

# “Porque cuando uno conversa, llegan ellos”: Repensando los Derechos Humanos y las diferencias legítimas desde las perspectivas Mapuche.<sup>1\*</sup>

**Claudia Briones**

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa)

Universidad Nacional de Río Negro y CONICET

Argentina

✉ [brionesc@gmail.com](mailto:brionesc@gmail.com)

## Resumen

Desde una perspectiva jurídica, las últimas tres décadas pueden ser vistas como marcando un avance sustantivo en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Más allá de divergencias en su alcance y de inconsistencias en su efectivo cumplimiento por parte de distintos estados-nación, esos derechos hacen un lugar a la expresión de “diferencias legítimas” que, hasta el momento, quedaban obturadas. No obstante, ciertas reivindicaciones indígenas en particular parecen receptarse como un problema de difícil solución, por el modo en que aparentemente los derechos diferenciados que las enmarcan entrarían en conflicto con otros derechos considerados universales. En estos casos entonces, las “diferencias” invocadas pierden toda legitimidad, quedando desacreditadas y subordinadas a otros valores jurídicos. Este artículo no examina las conflictividades asociadas a esas reivindicaciones desde la perspectiva de la Filosofía del Derecho o la de la Filosofía Política, sino desde un análisis etnográfico que busca dar cuenta de cómo lo que ciertas reivindicaciones mapuche están poniendo en crisis es la misma idea de “diferencias legítimas” con que se abordan sus derechos. Sobre esta base, argumenta que una ampliación de la idea de derechos humanos bastaría para crear marcos que permitieran tramitar los desacuerdos, sin apelar a cláusulas que los obliteraran asimétricamente, al subordinar programáticamente los derechos diferenciados a los derechos universales.

Palabras clave: Derechos Humanos; Derechos Indígenas; Fricciones ontológicas; Pueblo Mapuche-Tewelche

<sup>1\*</sup> Este artículo es traducción literal propia del texto “While I talk to you, they arrive”: Rethinking Human Rights And Legitimate Differences From Mapuche Perspectives”, publicado en *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 2020, 49(3,4), pp. 1-27.

## **“While I Talk To You, They Arrive”: Rethinking Human Rights And Legitimate Differences From Mapuche Perspectives**

### **Abstract**

From a legal perspective, the last three decades can be seen as marking a substantial advance in the recognition of the rights of indigenous peoples. Beyond divergences in their scope and inconsistencies in their effective fulfillment by different nation-states, these rights make room for the expression of “legitimate differences” that, until now, have been blocked. However, certain indigenous claims in particular seem to be seen as a problem that is difficult to solve, due to the way in which the differentiated rights that frame them would apparently conflict with other rights considered universal. In these cases, then, the “differences” invoked lose all legitimacy, being discredited and subordinated to other legal values.

This article does not examine the conflicts associated with these claims from the perspective of the Philosophy of Law or that of Political Philosophy, but from an ethnographic analysis that seeks to account for how what certain Mapuche claims are putting into crisis is the very idea of “legitimate differences” with which their rights are addressed. On this basis, it argues that a broadening of the idea of human rights would suffice to create frameworks that allow disagreements to be processed, without resorting to clauses that obliterate them asymmetrically, by programmatically subordinating differentiated rights to universal rights.

**Key words:** Human Rights; Indigenous Rights; Ontological Frictions; Mapuche-Tewelche People

## **“Enquanto converso com você, eles chegam”: repensando os direitos humanos e as diferenças legítimas das perspectivas mapuche**

### **Resumo**

Do ponto de vista jurídico, as últimas três décadas podem ser vistas como um avanço substancial no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas. Para além das divergências de âmbito e inconsistências no seu efetivo cumprimento pelos diferentes Estados-nação, esses direitos abrem espaço para a expressão de “diferenças legítimas” que, até agora, estavam bloqueadas. No entanto, certas reivindicações indígenas em particular parecem ser vistas como um problema de difícil solução, devido à forma como os direitos diferenciados que as enquadram aparentemente conflitariam com outros direitos considerados universais. Nestes casos, portanto, as “diferenças” invocadas perdem toda a legitimidade, ficando desacreditadas e subordinadas a outros valores jurídicos.

Este artigo não examina os conflitos associados a essas reivindicações desde a perspectiva da Filosofia do Direito ou da Filosofia Política, mas a partir de uma análise etnográfica que busca dar conta de como o que certas reivindicações Mapuche estão colocando em crise é a própria ideia de “diferenças legítimas” com as quais seus direitos são abordados. Com base nisso, argumenta que uma ampliação da ideia de direitos humanos seria suficiente para criar marcos que permitissem o tratamento das divergências, sem recorrer a cláusulas que as obliterassem assimetricamente, subordinando programaticamente direitos diferenciados a direitos universais.

