aspectos y procesos que atraviesan los pueblos originarios en un determinado tiempo y espacio. Son estimaciones que nos permiten reconstruir de manera panorámica en qué situación se encuentran los pueblos originarios y cómo se insertan en la estructura social. Así, las brechas entre la población indígena y no-indígena detectadas a través de las herramientas estadísticas trazan una idea clara acerca del lugar marginal que los pueblos originarios tienen dentro de la estructura social salteña.

Ahora bien, las problemáticas de los pueblos originarios se vinculan “no solo al ámbito de las oportunidades para el acceso a los bienes y servicios (educación formal y atención de salud, entre otros) sino, y sobre todo, a la información, los recursos y el poder de decisión de los individuos en tanto miembros de un grupo social” (Del Pópulo y Oyarce, 2005:19). En este sentido, los datos censales no son suficientes para analizar de forma cabal la variedad de problemáticas que enfrentan los pueblos originarios en la actualidad, por lo que se hace necesario recurrir a los estudios e



informes elaborados por especialistas y organismos no gubernamentales.

En la provincia de Salta las principales problemáticas de los pueblos originarios se vinculan a **la tierra, el trabajo y la pobreza**, tres eslabones que perpetúan y profundizan condiciones desiguales con respecto a la sociedad mayoritaria. En efecto, varios estudios han mostrado cómo esta desigualdad socioeconómica restringe el acceso a la salud, la justicia y la educación de estos pueblos, desencadenando un conjunto de problemáticas tales como la mortalidad y desnutrición infantil, violencia institucional, sobriedad, repitencia y abandono escolar, discriminación y marginación sistemática (UNICEF, 2009; Buliubasich y González, 2009; Cid, 2011; Ossola 2016).

Sin duda, la situación territorial es la problemática central de las agendas etnopolíticas de los pueblos de la provincia, ya que la consideran transversal a todas las otras. El avance del capitalismo agrario, la minería y el negocio inmobiliario en la provincia han devenido en la usurpación de territorios originarios, el violento desalojo de muchas comunidades, el despojo de la tierra y la destrucción del medioambiente. En este contexto las comunidades indígenas se encuentran desprotegidas, ya que su derecho constitucional a la propiedad comunitaria es sistemáticamente vulnerado.

La Ley Nacional N° 26.160 sancionada en 2006 declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que ocupan las comunidades indígenas

del país y prevee la realización de un relevamiento territorial y la tramitación de los títulos de propiedad comunitaria. La Amnistía Internacional señalaba en 2017, tras 11 años del proceso, que los conflictos por la tierra ascendían a más de 200 mientras que el relevamiento territorial había alcanzado a 759 comunidades en todo el país (51%). El INAI advertía que solamente 459 de ellas habían culminado el proceso completo, es decir, apenas el 30%.

Dentro de la provincia, el relevamiento alcanzó hacia 2017, según datos oficiales, a 271 comunidades, aunque se desconoce la cantidad de comunidades que completaron el proceso. Este avanza lentamente en la actualidad y no ha estado ajeno a los recortes presupuestarios del sector público que han caracterizado los años recientes. **Paralelamente al relevamiento se viene desarrollando de manera ilegal el desmonte de territorios indígenas, la explotación minera y el negocio inmobiliario, los cuales han profundizado los procesos de expulsión de las familias y comunidades indígenas de los territorios que ocupan.**

Un balance del Observatorio de Derechos Humanos de la provincia de Salta realizado en 2018 advierte que los desalojos de las comunidades y la represión de las protestas continúan desplegándose en la provincia de manera impune. En este sentido, la problemática de la tierra en la provincia se asienta en la violación sistemática de los derechos constitucionales de los pueblos.



SITUACIÓN TERRITORIAL DE SALTA

DESDE LA PROMULGACIÓN DE LA LEY NACIONAL N° 26.160 EN 2006 HASTA EL 2013, EN LA PROVINCIA DE SALTA SÓLO SE HABÍAN RELEVADO 10 COMUNIDADES. LUEGO DE LA PRIMERA PRÓRROGA DEL PLAZO DEL RELEVAMIENTO, OBTENIDA EN 2014, SE CREÓ EN SALTA LA UNIDAD EJECUTORA PROVINCIAL PARA EL RELEVAMIENTO DE COMUNIDADES INDÍGENAS (DECRETO N° 3505 DE 2015) Y SE DISPUSO EL RELEVAMIENTO CON LA PARTICIPACIÓN CONJUNTA DEL INAI Y EL MINISTERIO DE DERECHOS HUMANOS DE SALTA. CUMPLIDO EL PLAZO DE LA PRIMERA PRÓRROGA Y LUEGO DE 11 AÑOS DESDE LA SANCIÓN DE LA LEY, EN SALTA SÓLO 271 COMUNIDADES FUERON ALCANZADAS. EN LA ACTUALIDAD EL PROGRAMA TRABAJA A RITMO LENTO Y SUJETO A RECORTES PRESUPUESTARIOS, Y TIENE POR DELANTE EL RELEVAMIENTO DE MÁS DE 200 COMUNIDADES. EL CONFLICTO DE TIERRAS MÁS GRANDE DE LA ARGENTINA, EN EL QUE SE DISPUTAN 643.000 HECTÁREAS, SE DESARROLLA EN ESTA PROVINCIA ENTRE COMUNIDADES ORIGINARIAS Y FAMILIAS CRIOLLAS DE SANTA VICTORIA ESTE. EN LA ACTUALIDAD EL CASO FUE ELEVADO A LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS.



De aquí que, desde la perspectiva de los movimientos originarios, la tierra sea el principal problema, ya que a partir de allí se desencadenan muchas de las problemáticas mencionadas. Al no poder disponer de su territorio, los pueblos ven limitadas sus pautas culturales de alimentación, educación y salud. Sin el territorio el derecho a la autonomía se ve vulnerado, la lengua se debilita y la proyección étnica peligró. Así, **la problemática de la tierra es transversal a múltiples dimensiones de la vida social y comunitaria de los pueblos originarios, por lo cual, la violación de este derecho fundamental produce la vulneración de derechos sociales, culturales y lingüísticos que impactan profundamente en estos pueblos.**

De esta manera, interpretando los indicadores estadísticos a la luz de las problemáticas históricas de los pueblos originarios y desde una perspectiva de los derechos humanos, puede señalarse que la situación social estructural de los pueblos originarios restringe sus derechos integrales como el acceso a la educación, la salud y la justicia en condiciones de igualdad y dignidad humana. A su vez los derechos culturales a la expresión, transmisión y difusión de la cultura propia se ven limitados y se vulneran los derechos constitucionales a la tierra y el territorio. En resumen, se puede

“

Si no hay territorio no hay cultura. En el territorio están los valores y la vida, la lengua esta dentro del territorio. Si no hay tierra estamos matando la lengua. El territorio es el lugar donde se aprende a trabajar, sin él estamos aislados. Aquí se aprende el mötiro (trabajo colectivo) y la soberanía alimentaria. ¿Cómo se aprende a respetar el monte si no tienen monte?

(Fidel Bauti, Notas de Campo, La Bendición, julio 2018)

”

considerar que **el incumplimiento de derechos humanos integrales de la población indígena vulnera a su vez sus derechos específicos como pueblos originarios.**



¿Cuáles son los Pueblos originarios de Salta?



La provincia de Salta pertenece al Norte grande y específicamente a la región del NOA. Posee una superficie de 155.488 kilómetros cuadrados (4,1% del total nacional) y 1.214.441 habitantes, ocupando el 6°



lugar por superficie y el 8° por población en el país. Debido a su gran extensión, a su latitud tropical y a la combinación de relieves que van desde las altas cumbres de más de 6.000 metros hasta las llanuras tropicales del Este, la provincia de Salta posee una vastísima variedad de climas y diversidad ecológica (Buliubasich y Rodríguez, 2009). En este amplio territorio habitan desde tiempos prehispánicos una diversidad de pueblos originarios.

A nivel provincial se reconocen oficialmente 9 pueblos originarios: Chané, Chorote, Diaguita-Calchaquí,

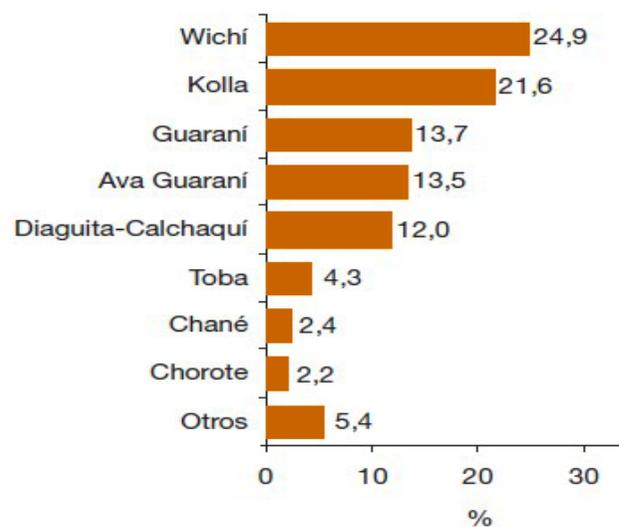


Gráfico 6. Población Indígenas de la Provincia de Salta en porcentaje por pueblos. Fuente: INDEC y UBA, 2015.

Guaraní, Kolla, Nivaclé (Chulupi), Tapiete, Q'om y Wichí. Existen otros cuatro pueblos que aún tramitan su reconocimiento: Lules, Tastiles, Iogys y Weenhayek. Por ello hoy se habla de 13 pueblos originarios de entre los cuales los más numerosos son los Wichí 24,9%, los Kolla 21,6%, los Guaraní 13,7% y los Ava Guaraní 13,5%.

El CENSO 2001 señalaba que el 50% de las personas que se auto-reconocían indígenas vivía en el ámbito urbano y el 50% en el ámbito rural, mientras que el CENSO 2010 registra el 57,4% y el 42% respectivamente. De los pueblos originarios más numerosos, la mayor proporción de población rural se encuentra entre los Wichí y los Kolla (60,7% y 60,9% respectivamente). El resto de los pueblos, a excepción del Chorote, vive mayoritariamente en áreas urbanas. Esto da cuenta de un proceso generalizado de urbanización que se puede vincular a procesos migratorios.

En lo que respecta al registro jurídico provincial, las comunidades se distribuyen de la siguiente manera:

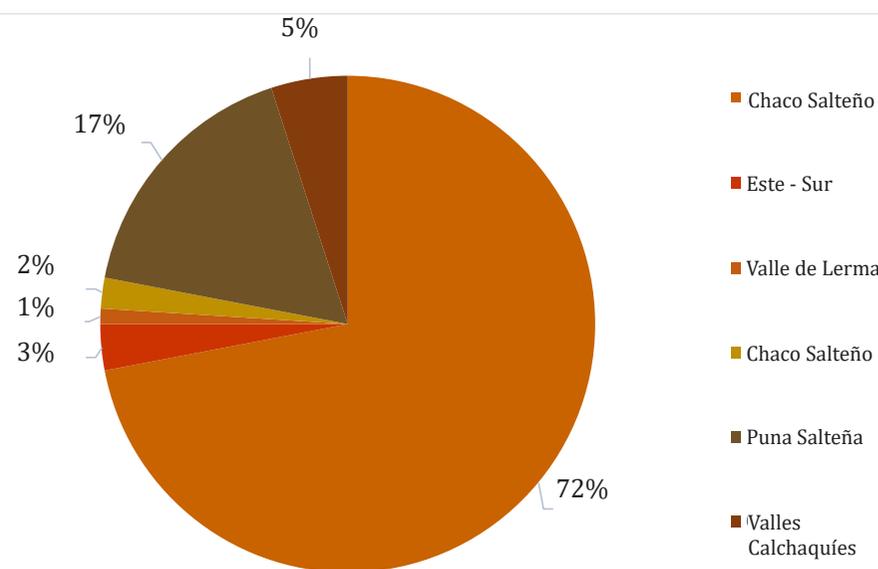


Gráfico 8. Población indígena de la provincia de Salta con registro de personería jurídica 2015.

“el Chaco es la zona con mayor cantidad de comunidades indígenas registradas, en total 282 (representan el 72% del total), le sigue la zona de la Puna con 67 comunidades (17%), 21 comunidades con personería en los Valles Calchaquíes (5%), 10 en la región Este-Sur (3%) y 2 comunidades en los Valles de Lerma (1%). Por último, son 9 las comunidades que tienen registro, pero en el mismo no se especifica la zona” (Ossola, 2015:244).

De los 9 pueblos oficialmente reconocidos, 7 habitan ancestralmente en el chaco salteño y el umbral al chaco (o yungas), región conocida como “tierras bajas” (Chané, Chorote, Guaraní, Nivaclé o Chulupi,

Tapiete, Q'om y Wichí). Estos pueblos se caracterizan por conservar algunas de sus pautas de organización social tradicionales como así también de las lenguas indígenas con diferentes grados de vitalidad. Los otros dos pueblos, Kolla y Diaguita-Calchaquí, habitan ancestralmente en la puna y los valles de altura, región conocida como “tierras altas”, estos pueblos desarrollan la ganadería con distintos grados de trashumancia, agricultura intensiva y artesanía. Debido a diversos factores, entre los que se encuentran la aculturación asimétrica, la relocalización y la migración, ambos pueblos perdieron su lengua y hablan una variedad del castellano con un claro sustrato indígena. Los 9 pueblos, especialmente aquellos ubicados en contextos

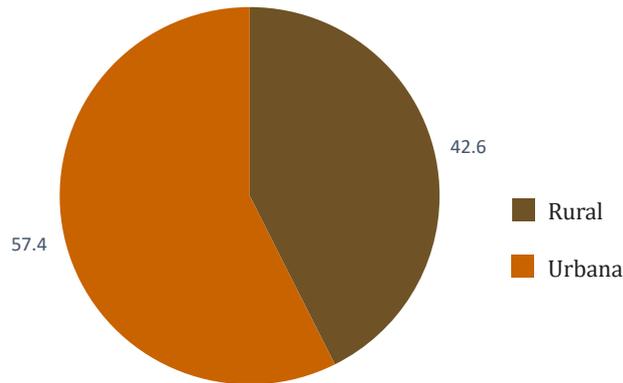


Gráfico 7. Población indígena de la provincia de Salta por ámbito. Fuente: INDEC y UBA, 2015.