Palabras-chave: Derechos Humanos; Derechos Indígenas; Fricções Ontológicas; Povo Mapuche-Tewelche

En noviembre de 2017, el Grupo Albatros de la Prefectura Naval Argentina asesinó a Rafael Nahuel en el marco de un operativo de desalojo a integrantes del *Lof Relmu Lafken Winkul Mapu*, quienes habían recuperado tierras bajo control de la Administración del Parque Nacional Nahuel Huapi, a treinta km. de San Carlos de Bariloche, en la Norpatagonia argentina. No ha sido ésta la primera recuperación de tierras emprendida por personas del Pueblo Mapuche-Tewelche y, desgraciadamente, tampoco la primera muerte en un contexto semejante.<sup>1</sup> En agosto de ese mismo año, se produjo la desaparición seguida de muerte de Santiago Maldonado, aún sin fallo judicial que asigne responsabilidad por esta muerte, cuando la Gendarmería intenta desalojar un corte de ruta que integrantes de *Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen* de la vecina provincia de Chubut realizaban para pedir la libertad de su *logko* o líder político espiritual Facundo Jones Huala, hasta hoy preso en Chile.<sup>2</sup>

Sin embargo, desde entonces, “la Winkul” --como se la refiere localmente-- constituye un *leading case* en términos de cómo se receptan las reivindicaciones mapuche en el país por diferentes razones. Por un lado, porque tanto entonces como al día de hoy, sus miembros han expresado reiteradas veces que, de producirse otro intento de desalojo, “de acá nos van a sacar muertos”. Por el otro, porque la conflictividad no ha quedado acotada a la Administración del Parque Nacional Nahuel Huapi, como ente estatal que inicia la denuncia de usurpación, sino que se ha extendido a vecinos de la localidad cercana de Villa Mascardi, de San Carlos de Bariloche y el país. En paralelo entonces a distintas causas judiciales por “usurpación” contra las mujeres de la comunidad --las

1 La Etnología clásica ubica a las distintas identidades regionales del pueblo mapuche o “araucano” en lo que hoy se conoce como la República de Chile, y a las distintas identidades del pueblo tehuelche mayormente en la Patagonia Argentina. Reconoce sin embargo una temprana migración de los primeros hacia el oriente de la Cordillera de los Andes, conocida en la literatura como la “araucanización de Pampa y Patagonia”. La interpretación de todos estos procesos y caracterizaciones culturales es disputada al día de hoy por estudios más contemporáneos, sea en lo que hace a la profundidad temporal y características de esos intercambios, como a sus dinámicas y efectos (Lenton y Lazzari 2002, entre otros). En Argentina, distintas organizaciones y comunidades han empezado a identificarse como Mapuche-Tewelche, como modo de confrontar esas interpretaciones clásicas usadas para denegar derechos indígenas a los Mapuche en Argentina, y de reconocer la vigencia contemporánea de las remotas prácticas de imbricación e intercambios económicos, políticos, socioculturales que se han dado entre personas y colectivos de distintas procedencias en la región patagónica. De acuerdo con las últimas cifras oficiales correspondientes al Censo Nacional de Población realizado en Argentina durante 2010, de casi un millón de personas autoidentificadas como indígenas o descendientes de indígenas (2,4% de población total), 113680 se identifican como mapuche (en Chubut, Neuquén, Río Negro, Santa Cruz, Tierra del Fuego, La Pampa, Resto de la Provincia de Buenos Aires, Ciudad de Buenos Aires y 24 Partidos del Gran Buenos Aires), y 10590 como Tehuelche (en Chubut, Santa Cruz, Ciudad de Buenos Aires y 24 Partidos del Gran Buenos Aires). Son precisamente las provincias de Chubut, Neuquén, Río Negro --epicentro histórico de la pertenencia Mapuche-Tewelche-- donde se registran los porcentajes más altos de autoidentificaciones indígenas de todo el país (8,7%, 8% y 7,2% respectivamente de la población provincial). En todos los casos, la población urbana supera a la rural (CADPI 2017, CEPAL 2012, INDEC 2015). Tómese en cuenta que distintas fuentes han denunciado la sub-representación de autoidentificaciones indígenas vinculable a las mismas limitaciones categoriales del proceso censal. Ver, por ejemplo, Trincherro (2010).

2 Pueden encontrarse antecedentes de las recuperaciones de tierras por parte de colectivos mapuche-tewelche en Briones y Ramos (2020). Para apreciar las repercusiones de ambas muertes en el contexto político inmediato, ver Briones y Ramos (2018).

únicas que han podido ser identificadas pues los varones usan capuchas para no ser reconocidos-- y a dos jóvenes que acercaron el cuerpo agonizante de Rafael Nahuel hasta la ruta donde estaban las fuerzas de seguridad para que recibiera auxilio, se han ido sucediendo otras causas judiciales. De particulares contra miembros de la comunidad y también contra ciertos funcionarios de estado por no efectivizar el desalojo. En paralelo, se han ido dando a lo largo de 2020 distintas demostraciones públicas en la ruta cercana al ingreso al *Lofy* en el mismo Bariloche, de personas que se movilizan bajo distintas consignas: "No a la violencia", "Sí a la vida pacífica", "Respeto a la propiedad privada", "Que la Justicia actúe en tiempo y forma", "Basta de okupas. El estado debe defender dominios públicos y privados", "No a las tomas", "Seguridad para los vecinos de Villa Mascardi, guardaparques y usuarios de rutas y playas". Todo ello en el marco de descalificaciones a que quienes sostienen la recuperación sean en verdad mapuche y no meros terroristas, o que las razones que esgrimen para permanecer en el lugar sean algo más que un "delirio místico", basado en "mensajes extrasensoriales", "supuestamente recibidos" por la persona a quien no solo *la Winkul* sino también otras comunidades y organizaciones mapuche-tewelche reconocen como *machi* o consejera y sanadora espiritual.

Desde las razones esgrimidas por los miembros de *la Winkul* y la propia *machi*, la decisión de resguardar ese lugar en particular no solo responde a una legítima acción de reparación histórica por la manera en que el Pueblo Mapuche-Tewelche que vivía libre en la región fue sucesiva y sistemáticamente asesinado, desalojado y expropiado por las campañas militares del último cuarto del siglo XIX y luego por otros diferentes organismos estatales y por particulares hasta el día de hoy. Además de esto, también se explica que quien entonces aún era *machil*, pues se estaba formando con otros y otras consejeros y sanadores espirituales para convertirse en *machi* plena, recibió el mandato de los *kiufikecheyem* o ancestros para levantar su *rewe* o centro ceremonial precisamente en ese lugar. Asimismo, una vez instalados en el lugar, todos los integrantes del *lof* sellaron un compromiso de cuidado y respeto mutuo no sólo con antepasados asesinados en esa zona, cuyo *pullü* o espíritu quedó sin poder completar el *eltun* o camino al *Pullü Mapu* o tierra espiritual al no haberse podido realizarles el *eluwün* o ceremonia fúnebre correspondiente, sino también con otros *pu newen* o fuerzas y *pu gen* o dueños espirituales de distintos elementos y especies propios del lugar. Romper este pacto, han explicado, aparejaría para ellos pero también para quienes viven en la región --sean o no mapuche-- graves consecuencias que podrían expresarse a través de enfermedades, catástrofes y muertes.

Son muchas las aristas que pone en evidencia la conflictividad creciente que este caso ha ido adquiriendo, en un contexto signado por violencias y violentamientos recíprocos entre las partes confrontadas. En este artículo, me centro en analizar lo que involucra y expresa públicamente en términos de disputar y descalificar derechos. No lo hago desde la Filosofía del Derecho ni la Filosofía Política, sino desde un análisis etnográfico que busca dar cuenta de cómo lo que ciertas reivindicaciones mapuche están poniendo en crisis es la misma idea de "diferencias legítimas" desde las que los integrantes del *lof* o comunidad fundamentan --y otros cuestionan-- su accionar. Sobre esta base, argumento que una ampliación de la idea de derechos humanos bastaría para crear marcos que permitieran tramitar el desacuerdo, sin obliterarlo asimétricamente, y sin subordinar programáticamente los derechos mapuche-tewelche a los derechos