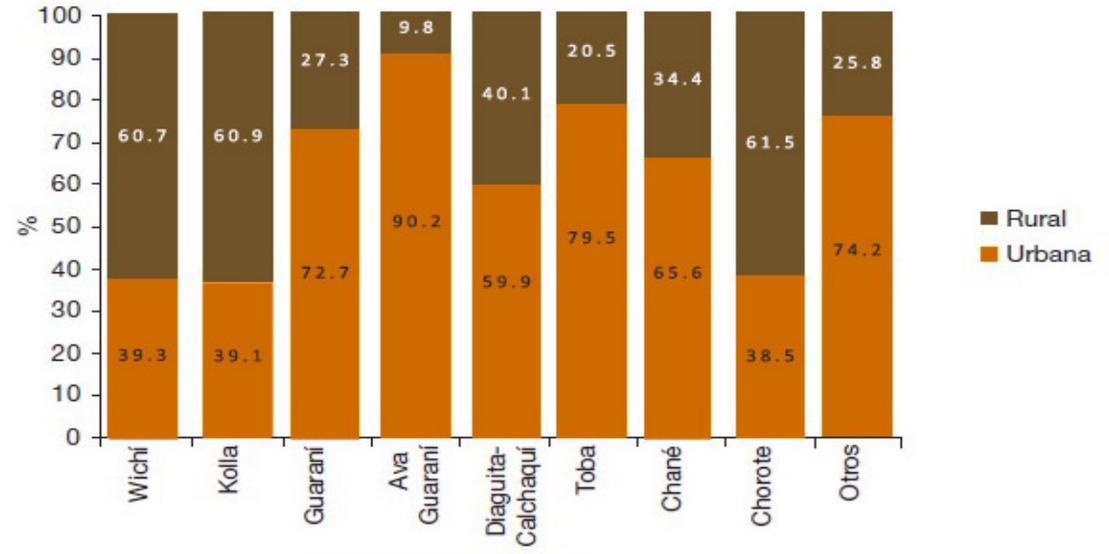


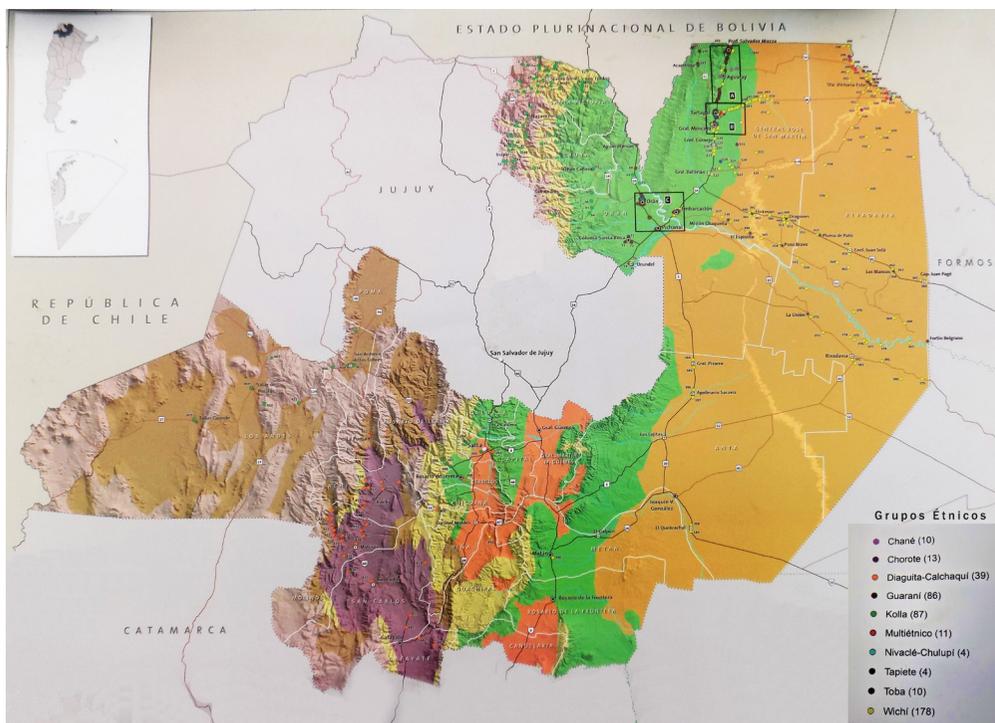
Gráfico 8. Población indígena de la provincia de Salta por ámbito según pueblos. Fuente: INDEC y UBA, 2015.

urbanos, están insertos en diferente medida al mercado laboral asalariado y complementan sus ingresos económicos con planes sociales.

Como resultado de los procesos migratorios, más o menos forzados, hoy se encuentran comunidades de todos estos pueblos en espacios de ocupación no tradicional. Así, la zona este-sur y el Valle de Lerma albergan una cantidad creciente de comunidades provenientes tanto de las “tierras altas” como de las “bajas”, que se incorporan en contextos urbanos, peri-urbanos y en parajes rurales. La migración laboral se dirige tanto hacia las fincas como hacia las ciudades,

y en ambos casos la incorporación de los pueblos originarios al mercado laboral se da, en gran parte, en condiciones de explotación y trabajo informal.

Todos estos pueblos poseen formas tradicionales de enseñar la cultura propia, de curar y sanar, de producir y consumir los alimentos, como así distintas maneras de relacionarse con la naturaleza y la espiritualidad. Estas pautas coexisten de manera compleja con las instituciones no indígenas que se insertan dentro del territorio comunitario. Así, las escuelas, los



Mapa 5. Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta 2015

hospitales, las Iglesias, las ONGs y otros organismos forman parte de la vida cotidiana de estos pueblos, lo que ha generado transformaciones socioculturales en diferentes aspectos. Si bien con el tiempo esto produce la desestructuración de las pautas culturales, también engendra procesos de re-significación de la cultura propia. La identidad indígena genera sus propios mecanismos de resistencia y las comunidades gestan distintas formas de proyección étnica.

Ahora bien, contrariamente a lo que podría pen-

sarse, los procesos descritos no han debilitado a las comunidades, ya que la organización etnopolítica ha fortalecido cada vez más al movimiento de los pueblos originario, propiciando la proliferación del auto-reconocimiento y de organizaciones indígenas en todo el territorio provincial.

En suma, se puede considerar que los pueblos originarios de la provincia presentan una gran diversidad de pautas culturales y modos de vida, pero todos ellos se encuentran insertos dentro de la sociedad mayoritaria y despliegan distintos grados de incorporación, resistencia y re-significación de pautas culturales no-indígena. **La vulneración sistemática de sus derechos integrales y culturales junto con la situación de desigualdad estructural conducen a restringir los procesos autónomos de resistencia y re-existencia indígena.**



ORGANIZACIONES INDÍGENAS

PUEBLO KOLLA: SE ORGANIZAN EN COMUNIDADES QUE POSEEN CONSEJOS DE ANCIANOS Y CACIQUES, LAS ASAMBLEAS SON PERIÓDICAS. A NIVEL REGIONAL SE ENCUENTRA QUILLAMARKA QUE ESTÁ INTEGRADA POR ORGANIZACIONES DE SEGUNDO GRADO QUE VIENEN ACTUANDO DESDE HACÍA TIEMPO, COMO LA COMUNIDAD INDÍGENA DE LA ALTA CUENCA DEL RÍO LIPEO (CIACRL), EL CONSEJO INDÍGENA KOLLA DE IRUYA (CIKDI), LA UNIÓN DE COMUNIDADES ABORÍGENES DE SANTA VICTORIA OESTE (UCAV), LA ASOCIACIÓN DE COMUNIDADES ABORÍGENES DE NAZARENO (OCAN) Y LA COMUNIDAD DEL PUEBLO KOLLA DE SAN ANDRÉS-TINKUNAKU (CIPKT).

PUEBLO GUARANÍ: A NIVEL COMUNITARIO COEXISTEN EL MBURUVICHA O CACIQUE POR LIDERAZGO HEREDITARIO Y CONSEJO ELEGIDO PERIÓDICAMENTE POR ASAMBLEA. MUCHAS COMUNIDADES OPTAN POR EL DOBLE CACICAZGO (DOS LÍDERES EN LUGAR DE UNO) A NIVEL MUNICIPAL EXISTEN CONSEJOS DE CACIQUE O MBURUVICHAS QUE NUCLEAN A VARIAS AUTORIDADES DE UNA MISMA JURISDICCIÓN. LA ASAMBLEA DEL PUEBLO GUARANÍ (APG) Y EL CONSEJO CONTINENTAL DE LA NACIÓN GUARANÍ (CCNAGUA) SON ORGANIZACIONES INTERNACIONALES QUE TIENEN PRESENCIA EN LA PROVINCIA A TRAVÉS DE SUS REFERENTES DE LAS SEDES ORÁN Y SAN MARTÍN




*Tierras altas
 y bajas*


Como ya se vio, la distribución geográfica de las comunidades indígenas de Salta nos permite observar una gran concentración en dos zonas: a) chaco y umbral al chaco (o yunga) y b) puna y valles de altura. Desde la literatura etnográfica y los discursos políticos hegemónicos esta diferenciación entre “tierras altas y bajas” ha estado permeada por un conjunto de representaciones sociales acerca de los grupos que las habitan. Clásicamente se ha concebido a los pueblos que habitan las “tierras bajas” como “originarios de la provincia” y ejemplares de “pureza indígena”, mientras que aquellos que habitan las “tierras altas” son considerados menos “puros” (Milana, Ossola y Sabio Collado, 2015). Esta clasificación trasluce una serie de imágenes estereotipadas de “los otros” que, por una parte, invisibilizan regiones tales como los valles intermedios y el sureste provincial, y por otra, instituyen marcadores de “pureza” indígena.

De acuerdo con esta forma de pensar, los pueblos

de “tierras bajas” (hablantes de lenguas indígenas, organizados en comunidades y asentados en el ámbito rural) serían los indígenas “más genuinos” de la provincia. Estas características se proyectan al resto de los pueblos construyendo una suerte de “escala” en base a la cual medir su indigeneidad. De esta manera, **la gran diversidad de pueblos y pautas culturales es reducida a dos grupos dicotómicos (de tierras altas/de tierras bajas) caracterizados por un conjunto de “marcas” visibles**, entre las cuales destaca la lengua, como uno de los elementos más determinantes de la cultura e identidad indígena. Hacia el interior de estos grupos toda diversidad desaparece, dando lugar a estereotipos que homogenizan a los pueblos originarios.

La polarización entre pueblos típicamente de tierras bajas o altas implica, desde esta perspectiva, la reducción de la diversidad cultural y los procesos identitarios a la posesión de determinados “elementos culturales portables”. Pero estos elementos no son todos los posibles sino solo aquellos que, desde un punto de vista etnocéntrico, son considerados significativos. **Esto refuerza estereotipos atemporales que niegan los procesos actuales de migración, urbanización, incorporación subalterna al mercado laboral y al capitalismo en sus diferentes formas.** Es decir que, dentro de este sistema clasificatorio se niegan los procesos

contemporáneos de los pueblos y se anclan las identidades culturales a elementos estáticos y anacrónicos. Es responsabilidad de los/as investigadores/as contribuir al desmontaje de estos constructos ideológicos que anteriormente la propia ciencia alimentó. Solo una postura crítica frente a estas perspectivas esencialistas permite una apertura a la construcción de conocimientos contextualizados sobre el patrimonio cultural indígena y su lugar dentro de los imaginarios sociales.

Cabe la discusión de esta polarización, y el desmantelamiento de los estereotipos que conlleva, para visibilizar la enorme diversidad étnica y cultural de los pueblos originarios. Esto supone el desplazamiento de las perspectivas etnocéntricas imperantes y la puesta en valor de la diversidad cultural de Salta.


*El vivir bien
 y el buen vivir*


Pensar la diversidad cultural de los pueblos originarios implica un ejercicio de descentralización, es decir, el desplazamiento desde las categorías de pensamiento propias. A su vez se hace necesaria la aper-



tura, la escucha y el aprendizaje de las experiencias y las pautas de vida de “los otros”. Este ejercicio no es otra cosa que un **desplazamiento desde una postura etnocéntrica hacia el relativismo cultural y el diálogo intercultural.**

En términos generales, se puede decir que para los pueblos originarios **“vivir bien”** implica vivir según las pautas culturales comunitarias transmitidas de generación en generación. Cada uno de los pueblos ha desarrollado su propia forma de entender el mundo y su lugar en él, y todas ellas son igualmente valiosas. **Cada concepción del hombre, la naturaleza y la sobre-naturaleza establece relaciones simbólicas particulares que hablan de una comprensión totalizadora del entorno, de la vida y de la**

vida comunitaria. Por lo que para dar cuenta de la particularidad de cada uno de los 13 pueblos originarios de Salta se requiere de la realización de investigaciones de mayor envergadura. Sin duda alguna la etnografía, la etnohistoria y la antropología social son las áreas más involucradas en esta tarea, siendo la difusión de estos conocimientos especializados una necesidad imperante en la provincia.

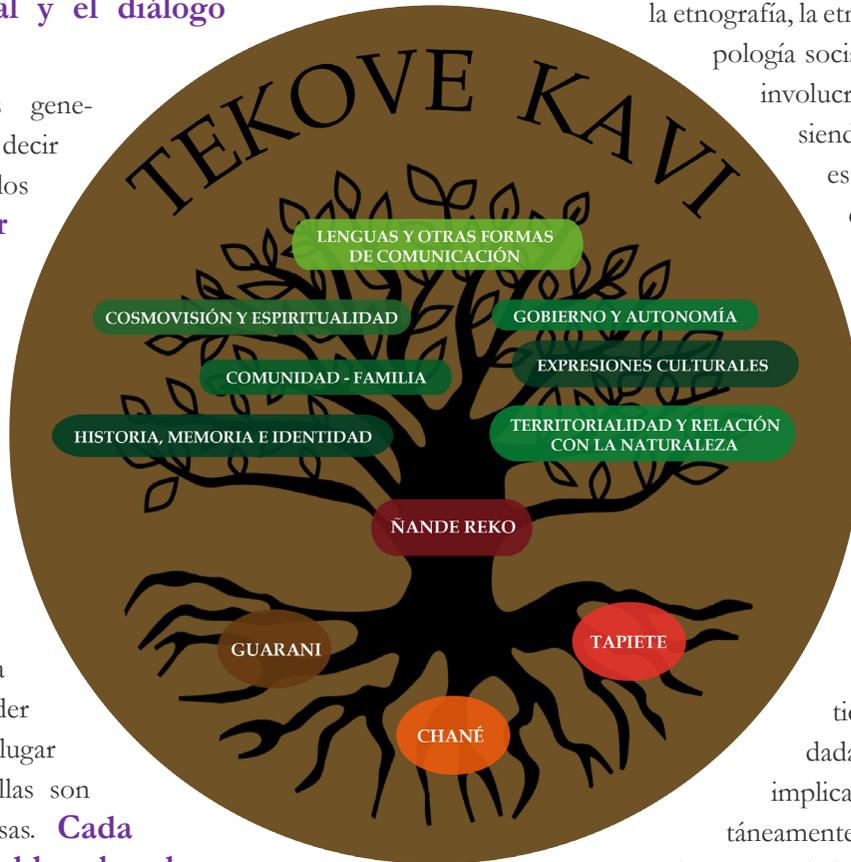
Presentar el “vivir bien” para todos los pueblos de la provincia es prácticamente imposible, dada la dificultad que implica desarrollar simultáneamente todos los pueblos sin caer en algún grado de reduccionismo u homogeneización de la diversidad hacia el interior de estos. Es por ello que aquí solamente se busca referenciar el “vivir bien” desde la mirada de tres pueblos hermanados que comparten una

tradición cultural y hablan lenguas emparentadas: Guaraní, Chané y Tapiete. Sin pretender que su ejemplo sea considerado paradigmático o universal, se considera importante presentar este caso como muestra de la riqueza patrimonial que las culturas originarias tienen para brindar a la sociedad.

Para los pueblos guaraníes hablantes, el espacio se concibe dividido en cuatro círculos concéntricos, y cada uno de ellos refiere a una dimensión de la vida:

- **oka (patio)** es el lugar donde se desarrolla la vida familiar, allí se diferencian *têta* (casa) y *têta guasu* (comunidad), espacios están vinculados a la vida social

Gráfico 9. Principios del “Tekove kavi” guaraní, chané y tapiete.



y política comunitaria (Hirsch, Huenán y Soria, 2016).

- **koo (cerco)** es el espacio asociado a la agricultura, al trabajo comunitario o *motïro* y a los principios de solidaridad y reciprocidad;
- **kaa (monte)** es el ámbito más amplio y extenso que representa el espacio vital de la naturaleza y la sobrenaturaleza, puesto que allí habitan los eternos dueños del monte y de los animales;
- **ivoka** es un espacio dentro del monte en el cual únicamente los líderes espirituales pueden entrar para comunicarse con el mundo sobrenatural (Hirsch, Huenán y Soria, 2016).

Tradicionalmente, en cada uno de estos espacios, la persona se iba formando y adquiriendo los valores sociales y espirituales del buen modo de ser guaraní.

Dentro de este sistema cultural los primeros educadores de los niños y las niñas eran los abuelos, quienes transmitían *ñee* (la palabra-alma) y a través de ella forjaban el ser de cada persona. El conocimiento era transmitido por la palabra, ya sea dicha por personas, ancestros, animales o seres que habitan el monte. Esta palabra (generalmente bajo la forma de “consejo” y a veces de “secreto”) podía ser transmitida tanto en la vida social, política o ritual como en el sueño o en la dimensión sobrenatural del monte. La educación guaraní de la persona se apoyaba, y aún hoy lo hace, en la oralidad y en el aprendizaje práctico de las tareas cotidianas que se desarrollan en todos los espacios guaraníes (Casimiro Córdoba y Nuñez, 2018). La escucha, la participación y la práctica se experimentan como un continuum, un camino espiralado por los cuatro espacios de la vida en el que las personas van descubriendo sus roles, sus dones y sus capacidades. Así es como las personas aprenden los valores transversales de la cultura tales como la reciprocidad y el *mötiro* (trabajo comunitario).