reputados como “universales”. En definitiva, es esto lo que se ha expresado claramente en el Documento colectivo producido por el Parlamento Autónomo Mapuche Tehuelche Rankulche, realizado en Relmu lafken Winkul Mapu, el 24 de noviembre de 2020, donde claramente ya se manifiesta que “la legislación existente en términos de reconocimientos de derechos, es limitada y restrictiva”<sup>3</sup>. Para ello, examino primero someramente los fundamentos que dan sentido a la existencia de derechos humanos universales y los derechos diferenciados y las tensiones a menudo ligadas a cómo articularlos. Analizo a continuación otra manera de pensar lo que en este caso las partes confrontadas ponen en juego al esgrimir o denostar ideas acerca de cuáles son las “diferencias legítimas” a ser reconocidas al momento de dirimir ciertas reivindicaciones como justas o inadmisibles. Finalizo viendo cómo las conflictividades asociadas podrían recentrarse de encontrar otra manera de pensar los “derechos humanos”. Retomo así con nuevos argumentos y desde la experiencia mapuche-tewelche, una idea anticipada por Viaene (2017) respecto de la protección del derecho a la vida del agua, del río y de los bosques como nuevo argumento legal. En este sentido, en coincidencia con la afirmación de Izquierdo y Viaene (2018), tomo como punto de partida su aserto de que “la visión hegemónica de los derechos humanos aún no se ha enfrentado a los retos apremiantes que provocan las visiones indígenas que cuestionan las divisiones de la ontología moderna dominante entre cultura/naturaleza, mente/cuerpo, humanos/no humanos, creencia/realidad”.

### De los tipos de discriminación a los derechos como antídoto.

En el campo antropológico, forjado en dirimir las relaciones entre Naturaleza y Cultura y entre lo Universal y lo Particular sin cuestionar ambas divisorias en sí mismas, mucho se ha debatido la relación entre los derechos humanos y los derechos diferenciados, buscando sortear dos extremos igualmente improcedentes por sus modos de abstraer y polarizar los posicionamientos (Juliano 1997; Merry 1992 y 2006; Zechenter 1997; Dahre 2017). Por un lado, no hay duda de que la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DDHH) de 1948 es una iniciativa claramente geolocalizada en su gestación que, como otras iniciativas de ingeniería jurídico-política del sistema-mundo moderno capitalista, se ha impuesto como parámetro global de valores en principio considerados “a-culturales” o válidos para todas las diferentes “culturas”, es decir, como universales. Están por ende quienes defienden semejante universalidad por encima de toda otra consideración, como forma de acordar y regular convivencias inter- e intra-estatales saludables. En todo caso, el reconocimiento de esta operatoria como imposición dice menos de los valores en sí que de las formas selectivas de adoptarlos y generalizarlos. Por otro lado, están quienes --enfaticando las exclusiones y subordinaciones legitimadas desde esa operatoria-- esgrimen semejante universalización como muestra de la colonialidad del poder (Espinell Bernal 2015; Pérez Volonterio 2018; Sánchez Rubio 2015) y denuncian su cariz euro- y anglo-céntrico desde

3 Nación Mapuche. Documento colectivo del Parlamento Autónomo Mapuche Tehuelche Rankulche. Resumen Latinoamericano, 26 de Noviembre 2020. <https://www.resumenlatinoamericano.org/2020/11/26/nacion-mapuche-documento-colectivo-del-parlamento-autonomo-mapuche-tehuelche-rankulche/> (accessed November 29, 2020)

el reconocimiento positivo de los valores otros propios.

Como antropóloga, más que analizar el conflicto entre derechos y los argumentos para dirimirlo en abstracto, abordo analíticamente la cuestión como parte de procesos sociales de disputa que habilitan y estabilizan históricamente lenguajes de contienda, en el marco de procesos de construcción de hegemonías culturales siempre abiertos y controvertibles, al menos hasta cierto punto (Rosseberry 1994). Así lo demuestra la conceptualización de generaciones sucesivas de derechos --hoy bajo revisión (Domaradzki, Khvostova y Pupovac 2019; Zieck 1992)-- que se fueron ampliando con el tiempo. En todo caso parto, con de Sousa Santos, de que "los derechos humanos pueden (y han sido) utilizados para avanzar tanto formas hegemónicas como contra-hegemónicas de globalización (2002:59)."

Desde estos puntos de partida, adhiero plenamente a la medular significación de lo que ya está en la Declaración Universal de los DDHH, como punto de estabilización de acuerdos de convivencia que ha buscado frenar ciertos oprobios que aún acontecen en distintas partes del mundo. Por eso, hablo y escribo desde un *nosotros* que es el nosotros de los DDHH y el *nosotros* de su autoridad, en lo que hace a afianzar formas dignas de coexistencia global. No obstante, en este artículo me interesa desafiar ciertas obviedades de ese *nosotros*, desde convicciones "otras" (Escobar 2003; Palermo 2009) que surgen del análisis etnográfico de los procesos de implementación de los mismos --procesos que muestran cómo se los demanda y, a la vez, se los disputa. Mi argumento en este punto es que, si honrar la declaración de los DDHH resuelve ciertos problemas medulares de nuestras convivencias fallidas, paradójicamente eso invisibiliza y hace inaudibles otras cuestiones, y es precisamente esto lo que está exacerbando ciertas conflictividades.