Para los pueblos guaraníes hablantes del noroeste argentino el *tekove ikavi*, “verdadero modo de vivir” o “vivir bien”, es vivir acorde a las costumbres guaraníes (*ñande reko*) que le son enseñadas a los hombres (*ava*) dentro del territorio en sus múltiples dimensiones *oka*, *kaa*, *keo* e *ivoka*. Estas son transmitidas de generación en generación a través de la familia y la comunidad

e implican comprender el delicado equilibrio entre la sobrenaturaleza, la naturaleza y las personas. Los procesos de expulsión de los territorios, la migración laboral y la urbanización viene desestructurando este modo de vida y restringiendo las posibilidades de reproducir esta visión total del mundo.

Actualmente, para estos pueblos el “vivir bien” se estructura en torno a principios fundamentales que combinan tanto aspectos ancestrales como contemporáneos que hacen a la organización etnopolítica de la cultura y la identidad propia. En el **Gráfico 9** podemos observar algunas de las dimensiones de lo que Guaraníes, Chané y Tapiete consideran su cosmovisión.

De manera sucinta podemos decir que el “vivir bien” constituye un modo de ser y de estar en el mundo que se define en relación con diferentes dimensiones de la vida espiritual y comunitaria, componiendo una visión total del mundo. Los valores de los modos de vivir o planes de vida de los pueblos originarios constituyen el nudo o centro de su patrimonio cultural. **El “vivir bien” es un patrimonio cultural de los pueblos originarios que resulta fundamental para proyectarse en el tiempo como pueblos, para reafirmar su existencia y para fortalecer una forma profundamente humana de habitar el mundo.**

Esta es la experiencia interna e íntima que cada pueblo hace del patrimonio cultural que posee.

El “buen vivir” en cambio, es un constructo etnopolítico que el movimiento in-

dígena propone al resto de las sociedades del mundo como una alternativa a la explotación capitalista y al modo de vida occidental. En este sentido, valores como comunidad, autonomía y equilibrio con el entorno adquieren otro significado. La relación entre espiritualidad, territorio

“

El cuidado de la Madre Tierra, el respeto por los mayores y los niños, el despliegue de una profunda espiritualidad, la conexión con el Universo, el sentido comunitario de la vida son algunos de esos valores que han posibilitado a los originarios sostenerse en el eje de sus identidades y desde ahí desplegar sus culturas y cosmovisiones (...) Son los pueblos indígenas con su ejemplo de vida, los que nos siguen transmitiendo el inapreciable valor de la diversidad

(Martínez Sarasola, 2017:1)

”



y conocimiento, más allá de los significados culturales que cada pueblo le otorga, es una forma de entender el mundo generada desde una experiencia humana ancestral que constituye, en sí mismo, una contribución al patrimonio cultural de la humanidad. Los planes de vida originarios invitan a toda la humanidad a explorar los caminos de la relación libre, armónica y sagrada con el medio ambiente, la comunidad y la espiritualidad.

En toda América se están dando procesos muy diversos y positivos al interior del mundo indígena, tales como el desarrollo de la espiritualidad originaria, el restablecimiento de los ciclos ceremoniales, la revalorización de la cocina ancestral, la revitalización de las artes tradicionales, la reivindicación de una filosofía indígena entre otros (Martínez Sarasola, 2017). Esta extraordinaria riqueza de saberes y haceres que los pueblos originarios tienen para compartir con el mundo es indudablemente **patrimonio cultural de la humanidad**. El **“buen vivir”** es el conjunto de caminos culturales y formas de habitar el planeta que ofrecen alternativas ecológicas y sustentables para interpretar el mundo actual y generar propuestas críticas al capitalismo avanzado. En otras palabras, el **“buen vivir”** es la forma ideológica y espiritual que toma la crítica de los pueblos originarios a los efectos negativos de la globalización y la modernidad.

Poner en valor este patrimonio cultural, tanto en su experiencia íntima (“el vivir bien” que les permite a los pueblos proyectarse en el futuro) como en su di-

mensión etnopolítica (“el buen vivir” que nos invita a la transformación crítica de la sociedad occidental), implica no solo visibilizar la existencia y reexistencia indígena sino además enseñar a reconocer su propuesta política. La promoción del patrimonio cultural “vivo” de los pueblos originarios supone promover la diversidad cultural como un valor positivo de la humanidad, cimentando el camino para la construcción de naciones multiétnicas, pluriculturales y multilingües.

Más allá de las declaratorias y el reconocimiento del valor patrimonial de las experiencias y los planes de vida de los pueblos originarios es necesario tomar medidas concretas para garantizar su protección. Al tratarse aquí de un patrimonio intangible no es posible dar por sentado su resguardo, sino que hay que asegurar mejores condiciones de vida para estos pueblos. Esto quiere decir, promover verdaderas políticas públicas que, comenzando por el territorio y llegando a la educación, garanticen las condiciones necesarias para su desarrollo integral, su reproducción y difusión.

Bibliografía

- ANDERSON, B. (1993) “Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo”, Fondo de Cultura Econó-

mica: México, D. F.

- BULIUBASICH, C. E. y RODRÍGUEZ, H.(2009)“Panorama etnográfico, histórico y ambiental”, en: BULIUBASICH, E. C. y GONZALEZ, A. I. (Coord.) Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta - La posesión y el dominio de sus tierras Departamento San Martín, Centro Promocional de las Investigaciones en Historiay Antropología (CEPIHA):Salta,Argentina. Disponible en: <http://www.opsur.org.ar/blog/wp-content/uploads/2012/04/59090637-InformeDD-HH-Indigenas-Salta.pdf>
- CASIMIRO CÓRDOBA, A. V. y NUÑEZ, Y. I.(Inédito) La educación intercultural bilingüe (EIB) y sus desafíos. Estudio comparativo de la modalidad educativa destinada a la población guaraní de las Provincias de Salta y Misiones (Argentina).
- CID, J. C.(2009) “Aborígenes y pobreza en el norte argentino: Qué nos dice el Censo de 2001, Gobierno de la Provincia de SaltaDirección General de Estadísticas. Disponible en: <http://estadisticas.salta.gov.ar/web/archivos/documentos/Aborigenes%20y%20pobreza%20en%20la%20Argentina.pdf>
- CID, J. C. (2013) “Situación de los aborígenes del norte argentino Gacetilla”, Gacetilla N° 6, IELDE Instituto De Estudios Laborales y del Desarrollo Económico.Disponible en: <https://www.google.com.ar/url?sa=t&rc->

- t=j&q=&esrc=s&source=web&cd=7&ved=2ahUKEwie3YnSp4_iAhU5ELk-GHfR_A-MQFjAGegQIARAC&url=http%3A%2F%2Fwww.economicas.unsa.edu.ar%2Fielde%2Fdownload.php%3Ffile%3DItems_upload%2FGacetilla%25206_1.pdf&usg=AOvVaw2fXZrF0aaaTK_39UzCEUhs
- CONSEJO FEDERAL DE INVERSIONES (2015) Mapa de la Provincia de Salta para la Cooperación Internacional 2015, 1° ed. – Salta
 - Decreto 410/06 “Instituto Nacional De Asuntos Indígenas” Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/115000-119999/115501/texact.htm>
 - DEL POPOLO, F. y OYARCE, A. M. (2006) “América Latina, población indígena: perfil sociodemográfico en el marco de la conferencia internacional sobre la población y el desarrollo y de las metas del milenio”, en: Del Popolo, F. y OYARCE, A. M. (Comp.) Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas, Naciones Unidas: Santiago de Chile.
 - INDEC (2012) “Censo del Bicentenario: resultados definitivos”, Serie B no 2, Tomo 1. Instituto Nacional de Estadística y Censos, Buenos Aires
 - INDEC y UBA (2015) Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Noroeste Argentino. - 1a ed. Instituto Nacional de Estadística y Censos, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
 - LEY NACIONAL N° 23.302. “Comunidades Aborígenes” Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/20000-24999/23790/texact.htm>
 - MARTÍNEZ SARASOLA, C. (2017) “Pueblos originarios: valores y buen vivir”, en: Los Andes Suplemento Opinión, Disponible en: <https://losandes.com.ar/article/view?slug=pueblos-origenarios-valores-y-buen-vivir>
 - MILANA, P., OSSOLA, M. M. y SABIO COLLADO, M. V. (2015). Antropología social y alteridades indígenas. Salta (1984-2014). Papeles de Trabajo, 9 (16), 192-226.
 - MOURATIAN, P. (2014) Mapa de la Discriminación en Salta, Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo -INADI -1a ed. -Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
 - OSSOLA, M. M. (2015) “Capítulo V. Pueblos Originarios”, en Consejo Federal de Inversiones (2015) Mapa de la Provincia de Salta para la Cooperación Internacional, Salta.
 - PROMER II MINISTERIO DE EDUCACIÓN DE LA NACIÓN (2014) Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe. Proyecto de Mejoramiento de la Educación Rural Marco de Participación de Pueblos Indígenas octubre. Disponible en: <http://documents.worldbank.org/curated/en/729481468199770523/pdf/IPP6730V10REVI00Box385350B00PUBLIC0.pdf>
 - RIBOTTA, B. (2012) Diagnóstico Sociodemográfico de los Pueblos Indígenas de Argentina. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) – Fundación Ford. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/1263-atlas-diagnostico-sociodemografico-pueblos-indigenas-la-argentina>
 - SECRETARÍA DE CULTURA, INSTITUTO NACIONAL DE ASUNTOS INDÍGENAS (2018) “Aborígenes, indígenas, originarios. ¿Cuál es la diferencia entre cada término?”. Disponible en: https://www.cultura.gob.ar/aborigenes-indigenas-origenarios-a-que-refiere-cada-termino_6293/
 - SORUCO, A. I. (2015) “Capítulo III: Salud”, en: Consejo Federal de Inversiones (2015) Mapa de la Provincia de Salta para la Cooperación Internacional, Salta.
 - UNICEF (2010) Los pueblos indígenas en Argentina y el derecho a la educación Diagnóstico socioeducativo de los niños, niñas y adolescentes indígenas de Argentina basado en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas.



4.

CONOCIENDO LAS LENGUAS
ORIGINARIAS

Ideología de las lenguas



Durante la época colonial la diversidad étnica de América Latina fue homogeneizada bajo la categoría de “indio”, en ese marco la diversidad lingüística fue negada en pos de un paradigma civilizatorio occidental y castellanizador. Más adelante los Estados soberanos, en nombre de un modelo de nación monocultural, llevaron adelante políticas etnocidas y genocidas contra los pueblos originarios, su lengua y cultura. Estos procesos históricos configuraron una **ideología lingüística** muy particular, es decir, un conjunto de ideas, valores y representaciones sobre las lenguas.

De origen colonial y con una marcada impronta decimonónica, la ideología hegemónica en Argentina asocia las lenguas originarias al “salvajismo”, el “atraso” y el “subdesarrollo”, oponiéndolas al “idioma nacional”, el castellano, considerado “blanco”, “moderno”, “civilizado” y “desarrollado” (Gandulfo, 2007). Esta ideología se encuentra profundamente arraigada y forma parte del “sentido común”, permeando silenciosamente todas las instituciones sociales, desde la escuela a la justicia, desde los medios de comunicación hasta los espacios públicos. Se naturaliza así una dicotomía sumamente marcada entre las lenguas de prestigio (o hegemónicas) y las minorizadas.

Las **lenguas hegemónicas**, tácita o implícitamente, son instituidas como oficiales y obligatorias, consideradas deseables en tanto vehículo adecuado



para transmitir y alcanzar los valores nacionales pretendidos. Las **lenguas minorizadas** son todas aquellas que no forman parte de este proyecto nacionalizador, incluyendo tanto las originarias - preexistentes en el territorio - como aquellas fruto de procesos migratorios. En muchos casos fueron habladas por un número significativo de habitantes, sin llegar a convertirse en hegemónicas. Esto se debe a que la posición jerárquica de una lengua no está determinada por la cantidad de hablantes, sino que se vincula al lugar desigual que se le otorga dentro de una estructura social y un constructo ideológico en particular.

“

La situación por la que atraviesan algunas lenguas minoritarias en relación con las denominadas mayoritarias no depende en absoluto de las características intrínsecas de cada lengua, sino más bien de factores exclusivamente políticos o de las ideologías lingüísticas dominantes.

(Messineo y Hecht, 2015:12)

”

Las lenguas hegemónicas o de prestigio se caracterizan por su capacidad de desmarcarse y despojarse de un anclaje territorial particular, esto permite su universalización y constitución como parámetros de normalidad dentro del territorio nacional. Contrariamente, las lenguas minorizadas son constantemente “marcadas” y particularizadas, se las ancla a lugares específicos dentro del territorio nacional y a comunidades de hablantes que se consideran minorías dentro de una sociedad. En otras palabras, son concebidas como si fueran “una colectividad humana que comparte una misma lengua y que está asentada en el espacio territorial de otra comunidad lingüística, pero sin una historicidad equivalente” (Mimó, 1997:14). Mediante este proceso se termina reduciendo la diversidad lingüística a una categorización dicotómica y estereotipada.

Bajo esta ideología las **lenguas territoriales** se presentan siempre circunscriptas a un espacio determinado, invisibilizando los distintos procesos de movilidad de los hablantes de esos pueblos. No es de extrañar, entonces, que la presencia de hablantes de lenguas indígenas en espacios de ocupación no tradicional cause sorpresa y hasta desconcierto, pues la ideología hegemónica establece relaciones estereotipadas entre lenguas y territorios que ciñen nuestra mirada. En este contexto, el rol de los/as investigadores/as consiste en desmontar estas imágenes de los “otros” que les niegan sus procesos contemporáneos y contribuyen a vulnerar sus derechos culturales y lingüísticos.

La Convención de Derechos lingüísticos advertía

justamente “*La necesidad de preservar los derechos lingüísticos de colectividades desplazadas de su territorio histórico (ya sea por migración, deportación u otras causas), de manera que sean compatibles con los derechos de la comunidad lingüística del lugar de destino*” (Mimó, 1997:14). Esto implica considerar los procesos sociales y las interacciones reales de los hablantes de distintas lenguas en contextos históricos determinados, visibilizando la complejidad sociolingüística que las ideologías descriptas tienden a reducir y ocultar.



Diversidad lingüística en Argentina



Argentina es, sin lugar a dudas, un país multilingüe ya que cotidianamente se hablan muchas lenguas además del español o castellano. Hay al menos unas veinte lenguas de inmigración europea, asiática y africana, unas quince indígenas y



origen indígena (Messineo y Hecht, 2015). Algunas tienen prestigio (español, inglés, francés, alemán, etc.) y otras son minorizadas (coreano, árabe, aymara, guaraní paraguayo, etc.). A primera vista podría pensarse que se trata de un “mosaico” muy diverso, sin embargo, como veremos, la imagen es más bien la de un collage en movimiento.

Toda lengua se reproduce a partir de una **comunidad de habla**, o sea, un grupo cultural y socialmente heterogéneo que comparte una variante de la lengua, patrones de uso, comportamiento y códigos ante diferentes situaciones comunicativas (González Garzón, 2013). No son grupos cerrados, estancos o aislados, por el contrario están siempre en proceso de construcción y re-construcción, insertas dentro de una dinámica social en permanente cambio. Las comunidades establecen distintos tipos de relaciones por lo que, simultáneamente, influyen y son influidas. Así, **cuando miramos la sociedad argentina encontramos que la diversidad y el contacto lingüístico son la regla y no la excepción**. Son estas interacciones dinámicas y complejas las que van configurando las condiciones de uso cotidiano de una lengua y por lo tanto sus posibilidades de reproducirse y proyectarse en el tiempo.

Las relaciones interétnicas y los contextos de desigualdad social condicionan el **contacto lingüístico**, es decir, la relación que entablan dos o más lenguas a partir del contacto directo o indirecto. Es

“

El panorama de la diversidad lingüística se presenta bajo la forma de un abanico con una multiplicidad de opciones y matices: lenguas que se hablan habitualmente en la vida cotidiana, lenguas que conviven tras distintos tipos de bilingüismo o multilingüismos, e incluso lenguas que paulatinamente dejan de hablarse y son reemplazadas por otras. La posibilidad que una lengua tiene de ser usada en ámbitos comunicativos reales depende, por lo tanto, de múltiples aspectos, entre ellos, la voluntad de sus hablantes por transmitirla a sus hijos, las políticas lingüísticas implementadas por el Estado, así como el número de hablantes que efectivamente la utilicen como instrumento de comunicación cotidiano.

(Messineo y Hecht, 2015:12-13)

”

posible diferenciar dos tipos de contacto lingüístico según sus características; el primero es un **contacto simétrico** que se presenta cuando las lenguas respectivas a) tienen una extensión geográfica similar, b) poseen un número de hablantes comparable, de manera que no es distinguible una mayoría y minoría cuantitativa, c) gozan de un estatus jurídico similar, d) poseen un prestigio similar, y e) se emplean igualmente en el mismo dominio o en todos ellos (Merlan, 2009). En este sentido, la participación de ambas lenguas es, sino igual, al menos equilibrado. Contrariamente, el segundo, establece un **contacto asimétrico**, el cual implica una participación desigual: “Hay contacto lingüístico asimétrico siempre allí donde coexisten una lengua minoritaria y otra mayoritaria, pues la relación entre ellas es definida por desigualdad social y por jerarquía, una es la lengua socialmente subordinada, otra es la lengua dominante” (Indler Schjerve, 2004:14). En estos casos el contacto lingüístico afecta mayormente a la lengua minorizada, produciendo fenómenos que la transforman y afectan su vitalidad.

En contextos de contacto asimétrico las brechas y los conflictos lingüísticos pueden producir el abandono progresivo de la lengua minorizada y la **sustitución lingüística**, lo que en algunos casos puede conducir a su pérdida total. La sustitución lingüística es por tanto “efecto de la desigualdad social de las lenguas que coexisten en una sociedad y de su participación asimétrica en el proceso de contacto lingüístico” (Merlan, 2009:34).





“

La sustitución de una lengua es al fin y al cabo el resultado histórico de un conflicto lingüístico por el que una de las lenguas concurrentes, la lengua recesiva, ha cedido finalmente todos o parte de sus ámbitos funcionales a la otra, la lengua dominante. A la pérdida de funcionalidad de la lengua recesiva se añade a menudo una pérdida de vitalidad interna -por cuanto la capacidad de innovación de los hablantes de la lengua recesiva disminuye- y externa -por cuanto el número relativo de hablantes decrece, en detrimento de ella y a favor de la lengua dominante.

(Argente, 1998:7)

”

Muchas veces, las asimetrías entre las lenguas reflejan diferencias y desigualdades entre las comunidades de hablantes dentro un complejo sistema de relaciones interétnicas. **Actualmente en Argentina las lenguas originarias se encuentran en situación de riesgo como resultado de un contacto lingüístico asimétrico y desequilibrado con la lengua dominante, el castellano.** Esto genera un proceso de doble estigmatización, ya que las personas y grupos no solo son categorizados como inferiores por su pertenencia a un pueblo originario sino además como hablantes de lenguas minorizadas. En un contexto tan desfavorable, muchas veces los hablantes optan por dejar de comunicarse en lenguas estigmatizadas como estrategia para disminuir las brechas sociales. A esto se le suma, entre otros factores, la presión ejercida por instituciones estatales y no estatales que inhiben el uso de lenguas no mayoritarias. Todo esto conduce, a largo plazo, al debilitamiento y en el peor de los casos, la pérdida de las lenguas.

Para la ecología de las lenguas, campo científico que estudia la interacción entre ellas y con su entorno, estos procesos de debilitamiento y pérdida no deben ser considerados como “destinos irreversibles”, sino más bien resultados de un panorama complejo de actores e instituciones. Desde esta perspectiva, es posible revertir estos procesos a partir del desarrollo de políticas lingüísticas e interculturales, entendidas como un conjunto de ideas, leyes, regulaciones y prácticas esta-

tales que se proponen generar cambios en los comportamientos sociolingüísticos. Estas políticas apuntan a promover el **equilibrio lingüístico** y la **diversidad** como valores positivos para la sociedad.



¿Existen las políticas lingüísticas en Argentina?



Las intervenciones de los estados nacionales sobre la situación de las diferentes lenguas habladas dentro de lo que consideran su territorio ha tomado diversas formas en Latinoamérica. Esto se vincula a la diver-



alidad de lenguas, contextos sociohistóricos y constructos ideológicos que existen en cada país. El **Mapa 1** elaborado en base al Atlas Sociolingüístico de la UNICEF (2009), representa la enorme diversidad de lenguas indígenas de América Latina, sin embargo no todos los países cuentan con leyes que protejan ese patrimonio “vivo”. En el caso de Argentina, pese a que se reconocen 15 lenguas, no existe hasta el momento una ley que las proteja ¿Quiere decir esto que no hay políticas lingüísticas en el país?

Si analizamos en detalle el marco normativo relativo a las lenguas (ver **Cuadro 1**) encontramos que es posible reconstruir trazos generales de una política lingüística muy particular.



Mapa 1. Lenguas indígenas en América Latina. Fuente: Atlas Sociolingüístico de pueblos Indígenas en América latina UNICEF (2009)



Año	Leyes	Extracto
1884	Ley de Educación Común N° 1.420	Art. 6 “El mínimo de instrucción obligatoria comprende las siguientes materias: (...) Geografía particular de la República y nociones de Geografía Universal, de Historia la República y Historia General, Idioma Nacional (...)” Art. 12 “El mínimo de instrucción obligatoria para las escuelas ambulantes y de adultos comprenderá estas ramas: (...) nociones de Idioma Nacional, de Geografía Nacional y de Historia Nacional (...)”
1993	Ley Federal de Educación N° 24.195	Art. 34 “El Estado nacional promoverá programas, en coordinación con las pertinentes jurisdicciones de rescate y fortalecimiento de lenguas y culturas indígenas, enfatizando su carácter de instrumento de integración”.
1994	En la reforma constitucional	Art. 75, inciso 17 “Reconocer la preexistencia étnica y Cultural de los pueblos indígenas argentinos. (...) Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural”
2004	Ley N°5.598	Art. 1 “establécese el Guaraní como idioma oficial alternativo de la provincia de corrientes”
2005	Constitución Provincial Santiago del Estero	Disposición complementaria y transitoria. PRIMERA “Reconócese al Quichua Santiagueño como lengua de pervivencia provincial, debiéndose adoptar las medidas necesarias para su preservación y difusión.”
2006	La Ley de Educación Nacional	Art. 30. d) Desarrollar las competencias lingüísticas, orales y escritas de la lengua española y comprender y expresarse en una lengua extranjera Art. 11 ñ) Asegurar a los pueblos indígenas el respeto a su lengua y a su identidad cultural, promoviendo la valoración de la multiculturalidad en la formación de todos/as los/as educandos/as. Art. 52.- garantiza el derecho constitucional de los pueblos indígenas, a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica; a desempeñarse activamente en un mundo multicultural y a mejorar su calidad de vida.
2010	Ley N° 6.604	Art. 1 “Declárense lenguas oficiales de la provincia, además del castellano-español a las de los Pueblos preexistentes Qom, Moqoit y Wich” Art. 2 “(...) reconocimiento efectivo, la protección y el desarrollo de los derechos lingüísticos individuales y colectivos de los pueblos enumerados en los artículos 1” Art. 3 “Créese el Consejo Provincial de Lenguas Indígenas”

Cuadro 1. Legislación en torno a las lenguas originarias



La República Argentina no ha establecido por norma legal ningún idioma oficial, aunque sí es posible reconocer una lengua dominante a partir de la lectura de algunas leyes de educación. La Ley de Educación Común de 1884 -que estableció la educación primaria pública, obligatoria y gratuita- instituyó la enseñanza del “idioma nacional” con el objeto de integrar a los inmigrantes europeos y contribuir a la conformación de una nacionalidad monolingüe. Mientras que para la escuela común las materias se denominaban simplemente “historia” y “geografía”, en la escuela para adultos (pensada para la integración de los inmigrantes) se enfatizaba el carácter Nacional de estas. Esto no sucedía con la materia “idioma nacional” que conservaba esta denominación tanto cuando era destinada a la población local como a la migrante. De esta manera, en esta ley no se aclara cuál es el “idioma nacional” puesto que se da por sobre entendido que se trata del castellano o español, lengua en la cual se expresa la ley y el propio Estado. Tal es el grado de naturalización de la ideología lingüística dominante que no es sino hasta la Ley de Educación Nacional del 2006, más de 100 años después, que se establece de forma explícita cuál es la lengua en la que debe ser impartida la educación pública.

En lo relativo a las lenguas indígenas, la Reforma Constitucional de 1994 marca un hito, ya que por primera vez establece el derecho de los pueblos originarios a una educación intercultural bilingüe. Desde

entonces se han producido una serie de avances en el marco normativo tendientes a instituir este nuevo modelo educativo que incluye la incorporación de docentes indígenas dentro de las escuelas. Finalmente, la Ley 26.206 (2006) establece la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en la que se reconocen los derechos de los pueblos indígenas a recibir una educación “en su lengua”. Pero entonces, ¿Por qué bilingüe? En primer lugar, debe considerarse que el derecho a recibir educación en lengua nativa no anula la obligatoriedad de la enseñanza en castellano. En segundo, ha de tenerse en cuenta el rol de la lengua originaria como facilitadora del aprendizaje del castellano o español. Así, es evidente la impronta castellanizante e integracionista de la EIB, que contribuye a perpetuar un bilingüismo asimétrico y desequilibrado.

El recorrido por estas leyes nos permite afirmar que **no existe en Argentina ningún reconocimiento oficial del patrimonio lingüístico indígena ni se han desarrollado políticas públicas orientadas a su salvaguardia**. La problemática ha sido abordada únicamente dentro del ámbito educativo a partir de las políticas de EIB que se orientan a incluir las lenguas indígenas dentro de la escuela con el objeto de facilitar el aprendizaje del castellano.

A nivel jurisdiccional existen antecedentes orientados a reconocer la diversidad lingüística de los estados provinciales y a aumentar el prestigio de las

lenguas minorizadas. En el 2004 la Provincia de Corrientes, que posee una gran cantidad de hablantes de una variante de guaraní, lo declaró “lengua oficial alternativa”. En Santiago del Estero se dio un proceso similar puesto que el quichua santiagueño fue declarado “lengua de pervivencia provincial”. Por su parte, en la provincia del Chaco se declararon oficiales el Q’om, el Moqoit y el Wichí. Esta ley creó además un Consejo de Lengua Indígena e introdujo por primera vez en la legislación argentina la noción de “derechos lingüísticos individuales y colectivos”.

Los tres casos citados denominan a las lenguas indígenas con distinta terminología. La categorización de “oficiales” u “oficiales alternativas”, en el caso correntino y chaqueño, supone por una parte un anclaje con el poder estatal y la identidad provincial, y por otro, la exclusión de otras posibles lenguas habladas en el territorio. La denominación de “lengua de pervivencia”, de la legislación santiagueña, implica una cultura muerta de la cual solo ha sobrevivido un elemento cultural, esto le quita contemporaneidad y complejidad a la comunidad de hablantes. En los tres casos, hay un fuerte anclaje de la lengua al territorio provincial dentro del cual “están incorporadas”.

Varias investigaciones ya han demostrado que las diferencias entre lengua, idioma y dialecto son en realidad construcciones sociales que traslucen una relación de poder (González Garzón, 2013). Lo mismo podemos plantear para los casos mencionados, ya que





las denominaciones estarían respondiendo más a una intervención estatal sobre las lenguas que una cualidad inherente de las mismas. De esta manera, es posible concluir que **las políticas lingüísticas en Argentina están atravesadas por una ideología lingüística que establece relaciones jerárquicas entre las lenguas a partir de la ecuación territorio/nación. Actualmente, la diversidad lingüística empieza a ser visibilizada como patrimonio, pero solo en casos de alcance provincial que conforman más bien la excepción que la norma.**



¿Cuáles son las lenguas originarias en Argentina?



Lengua	Familia lingüística	Grupo étnico	Región
Quechua	Quechua	Kollas (antiguos atacamas, diaguítas y omaguacas) y migrantes bolivianos	Salta y Jujuy, y grandes centros urbanos.
Quechua santiagueño		Criollos y no indígenas	Santiago del Estero
Guaraní correntino/ goyano	Tupí - Guaraní	Criollos y no indígenas	Corrientes; también Misiones, Chaco, Formosa, N de Entre Ríos y grandes centros urbanos.
Guaraní paraguayo/ jopará		Migrantes paraguayos	Frontera con Paraguay y grandes centros urbanos.
Chiriguano - Chané (Ava guaraní)		Chiriguanos y chanés	N y NE de Salta Jujuy
Tapiete		Tapietes	Tartagal (Salta)
Mbyá		Mbyás	Misiones
Wichí	Mataguaya	Wichís	Salta, Formosa y Chaco
Chorote		Chorotes	N de Salta
Nivaclé		Nivaclés o chulupíes	Salta
Q'om	Gaycurú	Q'om	Chaco, Formosa y E de Salta, y centros urbanos en Sta. Fe y Bs. As.
Mocoví		Mocovíes	S del Chaco y N de Sta. Fe
Pilagá		Pilangá	Formosa
Vilela	Lule - Vilela	Vilelas	O del Chaco
Tehuelche	Chon	Tehuelches	Santa Cruz (desde el río Santa Cruz al estrecho de Magallanes)
Mapudungun	Lengua aislada	Mapuches	Chubut, Río Negro, Neuquén, La Pamapa y Bs. As.

Cuadro 2. Familias lingüísticas y lenguas indígenas de Argentina. Fuente: Censabella (2009)



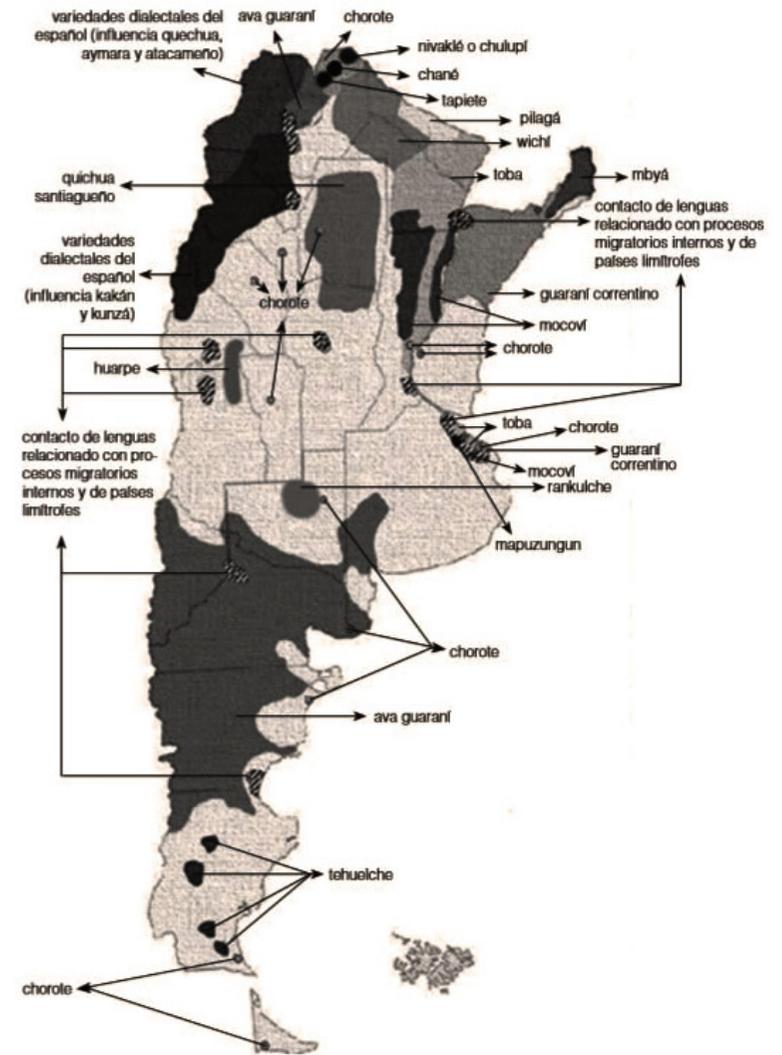
Se estima que, a la llegada de los españoles a América, en lo que es hoy territorio argentino se hablaban alrededor de 35 lenguas indígenas (Messineo y Cúneo, 2015), actualmente existen solo 15 que pertenece a seis familias. Si bien no es posible precisar la cantidad de hablantes, sí se puede señalar que, de acuerdo con la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI), hacia 2004-2005 más de 500 mil personas reconocían tener una lengua indígena como primera lengua. Ahora bien, este dato debe ser tomado como una aproximación, debido a que no se relevó la población total sino solamente una muestra de personas auto-reconocidas como indígena o descendientes de indígenas mayores de 5 años de poblados de menos de 25.00 habitantes. Con todo, esto indicaría que alrededor del 35% de los indígenas hablan y/o entienden la lengua (Messineo y Cúneo, 2015). Se evidencia entonces que **no existe una correspondencia directa entre la pertenencia o autoadscripción y el uso de una lengua indígena.**

De acuerdo con la ECPI hacia 2004-2005 existían 31 pueblos indígenas en el país, de los cuales 18 todavía hablaban y/o entendían una lengua originaria. Era el caso de los Aimara, Chané, Chorote, Chulupí, Guaraní, Ava Guaraní, Tupí Guaraní, Kolla, Mapuche, Mbyá Guaraní, Mocoví, Quechua, Rankulche, Tapiete, Tehuelche, Q'om y Wichí. Los otros 13 pueblos reconocidos hasta ese momento (Diaguita/Diaguita Calchaquí, Huarpe, Comechingón, Tonocoté, Atacama, Pampa, Omaguaca, Lule, Querandí, Ona, Charrúa,

Sanavirón y Maimara) ya no contaban con hablantes o personas que entendieran una lengua indígena.

Por su parte, el vilela es considerado una lengua extinta desde 1960 (Messineo y Cúneo, 2015). Solo dos ancianos la usan con diferentes niveles de competencias, aunque no para la comunicación cotidiana (Golluscio, 2008:238). Las otras lenguas indígenas se hablan con mayor frecuencia dentro de las regiones de ocupación tradicional:

- **Gran Chaco Argentino:** región que comprende parte del NOA y el NEA, se distinguen cinco familias lingüísticas y nueve lenguas: qom o toba y pilagá (familia Guaycurú); wichí, chorote o manjui y nivaclé o chulupí, (familia Mateguayo); enlhet o lengua-maskoy (familia Enlhet-Enenlhet); vilela (familia Lule-Vilela); tapiete, chané y avá-Guaraní o guaraní chaqueño (familia Tupí Guaraní) (Golluscio y Vidal, 2009).
- **Área andina:** comprende parte del NOA, se conservan dos familias lingüísticas muy extendidas en Suramérica, el Quechua y el



Mapa 2. Lenguas indígenas de argentina Fuente: Messineo y Cúneo, 2015).



Aymara, representados por dos lenguas de migración reciente el quechua boliviano y el aymara (Censabella, 2009).

- **Patagonia:** se hablan el mapundug, considerado una lengua aislada, y el Tehuelche, de la familia Chom (Censabela, 2009).

La presencia de las lenguas indígenas en las regiones mencionadas admite al menos dos grandes categorías: vernáculos y de migración. Las **lenguas vernáculos** son las que tienen una presencia pre-estatal y/o pre-hispánica dentro del territorio, mientras que las **lenguas de migración** son resultado de procesos migratorios posteriores. Si bien los hablantes se concentran en mayor proporción dentro de los lugares de ocupación tradicional, no debe desprenderse de ello una correspondencia absoluta entre lenguas y territorios. Como vimos en el capítulo 3, la movilidad de la población indígena es significativa, por lo que hoy muchos hablantes están presentes en regiones de ocupación no tradicional. La región no tradicional metropolitana, por ejemplo, compuesta por Capital Federal y 21 partidos, concentra la mayor cantidad de indígenas de todo el país, no es extraño que allí existan numerosos hablantes. Además, tenemos que diferenciar las **lenguas de origen indígena**, aquellas cuya base es originaria y pre-hispánica pero, producto de la colonia, han sufrido muchas transformaciones. En Argentina son tres y pertenecen a dos familias lingüísticas: el guaraní correntino y el guaraní paraguayo (*yopará*) de la familia tupi-guaraní y el quichua santia-

gueño de la familia quechua. La particularidad de las mismas es que son habladas por personas que no se reconocen indígenas.

De esta manera, podemos concluir que **en Argentina existe una importante cantidad de hablantes de lenguas indígenas y de origen indígena lo que configura un mapa sociolingüístico complejo e irreducible a clasificaciones estereotipadas**. No es posible trazar correspondencias directas y unívocas entre identidad/lengua/territorio, ya que como hemos visto, los hablantes se insertan en comunidades de habla atravesadas por procesos dinámicos de identificación y movilidad.



Situación de las lenguas originarias



Ahora bien, ¿cuál es la situación de las lenguas originarias en Argentina? La ECPI señalaba una situación muy variopinta. Los casos de mayor vitalidad son el wichí y el pilagá ya que del total de la población más del 80% habla y/o entiende la lengua originaria, el resto va perdiendo terreno frente al español. Las lenguas en riesgo presentan porcentajes menores al 50% (este es el caso del ava guaraní, tupí guaraní, guaraní, aymara y mocoví), mientras que las lenguas en riesgo crítico registran menos del 20% de hablantes (por ejemplo, el quechua y el mapundug).

Los procesos de pérdida se hacen mucho más evidentes cuando se analiza el uso habitual de la lengua, ya que los porcentajes descienden significativamente. A excepción del chorote, pilagá y wichí, la gran mayoría de las lenguas originarias ya no son usadas diariamente. Por otro lado, se observa que la no transmisión es un fenómeno común a todos los casos, lo cual implica una ruptura generacional que las pone definitivamente en riesgo.

La “Encuesta de condiciones de vida de pueblos originarios” (ECVPO) realizada entre 2013 y 2015 por el INAI y la Dirección Nacional del Sistema de Información, Monitoreo y Evaluación de Programas Sociales (SIEMPRO) relevó una muestra representativa compuesta por 1.050 familias de comunidades de las áreas NEA, NOA, Cuyo, Pampeana y Patagónica (no se incluyó la región metropolitana). La encuesta arrojó que solo el 10,9% de las personas consultadas habla la lengua originaria, mientras que 69% no la en-

Pueblo indígena	Región muestral	Población que habla y/o entiende lenguas indígenas (%)	Población que habla habitualmente lenguas indígenas (%)	Población cuya lengua materna es indígenas (%)
Ava Guaraní	Total	47,1	10,3	14,3
Aymara	Total	41,6	(...)	21,6
Chané	Salta	81,5	49,2	50,5
Chorote	Total	77,2	75,3	75,7
Chulupí	Total	54,6	36,1	40,0
Guaraní	Total	40,2	6,9	13,9
kolla	Total	14,3	1,9	3,5
Mapuche	Total	17,3	2,2	3,6
Mbyá Guaraní	Total	55,5	40,0	42,1
Mocoví	Total	26,9	16,3	18,1
Pilaga	Total	88,3	87,0	87,7
Tapiete	Salta	71,3	32,6	40,8
Q'om	Total	58,0	44,3	46,2
Tupí Guaraní	Total	37,8	13,6	19,1
Wichí	Total	84,9	81,3	81,7

(...) Dato estimado con un coeficiente de variación del 25%

Cuadro 3. Población de 5 y más años de edad que habla y/o entiende una la lengua originaria, que la habla usualmente o cuya lengua es una lengua materna es indígena, por pueblo. Fuente: UNICEF (2010)

tiende ni la habla y el 19, 5% la entiende, pero no la habla. Asimismo, se evidenció un avance abrumador del monolingüismo en castellano. En casi el 60% de la población relevada (de tres y más años) la lengua habitual era el castellano, tres de cada diez manejaban indistintamente dicha lengua y la originaria y solamente un diez por ciento se expresaba únicamente en esta última (INAI, 2015). La encuesta evidencia que el grado de conservación y dominio de la lengua originaria varía según las regiones, siendo mínimo en el Centro y en Cuyo, aumentando en el NOA y la Patagonia, y alcanzando la mayor vitalidad en el NEA.

En cuanto a la lectoescritura la ECVPO nos dice que casi nueve de cada diez personas de siete años y más dominan la lectoescritura en castellano y, además, casi una cuarta parte lo hace también en la lengua originaria, lo que es más frecuente entre los varones. Pero el 10% no lee ni escribe en ninguna de las dos, proporción que crece en el caso de las mujeres. Esto contradice los datos nacionales de analfabetismo que según el Censo 2010 alcanza entre los pueblos originarios el 3,7%.

Ambas encuestas nos muestran que **existe un proceso de reemplazo de las lenguas originarias**. Esto se ve acentuado por la interrupción de la transmisión generacional y el avance del monolingüismo castellano. **El desplazamiento que sufren las lenguas nativas se vincula a múltiples aspectos como la urbanización, la escolarización, la migración, la discriminación social y laboral entre otros.**



Región muestral	Región Centro	Región NOA	Región NEA	Región Cuyo	Región Patagonia	Total
La habla	1,6	7,1	73	1,4	11,3	10,9
La entiende pero no la habla	7,4	18,4	18,2	8,1	29,4	19,5
No la entiende ni la habla	91,1	74,5	8,8	90,5	59,3	69,6
Total	100	100	100	100	100	100

Cuadro 4. Dominio de la lengua originaria en población de 4 y más años, por regiones.

El desplazamiento y la relocalización que sufren las comunidades inhiben el uso de la lengua, la cual está íntimamente anclada al territorio desde la propia perspectiva de los pueblos originarios. Sin embargo, la situación sociolingüística es muy variada a lo largo y ancho del país. La mayoría de las personas que habitan en regiones de ocupación tradicional y en contextos rurales continúan comunicándose en su lengua nativa. Éste es el caso de los Mbyá Guaraní que residen en Misiones y los Q'om que residen en Chaco, Formosa y Santa Fe, quienes hablan en su lengua de forma habitual, alcanzando el 80% y 63% respectivamente. Por su parte, los Pilagá, los Wichí y los Chorote se comunican de manera mayoritaria en su lengua originaria, con independencia de su localización geográfica. En

el caso del pueblo Qom los índices más altos de pérdida se encuentran en aquellas comunidades que han atravesado el desarraigo de sus lugares de origen. Así, la ECPI dio cuenta de que apenas el 12% de Qom que viven en Buenos Aires hablan y/o entienden su lengua indígena; frente al 78% que sí la habla y/o entiende en Chaco, Formosa y Santa Fe (UNICEF, 2010). La diversidad de casos nos permite señalar que, **si bien existe una tendencia a conservar mejor la lengua dentro de los territorios de ocupación tradicional y en contextos rurales, la migración y la urbanización no entablan una relación absoluta con la pérdida lingüística.**

Otra de las variables a tener en cuenta es la situa-

ción educativa de cada pueblo. Existe cierta correlación entre analfabetismo, lugar de residencia y población que habla y/o entiende una lengua originaria. Precisamente, aquellos pueblos con un porcentaje mayor al 15% de analfabetismo (Mbyá guaraní, Wichí, Q'om, Pilagá, Chorote, Tapiete) son quienes poseen índices más altos de vitalidad de la lengua. Por otro lado, cuando la proporción de niños y niñas que reciben clases en su lengua es baja, como el caso de los pueblos mapuche, kolla y mocoví, el grado de conservación es considerablemente menor. Esta proporción es mayor entre los Pilagá (20%), los Qom (30%) y los Wichí (40%), en todos ellos más del 50% de su población habla y/o entiende la lengua nativa. **En líneas generales cuánto más alto es el grado de escolarización mayor es el avance del castellano tanto en el habla cotidiana como en la lectoescritura, mientras que a más acceso a la educación bilingüe mejores son las probabilidades de conservar y fortalecer la lengua originaria.** Sin embargo, como veremos, estas tendencias generales no deben ser leídas en clave determinista, ya que las políticas educativas producen en contextos diferentes efectos sumamente variados. **No habría una relación directa y unívoca entre la presencia territorial del sistema educativo y los procesos de pérdida lingüística, aunque es innegablemente que se trata de uno de los factores que más contribuye a la castellanización.**

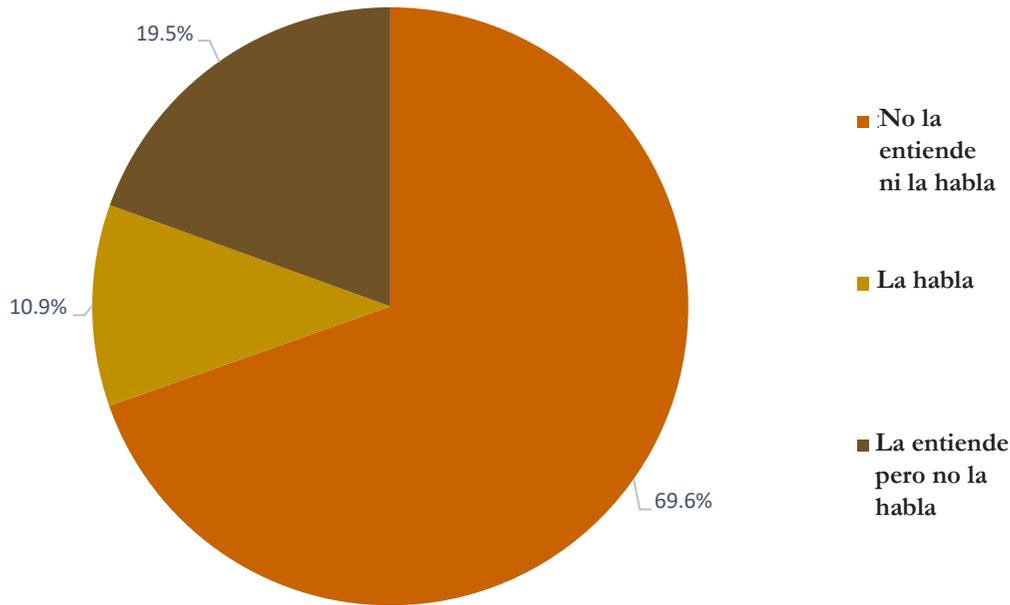


Gráfico 1. Dominio de la lengua originaria en población de 4 y más años, expresado en porcentajes.
Fuente: Encuesta INAI 2014-2015

Así, es posible señalar que las lenguas originarias de Argentina están siendo afectadas en diferentes grados por los procesos de migración, urbanización y escolarización. **Los procesos de pérdida requieren de medidas urgentes para la salvaguardia del**

patrimonio así del diseño de políticas lingüísticas que contemplen los contextos eco-lingüísticos de cada región y pueblo.



Un panorama sobre las lenguas indígenas estaría incompleto si no dijéramos que la situación de desplazamiento de lengua afecta a la mayoría de los pueblos originarios de la Argentina. A grandes rasgos se considera que una lengua está en peligro o amenazada cuando no hay una transmisión generacional, es decir, los niños ya no la hablan o no la comprenden, o cuando ninguna generación tiene la capacidad de expresarse en dicha lengua. El desplazamiento de la lengua está precedido, casi siempre, por una baja en el estatus socio-económico de los hablantes que se acompaña por una situación de opresión. En este contexto, los hablantes deben mostrar un manejo aceptable de la lengua dominante para poder satisfacer sus necesidades básicas, y dejan de transmitir la lengua a sus hijos con el fin de lograr movilidad social ascendente

(Hirsch, González y Ciccone, 2006:108).





Situación eco-lingüística del Norte Grande



La región del Norte Grande comprende tanto el NOA como el NEA y en ella encontramos la mayor cantidad de lenguas indígenas de todo el país. Como hemos visto en el capítulo 3 esta macro región es al mismo tiempo una de las más pobres del país, encontrándose dentro de ellas los pueblos originarios en condiciones de desigualdad estructural. La situación eco-lingüística del Norte Grande está atravesada por un conjunto de factores. Siguiendo a Hirsch, González y Ciccone (2006) podemos plantear los siguientes:

- **Factor simbólico:** la discriminación y estigmatización de los pueblos originarios sus culturas y sus lenguas ha devenido en la baja au-

toestima de las lenguas nativas influyendo en la interrupción de su transmisión a generaciones nuevas y el desplazamiento lingüístico hacia la lengua dominante.

- **Factor socio-económico:** el estatus socio-económico de los hablantes ha forzado la migración a las ciudades e influido en la aspiración a alcanzar la movilidad social ascendente, procesos que suponen la adquisición del castellano.
- **Factor familiar:** los matrimonios interétnicos asociados al contacto diario con la población hispanohablante, la movilidad social y la migración han influido en el empleo del castellano en el ámbito cotidiano y su transmisión a las nuevas generaciones.
- **Factor religioso:** la conversión al cristianismo (en sus diferentes variaciones) ha contribuido al abandono de las prácticas culturales y el desplazamiento lingüístico.
- **Factor educativo:** el rol castellanizador de la escuela pública argentina ha instalado discursos y prácticas tendientes a exterminar las lenguas nativas, poniendo en marcha su prohibición en el ámbito escolar y la discriminación de sus hablantes, hechos que motivaron la interrupción abrupta en la transmisión intergeneracional y la pérdida de funcionalidad de las mismas.

La acción conjunta de estos factores genera transformaciones eco-lingüísticas que impactan de forma diferenciada según el pueblo originario, las comunidades de habla y los contextos específicos. Aquí nos centraremos en dos casos que presentan situaciones contrastantes, el de los pueblos Wichí y Guaraní hablantes de lenguas homónimas.

De acuerdo a los datos censales, hay 50.149 personas que se reconocen pertenecientes al pueblo Wichí y constituyen el 5,28% del total de población indígena del país (INDEC, 2010). Estos habitan en las provincias de Salta, Chaco y Formosa, mayoritariamente en regiones de ocupación tradicional o histórica. De acuerdo con la ECPI la lengua wichí posee una gran vitalidad lingüística ya que el 93,5% de los mayores de cinco años la habla y/o entiende, el 81,3% la habla usualmente y el 81,7% la aprende como lengua materna (ECPI, 2004-2005). Es decir, que la gran mayoría de los niños y niñas wichí son socializados en lengua originaria y la mayoría de la población la emplea cotidianamente para comunicarse, especialmente en contextos domésticos y comunitarios. Entre los factores que promueven dicha vitalidad se destaca el asentamiento en comunidades alejadas de las grandes urbes, la conservación de una fuerte relación con el territorio, la vitalidad de las prácticas culturales ancestrales (Osola, 2016) y una menor inserción en el mercado laboral urbano. Por otra parte, este pueblo cuenta con un importante proceso organizativo que alcanza tanto el nivel comunitario como intercomunitario, donde la



lengua ha sido una de las banderas más importantes de la identidad étnica. Cabe agregar que éste es uno de los pueblos con mayor tasa de analfabetismo en castellano del país, siendo los maestros bilingües los principales actores para facilitar el aprendizaje del mismo como segunda lengua.

De acuerdo a los datos censales, 17.899 personas se reconocen pertenecientes o descendientes del pueblo Ava Guaraní, representando el 1,9% del total de población indígena del país (INDEC, 2010). Estos habitan mayoritariamente en las provincias de Salta y Jujuy, aunque hay migrantes en el NEA y CABA. Los datos señalan que, aunque el 47,9% de la población auto-reconocida habla o comprende el ava guaraní, solo el 15,4% de los hablantes la considera como lengua materna y apenas un 11,5% la utiliza habitualmente en el hogar (Censabella, 2009:154). Vale decir que esta lengua ha perdido su rol como lengua de socialización y ya no se emplea en situaciones comunicativas diarias. De acuerdo con la ECPI el 69% de los ava guaraníes son monolingües en castellano. Entre los factores que más influyeron en la pérdida de la lengua se encuentran los procesos de desalojo y expulsión del territorio provocado por el avance del capitalismo agrario y la expansión de la frontera agrícola. Esto ha generado la migración masiva hacia las ciudades y la imposibilidad de mantener muchas de sus prácticas culturales. La incorporación al mercado laboral urbano, los matrimonios inter-étnicos y la presencia de misiones católicas y de iglesias evangélicas han contribuido a

consolidar el aprendizaje del castellano. Todo ello ha desembocado en un fenómeno relativamente reciente de ruptura abrupta en la transmisión de la lengua a las generaciones más jóvenes (González, 2002; Hirsch et al., 2006). A la inversa del caso de los wichí, el guaraní es cada vez más la segunda lengua, en muchos casos recién aprendida en la escuela, donde los docentes bilingües la transmiten.

Las lenguas wichí y ava guaraní presentan condiciones eco-lingüísticas muy diferentes, en ambos casos los pueblos reivindican la importancia de la lengua dentro de la configuración étnica, sin embargo, los procesos de migración, urbanización y escolarización han impactado de forma disímil. **El concepto de comunidad de habla nos permite pensar cómo los hablantes van eligiendo qué lengua emplear según las situaciones comunicativas que enfrentan diariamente, siendo el contexto urbano, el ámbito escolar y el mercado laboral los espacios que más favorecen el uso del castellano o español.** En este sentido, el derecho al disfrute y la expresión en lengua nativa en todo espacio y contexto se ve condicionado por las situaciones comunicativas reales en las que los hablantes están insertos.

De esta manera, las políticas homogeneizadoras y los contextos de desigualdad condicionan la “voluntad consciente” de los hablantes de emplear y transmitir libremente su lengua (Hirsch y Lazzari, 2016). Existe entonces una tendencia generalizada al abandono y la

sustitución lingüística condicionados por procesos de estigmatización de las lenguas minorizadas que median la “voluntad consciente” de los hablantes e inhiben el uso y la transmisión generacional. Este no es un fenómeno natural y no debe ser tomado a la ligera. **La gestión de la diversidad lingüística no es otra cosa que asumir el desafío de acompañar el empoderamiento de los hablantes respecto de sus prácticas de habla cotidiana, para generar junto a ellos nuevos espacios para la reflexión cultural y la búsqueda del equilibrio lingüístico.**



*¿Cuáles son
las lenguas
originarias de
Salta?*





La provincia de Salta presenta la mayor diversidad de pueblos indígenas del país (ver Cap. 3), no es extraño entonces que concentre a su vez la mayor cantidad de lenguas indígenas y de origen indígena. **Se hablan en todo el territorio provincial 9 lenguas: ava guaraní, chané, tapiete, q'om, wichí, Chorote o Manjui, Nivaclé o chulupí, ay-mara y quechua.**

La situación de las lenguas habladas en Salta es muy diversa y se deben considerar diferentes competencias lingüísticas y comunicativas de los hablantes:

- **Hablantes monolingües:** son aquellos que manejan fluidamente la lengua vernácula, incluye tanto aquellos que manejan las formas lingüísticas tradicionales como quienes tienen un contacto más frecuente con la sociedad mayoritaria y emplean algunos préstamos de otras lenguas o incorporan algunos cambios.
- **Hablantes bilingües receptivos:** individuos que hablan y entienden una de las lenguas pero poseen una competencia receptiva en la otra, es decir, que la comprenden en mayor o menor medida pero no la hablan con fluidez. Puede suceder tanto que se tenga un uso pleno de la lengua nativa y competencias limitadas en español como la situación inversa. (Durante, 2011; Mesineo y Cúneo, 2016). En ambos casos se dan préstamos, modificaciones de las lenguas y alternancia en el uso de una y otra según contextos de habla.

- **Semihablantes:** son hablantes bilingües receptivos que se caracterizan por tener un dominio aceptable de las normas sociales de interacción en ambas lenguas pero poseen un control receptivo alto y un nivel productivo bajo (Durante, 2011). Los hablantes no poseen fluidez ni manejo correcto de la gramática en la lengua indígena, pero son comunicativamente activos (Messineo y Cúneo, 2016). Los semihablantes consideran la lengua como elemento de pertenencia étnica que les permite moverse activamente en los ámbitos comunitarios.
- **Recordantes:** personas que en algún momento de su vida han tenido un conocimiento de lengua vernácula pero lo han perdido. Recuerdan y conocen la lengua pero no la usan para comunicarse ni la transmiten.

Por otro lado, es frecuente el multilingüismo donde un hablante puede manejar 3 o 4 lenguas con distintas competencias, comúnmente esto sucede en zonas fronterizas y en comunidades multiétnicas. Como vemos, las nociones clásicas de monolingüismo y bilingüismo no agotan las posibilidades ya que los hablantes pueden adoptar distintos posicionamientos ante las lenguas habladas en su entorno. De esta manera, **el mapa lingüístico de la provincia de Salta puede pensarse en los términos de posicionamientos lingüísticos que admiten una diversidad de competencias como hablantes, semi-hablantes y recordantes de dos o más lenguas. No obstante, se puede**

señalar una marcada tendencia al aprendizaje del castellano o español como parte de las relaciones interétnicas desiguales.

En este proceso las personas y grupos van adquiriendo no solo las pautas de uso de la lengua hegemónica sino también comportamientos que garanticen su participación eficaz y adecuada en los nuevos contextos. Este proceso presenta matices, ya que en algunos casos las comunidades generan mecanismos para contener el avance de la lengua dominante y en otros no logran generar formas de resistencia que garanticen cierto equilibrio, dejando a los hablantes en una situación vulnerable. En estas condiciones la adquisición del español es más o menos forzosa y el sostenimiento de las lenguas indígenas se refugia en los ámbitos domésticos comunitarios.

En el caso de la familia Mataguayó se observa que las lenguas wichí y chorote o manjui tienen gran vitalidad, son empleadas en la socialización de los niños y niñas y se usan diariamente en situaciones comunicativas domésticas y comunitarias. La lengua nivaclé o chulupí es usada por más del 50% de la población y en distintos grupos étnicos (Censabella, 2009), una situación similar presenta el qom o toba de la familia Guaycurú. Estos pueblos han habitado tradicionalmente en la región del chaco salteño y en su gran mayoría en ámbitos rurales. Las iglesias anglicanas desarrollaron misiones en la zona desde principios del S. XX y en el caso wichí fueron, y aún son, grandes interventores en el proceso de normalización y estandarización de la



EL CONSEJO WICHI LLAHMTES

EN 1998, EN LA LOCALIDAD DE MORILLO (DPTO. RIVADAVIA, SALTA) NACE LA "WICHI LAKA COMISIÓN" QUE LUEGO SE DENOMINARÍA CONSEJO WICHÍ LAHÄMTES. SUS OBJETIVOS PRINCIPALES SON A) LOGRAR EL RECONOCIMIENTO Y PROMOCIÓN DE LA LENGUA WICHÍ EN FORMA ORAL Y ESCRITA EN TODOS LOS ÁMBITOS, B) PROMOVER EL RECONOCIMIENTO OFICIAL DE LA LENGUA WICHÍ Y FOMENTAR SU ESTUDIO, C) GENERAR ESPACIOS DE FORMACIÓN Y CAPACITACIÓN EN DIFERENTES ASPECTOS DE LA LENGUA, Y D) PRODUCIR MATERIALES ESCRITOS EN WICHÍ PARA DIFUNDIR LA LENGUA Y PROMOVER SU APRENDIZAJE EN EL ÁMBITO EDUCATIVO. ACTUALMENTE EL CONSEJO INCLUYE TAMBIÉN A COMUNIDADES DE CHACO Y FORMOSA Y POSEE REPRESENTANTES DE TODAS LAS VARIANTES DE LA LENGUA PROVENIENTES DE DIFERENTES ZONAS. SU ORGANIZACIÓN INTERNA COMPRENDE UNA ASAMBLEA, UN CONSEJO DIRECTIVO, UNA COMISIÓN DE COORDINACIÓN Y UN ÓRGANO DE FISCALIZACIÓN.

lengua como así del desarrollo de su escritura. En conjunto con la Universidad y organizaciones originarias han contribuido a la conformación del Consejo Wichí Lhamtes que lleva más de 20 años trabajando por la promoción de la lengua wichí oral y escrita.

Las lenguas de la familia tupi guaraní presentan una situación general de pérdida donde un bilingüismo asimétrico y receptivo viene dando lugar al desplazamiento hacia el castellano. Esta familia posee tres variantes dentro del territorio provincial: ava guaraní, tupi guaraní o isoseño y zimba. Estas variantes presentan una situación disímil: a) las poblaciones ubicadas en ámbitos urbanos manifiestan un debilitamiento profundo del idioma, debido al contacto con el mundo criollo, los matrimonios interétnicos y el mercado laboral, siendo los ancianos y algunos adultos quienes conservan la lengua como hablantes bilingües y semi-hablantes (Censabella, 2009), b) en contraste, las comunidades rurales han logrado procesos de fortalecimiento del idioma apoyados por entidades provinciales y ONGs, y la lengua se habla en todos los grupos etarios, lo que sucede con mayor frecuencia entre los Tupi Guaraní o Izoceños (Casimiro Córdoba y Flores, 2017). El ava guaraní es la lengua que acusa la situación más vulnerable en esta familia, siendo sumamente llamativo que los hablantes que habitan del lado boliviano posean un porcentaje de monolingüismo castellano menor que los del lado argentino (Atlas Sociolingüístico, 2009)

Los pueblos Tapietes y Chané habitan únicamente

en la provincia de Salta. En el primer caso la lengua nativa es conocida y/ o hablada por el 71,3% de su población aunque solo el 32,6% la emplea cotidianamente (ECPI, 2004/2005). La mayoría de las comunidades tapietes son multiétnicas (es decir que conviven con otros pueblos originarios y criollos) y enfrentan un proceso de desplazamiento hacia el castellano como lengua de comunicación inter-étnica (Hirsch, González y Ciccone, 2006). Los matrimonios con criollos tienden a favorecer la transmisión del castellano o español en detrimento de la lengua nativa. En el segundo caso, el 81,5% conoce y/o habla la lengua chanépero solo el 49% la emplea de forma cotidiana (ECPI, 2004/2005). Dentro de esta familia los Chané son quienes mejor han conservado la lengua, aunque en los años recientes la interrupción de la transmisión intergeneracional se ha incrementado significativamente en las comunidades periurbanas. Los tres pueblos se consideran lingüística y culturalmente hermanados y en los años recientes han iniciado proceso de revitalización en conjunto de sus lenguas dentro del ámbito educativo.

En las familias quechua y aymara nos encontramos con una gran vitalidad de las lenguas entre las poblaciones migrantes que no se reconocen indígena, especialmente en la segunda y tercera generación donde es empleada en el contexto familiar. El quechua boliviano y el aymara mantienen su vitalidad gracias a una gran movilidad de los grupos entre Argentina y Bolivia, los lazos familiares son muy fuertes y constantemente



nuevos parientes llegan al país en búsqueda de oportunidades laborales. Por su parte, el pueblo Kolla, tradicionalmente quechuablante, hoy presenta una gran pérdida lingüística puesto que la mayoría son monolingües de una variedad del castellano con evidente sustrato quechua. Los jóvenes líderes han comenzado a visualizar la importancia de la recuperación de la lengua en sus procesos de identificación y organización entopolítica, muchos de ellos han comenzado a re-aprenderla alcanzando distintos niveles de competencia (Hirsch y Lazzari, 2016).

El pueblo Diaguita-Calchaquí era hablante de la lengua cacan, perdió completamente la lengua durante la colonia pero mantuvo subterráneamente su identidad. Hoy es un caso paradigmático de procesos de revitalización y re-existencia étnica (Sabio Collado, 2013; Saravia Chavez, 2017) aunque el mismo no se haya volcado en una recuperación lingüística dado los pocos registros y conocimientos del cacan que se han conservado. Los pueblos Tastiles y Lules, que aún no cuentan con el reconocimiento provincial, están desarrollando un proceso de auto-reconocimiento análogo, en el que la memoria étnica y la organización política son los pilares. En todos estos casos, el español hablado presenta un sustrato cultural y lingüístico originario. Para estos pueblos la carencia de la lengua es considerada una pérdida cultural significativa, producto de la dominación colonial y estatal.

Este mapa sociolingüístico da cuenta de una diversidad de posicionamientos frente a contextos disi-

miles. Con el advenimiento de la democracia y luego de la Reforma de la Constitución Nacional, muchos pueblos originarios han fortalecidos sus procesos de identificación, y en ese marco, la lengua se presenta como uno de las auto-marcas más sustantivas. **Los procesos de debilitamiento y pérdida lingüística comienzan a ser encarados ya no como “destinos irreversibles” sino como trincheras dentro de la lucha histórica por la re-emergencia, revitalización y re-existencia indígena.**



Políticas lingüísticas y educación en Salta



QULLAMARCA Y LA RECUPERACIÓN DEL QUECHUA

QULLAMARCA ES UNA ORGANIZACIÓN INDÍGENA QUE AGRUPA A MÁS DE 80 COMUNIDADES KOLLA DE SALTA. DESDE ESTE ESPACIO SE HAN LLEVADO A CABO DIFERENTES ACTIVIDADES Y PROPUESTAS PARA VISIBILIZAR LA NECESIDAD DE RECUPERAR EL QUECHUA, ENTRE LAS QUE SE ENCUENTRA LA PROMOCIÓN DE NOMBRES PROPIOS QUECHUA AYMARA PARA EJERCER PLENAMENTE EL DERECHO A IDENTIDAD INDÍGENA Y DE TOPÓNIMOS EN LENGUA NATIVA PARA FORTALECER LA SOBERANÍA TERRITORIAL. LA ORGANIZACIÓN HA FOMENTADO LA FORMACIÓN DE LOS JÓVENES EN CARRERAS SUPERIORES RELACIONADAS CON EL LIDERAZGO INDÍGENA Y EDUCACIÓN INTERCULTURAL, ESPACIOS EN LOS CUALES PUEDEN REALIZAR CURSOS PARA APRENDER EL QUECHUA. JUAN CARLOS YUCGRA, DIRIGENTE DEL QULLAMARCA COMENTA “PARA NOSOTROS, LOS PUEBLOS INDÍGENAS, LA LENGUA ES TAN IMPORTANTE PORQUE ES A TRAVÉS DE ELLA QUE NOSOTROS INTERPRETAMOS EL MUNDO Y HACEMOS LA LECTURA DE LO QUE NUESTRA PROPIA NATURALEZA NOS INDICA. SI NO SE TOMA EN CUENTA TODO LO QUE HISTÓRICAMENTE CONSTRUIMOS, TAMBIÉN CORREMOS EL RIESGO DE SEGUIR SIENDO SOMETIDOS Y COLONIZADOS AL NIVEL DE PENSAMIENTO” (HIRSCH Y LAZZARI, 2016:31)



Las primeras reglamentaciones que contemplan derechos culturales de los pueblos originarios comenzaron a desarrollarse en la provincia a partir de los años 80, por entonces los “asuntos indígenas” formaban parte de la agenda política internacional y nacional. Dentro de ese corpus se pueden encontrar algunas menciones a los derechos lingüísticos de los pueblos originarios (Ver Cuadro 5).

A diferencia de las provincias de Chaco, Santiago del Estero y Corrientes, la provincia de Salta no cuenta con una Ley de reconocimiento oficial de lenguas indígenas o de origen indígena, no existe reglamentación sobre patrimonio lingüístico ni se han visibilizados los derechos lingüísticos en su singularidad, sino que aparecen planteados dentro de un conjunto de derechos culturales. Al igual que ocurría a nivel nacional, la gran

mayoría de las medidas orientadas a impactar en los comportamientos lingüísticos se encuentran dentro de la legislación educativa. En este sentido, **es importante resaltar que la lengua no es un componente más de la interculturalidad, sino que es el eje que posibilitó hablar de interculturalidad en las escuelas.**



1986 - Ley N° 6.373 Promoción y Desarrollo del Aborigen: Art. 28 “d) solicitar a los niveles que corresponda la implementación de campañas intensivas de educación de adultos, a los efectos de reducir el índice de analfabetismo y promover la educación bilingüe”.

1991 - Decreto N° 1.488: Art. 6° “Auxiliar del Docente en Lengua Aborigen en aquellas comunidades hablantes de lenguas vernáculas, y del cargo de Idóneo en formas de trabajo y producción, tradicionales y/o artesanales que por su significación para la estructura social de las comunidades fuera necesario preservar y desarrollar”

1998 - Constitución Salteña: Art. 15 “Pueblos Indígenas. I. La Provincia reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas que residen en el territorio de Salta. Reconoce y garantiza el respeto a su identidad, el derecho a una educación bilingüe e intercultural”

2008 - Ley de Educación de la Provincia de Salta N° 7.546: Art. 27 “Garantizar oportunidades equitativas a los alumnos para el aprendizaje de saberes significativos en los diversos campos del conocimiento, en especial Lengua y Comunicación, Historia, Geografía, Formación Ética y Ciudadana, Tecnología, Matemáticas, Ciencias Naturales, Ecología, Lenguas Extranjeras, Arte y Cultura, así como la capacidad de aplicarlos en situaciones de la vida cotidiana.”

Art. 30 “Desarrollar las competencias comunicacionales, orales y escritas, de la lengua española, y las lenguas extranjeras por las que se hubiere optado en cada establecimiento”.

Art. 58 “La Educación Intercultural Bilingüe es la Modalidad del Sistema Educativo Provincial, en la Educación Inicial, Primaria, Secundaria y Superior, que garantiza el derecho constitucional de los pueblos indígenas (...) a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica.”

Art. 59 b) Asegurar la formación docente específica al facilitador bilingüe, en los distintos niveles del sistema.
e) Propiciar la construcción de modelos y prácticas educativas propias de los pueblos indígenas que incluyan sus valores, conocimientos, lengua, y otros rasgos sociales y culturales”.

2008 - Resolución 460: Art. 1. “Dispóngase la titularización del personal interino en cargos vacantes de Docente Auxiliar en Cultura y Lengua Aborigen (...)”

2011 - Ley N° 7.704 : Art. 1° “Dispóngase la traducción de la Constitución de la Nación y de la Provincia de Salta a las diferentes lenguas de los pueblos indígenas que hoy habitan el suelo de la Provincia, en forma oral y/o escrita”

2016 - Decreto 431: Art. 1 “Requisitos para ser titularizado como Docente Auxiliar de Cultura y Lengua Aborigen “ser argentino nativo por opción o naturalizado, dominar el idioma castellano, con 5 años de residencia en la provincia”

Cuadro 5. Legislación vinculadas a lenguas y educación de pueblos originarios de la Provincia de Salta



La ley de Educación de la provincia de Salta, siguiendo a la nacional, define la EIB desde un triple aspecto étnico, lingüístico y cultural. Se la considera un derecho y se la proyecta como una educación que contribuya a “preservar” y “fortalecer” las pautas culturales indígenas en el marco de una “reparación histórica”. Ahora bien, la referencia a las lenguas distingue dos posibilidades: a) “*idioma castellano*” y “*lengua española*”, y b) “*su lengua*”, “*lengua aborígen*”. La primera nos muestra la convivencia de la categoría de “idioma” para referirse a la lengua de prestigio o hegemónica, la segunda en cambio, marca un distanciamiento entre el sujeto destinatario de la ley y el sujeto que la emite, es decir, entre el Estado y los “otros”, definidos aquí como “aborígenes” (término que, como se vio en el capítulo 2 posee poco consenso).

De manera implícita se observa la persistencia de una imagen estereotipada de los destinatarios de la ley: niños de comunidades rurales hablantes monolingües de una lengua indígena que toman por primera vez contacto con el español en la escuela. No obstante, como se ha mostrado más arriba, la gran mayoría de los pueblos no presentan esta situación. Es decir que la propuesta de la EIB se realiza sobre una base ideal que no se condice con el panorama eco-lingüístico real de los pueblos originarios. Por otra parte, debe señalarse que la ideología lingüística dominante opera pre-estableciendo los roles de cada lengua dentro del ámbito escolar. Mientras el aprendizaje del idioma o lengua española es considerado obligatorio en todo el territorio

provincial y para toda la población, el aprendizaje de y en una lengua originaria no solo no es obligatorio, sino que además es un derecho exclusivo de las minorías. De este modo, el bilingüismo al que se aspira es claramente asimétrico. En suma, una ideología lingüística homogeneizadora, colonial y castellanizadora atraviesa las normativas relativas a EIB, construyendo una mirada sesgada acerca de los objetivos del modelo educativo y de los sujetos destinatarios.

Con todo la EIB ha logrado un desarrollo significativo incluyendo a docentes indígenas dentro de las aulas, para que trabajen como pareja pedagógica con sus pares no-indígenas. Actualmente la provincia cuenta con 362 Docentes Auxiliares Bilingües que forman parte de la planta docente: 61% como titulares y 39% como interinos. Los mismos se desempeñan únicamente en la región de tierras bajas: Departamentos de Orán, Gral. San Martín y Rivadavia. Se trata de una política educativa focalizada en pueblos indígenas que aún conservan la lengua nativa (Guaraní, Chané, Tapiete, Wichí, Chorote, Chulupí y Qom) y que habitan en las regiones de ocupación tradicional.

La pareja pedagógica pensada en sus inicios para acompañar el aprendizaje del castellano fue cambiando sus objetivos con el tiempo. En la actualidad la pérdida de la lengua se ha acentuado en pueblos como los Guaraníes, Chanés o Tapiete. En estos casos el Docente Auxiliar Bilingüe cumple un rol de transmisión y mantenimiento de la lengua, cuando los niños son monolingües en castellano; y de revitalización y forta-

lecimiento, cuando los niños son hablantes o semi-hablantes de la lengua nativa. Entre los pueblos cuya lengua posee una gran vitalidad el Docente Auxiliar Bilingüe asume un rol de traductor y vehiculizador del castellano. Ahora bien, en la práctica son pocos los docentes y directivos que conocen bien el modelo de las parejas educativas y/o comprenden su importancia en el contexto intercultural, es por ello que ha sido aplicado correctamente en muy pocas escuelas y generalmente se ha caracterizado por una situación de sub-alternidad de los/as docentes bilingües dentro de la pareja pedagógica. Por otro lado, existen algunos prejuicios y prenociones socioculturales de gran arraigo que han impedido la comunicación y el trabajo colaborativo entre los pares. Finalmente, la falta de materiales pedagógicos didácticos bilingües y la precaria cobertura de las capacitaciones docentes completan un panorama de implementación del modelo de la pareja pedagógica sumamente precario.

Llama poderosamente la atención tan limitado despliegue de políticas lingüísticas en la provincia con mayor diversidad lingüística del país, siendo abordada únicamente desde el ámbito educativo y con un enfoque bilingüe asimétrico castellanizador que perpetúa las desigualdades. No se han generado normativas para aumentar el prestigio de las lenguas originarias ni se han tomado medidas para la salvaguardia y protección de las mismas. Así, **una política lingüística poco desarrollada y sin planificación genera un panorama preocupante para las**



NACIÓN GUARANÍ

LENGUA E IDENTIDAD

EXISTE UN CONSENSO GENERAL RESPECTO DE LA MACRO CATEGORÍA ÉTNICO-POLÍTICA "GUARANÍ", LA CUAL IDENTIFICA A LOS PUEBLOS CHANÉS, TAPIETE, TUPI Y AVA GUARANÍ. LAS DIFERENCIAS ENTRE ESTAS COMUNIDADES GUARANÍES ESTÁN DADAS A NIVEL DEL HABLA (CASIMIRO CÓRDOBA Y FLORES, 2017). LOS ACTORES SEÑALAN RELACIONES DE PROXIMIDAD Y DISTANCIA ENTRE SÍ SEGÚN LAS LENGUAS HABLADAS. DE ESTE MODO, DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS AVA HABLANTES LOS TAPIETÉ Y LOS CHANÉ SON "OTRA COSA, NOS ENTENDEMOS, PERO YA ES MUY DISTINTO, YA CAMBIAN ALGUNAS PALABRAS" MIENTRAS QUE LA VARIANTE HABLADA POR LOS TUPI-GUARANÍ O ISOSEÑOS ES MÁS CERCANA. ESTE MAPA SOCIO-ÉTNICO CONSIDERA A LA LENGUA COMO UNA DE LAS MARCAS Y AUTO-MARCAS MÁS IMPORTANTES EN EL PROCESO DE IDENTIFICACIÓN.

lenguas originarias, al que además se superponen los procesos de vaciamiento de las políticas públicas y recortes presupuestarios en el área de educación.

Desde algunos sectores del movimiento de los pueblos originarios se han reivindicado otros caminos para y con la lengua, donde los ejes de identidad y territorios son inflexionados para pensar alternativas críticas que, partiendo de los derechos lingüísticos individuales y colectivos, promuevan sociedades más interculturales y multilingües.



Lengua, territorio e identidad



La relación entre **lengua** y **territorio** a menudo ha sido circunscripta a una simple localización, donde a cada lugar corresponde una determinada comunidad de hablantes. Sin embargo, esta perspectiva simplifi-

cada ha sido problematizada por la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos (1997) al considerar que "el territorio es un espacio social y funcional imprescindible para el pleno desarrollo de la lengua, y no solamente un área geográfica." (Mimó, 1997:14). Así, el territorio es donde una comunidad lingüística determinada ejerce sus derechos, pero también es el ámbito máspreciado para el desarrollo y la proyección de una lengua, en otras palabras, es el espacio social y funcional imprescindible para el pleno desarrollo de la lengua. Esto permite considerar como comunidad lingüística a pueblos nómadas en sus áreas históricas de desplazamiento y entender que están en su propio territorio y pertenecen a una misma comunidad lingüística. Por otra parte, admite procesos de re-territorialización en los cuales las personas y grupos pueden construir nuevos espacios sociales para recrear su lengua, cultura e identidad. Las familias originarias que migran hacia las ciudades se encuentran con este desafío y realizan diferentes procesos comunitarios para significar nuevos lugares en pos de ejercer sus derechos como ciudadanos indígenas, incluido el derecho a hablar la lengua propia.

La relación entre lengua e identidad tampoco debe tomarse a la ligera, ya que coexisten dos polos discursivos. Por un lado, se afirma la inextricable relación entre lengua, cultura e identidad, ya que es a través de ella que se transmiten los saberes culturales y se marcan las fronteras étnicas de un grupo. Algunos indígenas suelen expresar la relación entre la lengua y la visión del mundo



de un pueblo, señalando que perder la lengua equivaldría a “perder un mundo” (Hirsch y Lazzari, 2016).

En el otro polo, se sostiene que la pérdida de la lengua es resultado (y evidencia) de la colonización y aculturación forzada, siendo la identidad un proceso que, más allá del uso o no de una lengua nativa, se ancla en la memoria histórica, la construcción de la alteridad y la organización étnico-política. Así, la identidad no tiene necesariamente un correlato directo con la lengua, lo que permite que nuevos mundos puedan ser creados y construidos desde una perspectiva indígena.

Estos discursos no se presentan como polos irreconciliables, sino que se articulan de manera compleja con los discursos políticos e identitarios de cada pueblo. En efecto, aquellos que han perdido la lengua desarrollaron procesos organizativos sólidos apelando a otros elementos de la cultura. Hoy, algunos consideran que la identidad debe ser fortalecida a partir de la recuperación y el re-aprendizaje de la lengua para recrear con ella nuevos mundos presentes. Otros pueblos consideran que la re-significación del castellano es también una forma de apropiación y re-existencia, es por ello que trabajan incasablemente para deconstruir el lenguaje y desmontar la carga colonial de muchas palabras, conceptos etnónimos.

Paralelamente a estos discursos entopolíticos, en

las comunidades de habla se desarrollan procesos de pérdida vinculados a los contextos de desigualdad social. La actitud de desvalorización hacia la propia lengua se vincula con las experiencias que atraviesa el hablante en su relación cotidiana con personas que no la comparten. Muchas veces la discriminación sufrida por los hablantes de lenguas originarias genera traumas que calan tan profundamente que devienen en el abandono y la interrupción de la transmisión a la siguiente generación. Los y las líderes comunitarios han señalado que esta pérdida de la lengua debilita la identidad, y consideran necesario recuperar el territorio ancestral y construir nuevos espacios comunitarios en las ciudades que les permitan volver a hablar la lengua.

Así, en los procesos de revitalización de las lenguas indígenas las nociones de territorio e identidad asumen un rol político destacado, ya que nutren los discursos y las perspectivas comunitarias. En este sentido, **la activación de la lengua se realiza dentro de los procesos revitalización, re-emergencia y re-existencia de los pueblos originarios.**



Procesos de revitalización de las lenguas originarias



La vitalidad lingüística y la “muerte” de una lengua son términos relativos que, como hemos visto, pueden medirse a partir de varios indicadores y contemplando particularidades del contexto socio-histórico. Es por ello que las situaciones de las lenguas no son estáticas ni definitivas, ya que su uso real implica procesos dinámicos dependientes de varios factores que interactúan simultáneamente. Las lenguas se mantienen vivas no solo por el deseo y la voluntad más o menos consciente de sus hablantes por mantenerlas y recuperarlas, sino también porque las políticas lingüísticas de los Estados establecen marcos generales que posibilitan o no su reproducción.



“

El uso real de una lengua implica procesos dinámicos que dependen tanto del deseo de los sujetos por mantener o recuperar sus lenguas como de las políticas estatales diseñadas en el lugar donde estas lenguas se hablan. En ambos casos, son fundamentales las creencias, valoraciones y representaciones que los agentes sociales tienen sobre las lenguas y sus usos. El rol de la educación es también un factor importante, ya que instala ideologías lingüísticas en un marco institucional que otorga entidad a algunas lenguas e invisibiliza a otras.

(Messineo y Hecht, 2015:13)

”

Intervienen aquí las ideologías lingüísticas y los contextos socioeconómicos y políticos que condicionan las posibilidades reales de ejercer los derechos lingüísticos individuales y colectivos. El prestigio de una lengua, sus posibilidades de ser transmitida y hablada

en ámbitos públicos y domésticos dependen mucho de factores extra-lingüísticos. **Todo ello habilita una mirada holística, relacional y dinámica de los procesos de las lenguas.**

“

la vitalidad de una lengua esta fundamentalmente relacionada con el prestigio social de sus hablantes y con la valoración de su identidad étnica y social, mientras que el deseo y la voluntad de sus mayores por trasmitirla a las generaciones más jóvenes son el factor más importante para su recuperación

(Messineo y Cúneo, 2015:28)

”

Sin duda alguna, en los procesos de revitalización la activación etnopolítica de la lengua constituye el eje principal. En tanto actores políticos y ciudadanos originarios, muchos pueblos han iniciado procesos de revitalización de las lenguas que se encuentran en riesgo

e incluso la recuperación de lenguas que prácticamente se habían perdido. Dentro de este proceso, **la motivación cultural es central ya que cuando los hablantes adquieren consciencia de la importancia cultural e identitaria de la lengua promueven mucho más su uso. La tarea educativa es un paso importantísimo dado que la formación en derechos culturales y lingüísticos empodera a la ciudadanía originaria.**

Cuando la lengua no es escrita el paso inicial es construir un sistema de escritura y esto incluye un proceso de normalización de la lengua que conlleva acuerdos intercomunitarios. Estos procesos pueden durar mucho tiempo dado que las lenguas orales suelen tener una gran riqueza en cuanto a variedades de habla, muchas veces transversales a los procesos de diferenciación intra-étnica. Esto implica que distintos grupos y subgrupos que manejan distintas variedades entran en discusión y deben consensuar los aspectos generales y comunes y negociar aquellos que varían. **El desarrollo de un sistema de escritura contribuye a legitimar una lengua. Además, es un factor importante al momento de la transmisión y perdurabilidad de una lengua.** Un paso central es la adaptación y transformación de la lengua para dar cuenta de la cotidianidad, especialmente de las jóvenes generaciones, ya que si una lengua no provee los términos para dar cuenta del “mundo” difícilmente es elegida por sus



hablantes. La funcionalidad se torna un aspecto central, razón por lo cual las discusiones en torno a cómo escribir se vinculan tanto a cuestiones de lingüística formal como a las posibilidades reales de los dispositivos electrónicos.

La generación de consensos entorno a la escritura habilita luego otros tipos de trabajo con la lengua. Muchos pueblos realizan listas de vocabularios, especialmente de los nombres propios, la toponimia, el sistema de parentesco, entre otros. También suelen desarrollar traducciones de leyendas, historias, cuentos y canciones, realizan investigaciones comunitarias sobre los orígenes de las palabras y los significados ancestrales que transmitían los/as abuelos/as. En muchos casos se compilan expresiones, refranes, dichos, proverbios, chistes, etc. y en otros, con la contribución de intelectuales indígenas y organizaciones no gubernamentales, se elaboran nuevas gramáticas de la lengua y se actualizan diccionarios y glosarios. La memoria étnica ocupa un lugar central ya que se convierte en la principal herramienta para acceder a los significados sociales, culturales y espirituales que condensan las lenguas en tanto sistemas de símbolos. **Todo esto se orienta no solo a generar conocimientos culturales y lingüísticos sino también a tejer lazos entre la identidad, la cultura y la lengua. Generar identificaciones afectivas entre la lengua y sus hablantes es central para garantizar un tejido sólido que sostenga el proceso de revitalización.**

Una vez más se toma el caso de la lengua ava guaraní con fines ilustrativos. Como hemos mencionado con anterioridad el pueblo ava guaraní está atravesando con un proceso de sustitución lingüística importante alcanzando más del 60% de monolingüismo castellano, sumamente acentuado en los ámbitos urbanos. En los últimos años la interrupción de la transmisión generacional de esta lengua ha causado gran preocupación, especialmente en dos sectores: el ámbito educativo y etnopolítico.

En el primer caso, son los Docentes Auxiliares Bilingües lo más involucrados en este proceso. Se trata de docentes que trabajan en las aulas siendo un nexo clave entre la escuela y la comunidad. De acuerdo al contexto los maestros bilingües guaraníes tienen distintos roles, en aquellos ámbitos en los que la pérdida de la lengua se ha acentuado trabajan en su transmisión y mantenimiento mientras que donde aún se conserva realizan tareas de fortalecimiento. Si bien en gran parte los materiales pedagógicos que emplean provienen de Bolivia, donde el ava guaraní posee un sistema de escritura ampliamente desarrollado, no son pocas las escuelas que han producido sus propios materiales. El uso escolar de la lengua, tanto escrito como oral, es considerado por estos maestros como un aspecto clave para fortalecer la identidad indígena de los niños y niñas, pero también para transmitir y construir una nación verdaderamente intercultural.

“

La palabra tiene entendimiento de la sociedad, no están al azar, están cargadas de cultura. Para nosotros la palabra es mucho más, es el ser y la vida. Por eso cuando la mujer está esperando se dice que es sagrada y hay que cuidarla ¿por qué? Porque está trayendo un ñee. Y todo eso se está perdiendo. Los padres jóvenes ya no están transmitiendo la lengua, ya no están promoviendo la cultura y la enseñanza nuestra. Si el padre ya no está transmitiendo entonces hermanos que seamos los maestros los que transmitamos. ¿cuál es nuestra razón de ser acá? La pérdida de la cultura y de la lengua, que no queremos que se pierda y para eso se necesita la ayuda de los sabios y de los ancianos, de los ñeeiya que tenemos en la comunidad, para que ellos apoyen todo lo que estamos construyendo los docentes.

(Notas de campo, Peña Morada,
Octubre de 2018)

”



Por otro lado, desde el ámbito político los y las líderes comunitarios han comenzado a problematizar la pérdida de la lengua y su relación con la discriminación, el despojo de la identidad y las condiciones de desigualdad social. Desde estos espacios la revitalización de la lengua está estrechamente vinculada a la organización política de la cultura y la activación de la identidad. Las mujeres líderes consideran que usar el *mandu o tipoy* (vestido tradicional) y hablar la lengua en todos los ámbitos (públicos o privados) son dos partes de un mismo proceso de fortalecimiento de la identidad y empoderamiento como ciudadanos indígenas. De este modo, se viene promoviendo el uso del guaraní en los ámbitos de Asamblea, los actos públicos y las instancias rituales. A diferencia de las ideologías lingüísticas dominantes, desde este espacio se propone una valorización positiva del idioma o lengua guaraní, asociándolo a la identidad, la cultura ancestral, el prestigio y liderazgo, la infancia, el derecho comunitario, la alegría y la familia.

En el primer caso, se ha iniciado un camino de apropiación e interpelación al modelo de EIB, si bien se encuentra aún en un estado emergente ha venido generado la activación de un grupo de autoconvocados. La lengua, se presenta para este grupo como un medio y un fin en sí mismo, por lo cual, ha comenzado a denunciar las relaciones asimétricas con el español, demandando más oportunidades para el guaraní dentro de la escuela. En el caso de los/as líderes, los esfuerzos se han orientado a revertir los procesos de

“

Andrea se expresa en guaraní y en castellano de forma muy fluida y suele alternar entre uno y otro, eligiendo el guaraní cuando cuenta sus sueños, al relatar episodios en los que intervienen seres sobrenaturales, en situaciones protocolares, cuando quiere expresar y remarcar sentimientos, al hacer chistes y al hablar de aspectos vinculados a la sexualidad, la ritualidad y los ancestros. Ella se confiesa una enamorada de su cultura y de su lengua, y cada vez que se encuentra con interlocutores que hablan guaraní aprovecha para “hablar en idioma”. De hecho, para Andrea, el guaraní es mejor en muchos sentidos, puesto que se siente más cómoda, más pícaro, más segura, más fuerte y más alegre cuando puede hablarlo.

(Notas de campo, La Bendición julio de 2018).

”

aculturación, discriminación y estigmatización de la lengua y la cultura guaraní, reivindicando una identidad ancestral. Para este pueblo la recuperación de la lengua es ante todo la revitalización de la palabra y del ser, un camino que se abre a partir de experiencias particulares con la lengua atravesadas por procesos traumáticos de negación vinculados a la escolarización, la urbanización y la expulsión de los territorios ancestrales como así también por procesos recientes de revitalización de la identidad. Se trata de abrir caminos en los que el pasado, los sueños y los sentimientos vuelven a ser senti-pensados en guaraní y en los que la lengua comienza ser vista como lugar donde encontrar las respuestas sobre quiénes y cómo son los guaraníes de hoy y un espacio para recrear nuevos modos de ser que fortalezcan la proyección étnica.

Bibliografía

- ARGENTE, J. (1998) “Contacto entre lenguas y sus consecuencias”, en: Holtus Gunter, Metzeltin, Michel; Schmitt, Cristian (Eds.) *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, Vol. VII, Kontakt, Migration und Kuntssprachen.
- CASIMIRO CÓRDOBA A. V. y Flores, M. E. (2017) “La lengua Guaraní en el Chaco Salteño”, en: *Revista del CISEN Tramas/Maepova*, N° 5 (1), 19-38 CISEN-unas: Salta, Argentina.



- CASIMIRO CÓRDOBA, A.V. (2017) “La Universidad Pública y su contribución a la formación de líderes guaraníes. El caso de los maestros bilingües de Salta”, en: +E / Revista de Extensión Universitaria, Santa Fe, Argentina Versión Digital N°7, pp. 254-269, Versión impresa, 7(7), 126-141, Ediciones UNL.
- CENSABELLA, M. (2009) “Argentina en el Chaco”, En: Sichra, I. Andes, Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina, (pp. 159-169). Bolivia. UNICEF y FUNPROEIB.
- CHAVEZ SARAVIA, R. (2016) Territorio e identidad: estudio de procesos organizativos y revitalización étnica en la comunidad lule de finca las costas. Tesis de Grado Licenciatura de Antropología de la Facultad de Humanidades, Universidad nacional de Salta.
- DURANTE, S. (2011) “Las lenguas del Gran Chaco: Situación socio-lingüística y políticas Lingüísticas”, en: Revista LanguageDesign, (13), 115-142.
- GANDULFO, C (2007) Entiendo pero no hablo. El guaraní “acorrentinado” en una escuela rural: usos y significaciones, Antropofagia: Buenos Aires.
- GOLLUSCIO, L. (2008) “Vilela (Chaco): perfil tipológico de una lengua en extremo peligro”. XV Congreso Internacional de ALFAL. Comisión de Lingüística Amerindia. Montevideo, 18-21 agosto.
- GOLLUSCIO, L. y VIDAL, A. (2009) “Recorrido sobre las lenguas del Chaco y los aportes a la investigación lingüística”, en: Revista Amerindia, 33/34, pp. 3-40.
- GONZÁLEZ GARZÓN, M. V. (2013) Autodiagnósticos sociolingüísticos y nuevos caminos en la revitalización de las lenguas minorizadas. Mirada retrospectiva desde la experiencia propia. Tesis de maestría en sociolingüística, Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, Colombia.
- HIRSCH, S. (2004) “Ser Guaraní en el noroeste argentino: variantes de la construcción identitaria”, en: Revista de Indias, vol. LXIV, N° 230, Pp. 67-80.
- HIRSCH, S. y LAZZARI, A. (2016) Pueblos Indígenas en la Argentina. Interculturalidad, educación y diferencias, Ministerio de Educación y Deportes de la Nación Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- HIRSCH, S., GONZÁLEZ, H. y CICCONE, F. (2006) “Lengua e identidad: ideologías lingüísticas, pérdida y revitalización de la lengua entre los tapietes”, en: INDIANA, N° 23, Pp.103-122.
- INAI (2015) “Resultados de la Encuesta de condiciones de vida de familias, grupos convivientes y comunidades indígenas en la Argentina”, Ministerio de Desarrollo Social, Presidencia de la Nación. Disponible en: <https://www.desarrollosocial.gob.ar/wp-content/uploads/2015/12/53-Documen-to-Encuesta-Comunitaria-INAI.pdf>
- SICHRA, I. Andes, Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina, (pp. 159-169). Bolivia. UNICEF y FUNPROEIB.
- LEY N° 26.206 “Educación Nacional” (2006) Disponible en: <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley-de-educ-nac-58ac89392ea4c.pdf>
- MERLAN, A. (2009) El mirandés: situación sociolingüística de una lengua minoritaria en la zona fronteriza portugués-española, Academia LlinguaAsturiana.
- MESSINEO, C. y CÚNEO, P. (2015) Lenguas indígenas y lenguas minorizadas: Estudios sobre la diversidad sociolingüística de la Argentina y países limítrofes, Eudeba, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- OSSOLA, M. M. (2015) “Capítulo V: Pueblos Originarios”, en: Consejo Federal de Inversiones (2015) Mapa de la Provincia de Salta para la Cooperación Internacional, Salta.
- MIMÓ, O. R. (1997) “Declaración Universal de Derechos Lingüísticos”, en: Revista Iberoamericana de Educación, número 13, Pp. 281-289.
- RINDLER SCHJERVE, R. (2004) “Cambio de código (CS) en lenguas minoritarias funcionalmente decrecientes: consideraciones teóricas y metodológicas”, en: Anuario Sociolingüística,



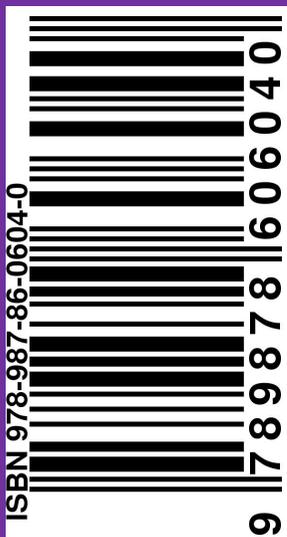
número 18, Pp. 13-29, Nueva York: Walter de Gruyter.

- SABIO COLLADO, M. V.(2013) “De la clandestinidad cultural a la organización colectiva del pueblo diaguita en el calchaquí salteño. Revisibilización indígena, lucha política y poder”. VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.
- UNICEF (2010) “Los pueblos indígenas en Argentina y el derecho a la educación Diagnóstico socioeducativo de los niños, niñas y adolescentes indígenas de Argentina basado en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas”, UNICEF.

El objetivo del Manual es recopilar y exponer información sobre el estado actual del Patrimonio lingüístico y cultural de los Pueblos Originarios de la Provincia de Salta. Se trata de un material completo y accesible que aborda la temática desde múltiples enfoques, contribuyendo a visibilizar y poner en valor el patrimonio cultural y lingüístico de la provincia. Como material de difusión el Manual Digital constituye un eslabón clave en la democratización de los conocimientos científicos ya que se orienta a tejer un puente entre el campo científico especializado y la sociedad, buscando contribuir a la sensibilización y concientización acerca de la diversidad cultural y lingüística, como así a la promoción de las actitudes relativistas y respetuosas de la diferencia. En su rol pedagógico el Manual Digital se orienta a la capacitación docente sobre los procesos de la lengua y la cultura de los pueblos originarios como contenidos centrales para educar en diversidad cultural. En el caso de aquellos/as docentes que trabajan en contextos interculturales y bilingües, el Manual se propone abordar críticamente temáticas que atraviesan a su labor educativa cotidiana, brindándoles herramientas para conocer y problematizar el contexto en el que se encuentran inmersos.

Tus ideas tienen fondo

Presentá tus proyectos culturales, artístico, turísticos



GOBIERNO DE LA PROVINCIA DE SALTA.

Ministerio de Cultura, Turismo y Deportes.