Valoro entonces fuertemente el compromiso de sostener los derechos y las libertades a los que todo ser humano puede aspirar de manera inalienable y en condiciones de igualdad. Sin duda, la afirmación de que "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos" nos permite combatir una de las formas de discriminación que son ominosas y repudiables y que llamo "discriminación tipo 1". El antídoto contra esta forma de discriminación queda claro en la introducción de la Declaración Universal de Derechos Humanos escrita en 2015 por *Zeid Ra'ad Al Hussein*, quien fuera Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos entre 2014 y 2018. Decía Al Hussein:

"La Declaración Universal promete a todas las personas unos derechos económicos, sociales, políticos, culturales y cívicos que sustenten una vida sin miseria y sin temor (...) Son los derechos inalienables de todas las personas, en todo momento y en todo lugar: de personas de todos los colores, de todas las razas y etnias, discapacitados o no, ciudadanos o migrantes, sin importar su sexo, clase, casta, creencia religiosa, edad u orientación sexual (Naciones Unidas 2015: 6-7)."

Lo que queda claro entonces desde esta idea de discriminación es que discriminar es hacer diferencias entre las personas por razones socioculturales, de sexo, clase, casta, creencia religiosa, edad u orientación sexual. Claramente, el antídoto contra este tipo de discriminación son los derechos universales.

Sabemos también que han sido siempre las luchas sociales las que posibilitaron ir ampliando el tipo de derechos a ser considerados. Por eso distintos eventos posteriores a la Declaración de 1948 fueron mostrando que la misma no remediaba otra forma de discriminación, que llamo la "discriminación

tipo 2". Esto es, también se discrimina cuando no se hace lugar a diferencias legítimas que, en el caso de los pueblos indígenas, serían consideradas en principio como socioculturales, pero con una densidad diferente a la reconocida por los llamados simplemente "derechos culturales". Por eso existe y hubo que acordar tiempo después la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, además de otros marcos jurídicos multiestatales y estatales. Aquí, los derechos diferenciados en función de grupo emergen como el antídoto contra esta otra forma de discriminación (Carbonell 2000).

Ahora bien, tanto al momento de su negociación como en términos de su implementación, mucho se han discutido desde la Filosofía Política las relaciones posibles entre derechos universales y los distintos tipos de derechos diferenciados. No es mi propósito hacer una revisión de tales debates aquí, pero sí me interesa reseñar lo que veo como tres posturas preponderantes. Mientras algunos entienden que el reconocimiento de derechos diferenciados conspira contra los acuerdos necesarios de derechos que deberían ordenar incluso un sistema-mundo multipolar (cfr. Mouffe 1999 y 2004), otros son partidarios de articular ambos aunque de modos diferentes, sea buscando la subordinación de lo particular a lo universal cuando surjan conflictos (cfr. Flores Rentería 1999; Kymlicka 1996), sea buscando complementar formas de redistribución que resuelvan inequidades atribuibles a la economía política y formas de reconocimiento que remedien opresiones históricas (cfr. Fraser 1997; Young 2001). En esta última dirección, se puede apostar a fomentar un diálogo de saberes permanente para evitar contradicciones (cfr. Sieder 2010), o formas más sofisticadas de intercambio desde una hermenéutica diatópica, anclada en el principio de que "las personas tienen el derecho a ser iguales cuando la diferencia las haga inferiores, pero también tienen el derecho a ser diferentes cuando la igualdad ponga en peligro la identidad" (de Sousa Santos 2002: 81). Así, buena parte de estos debates se centran en debatir o bien las tensiones y preeminencias entre los derechos individuales y los derechos colectivos, o bien en encontrar equivalencias entre valores culturales que, de todos modos, convergerían en fijar estándares propios acerca de la dignidad humana que pueden ser diferentes pero, aún así, encontrar formas de traducción, por ejemplo, mediante criterios procedimentales interculturales (de Sousa Santos 2002: 68).

Estas discusiones han sido fructíferas, pero entiendo también que llevan a ciertos puntos muertos. Más aún, no siempre resultan operativas para enmarcar y encarar ciertas conflictividades concretas. Por eso, mi argumento va a ir un poco más allá o un poco más atrás. No me interesa entonces buscar alternativas postulando la premisa abstracta y difícilmente comprobable de que todas las culturas tienen valores culturales isomórficos que, diálogo mediante, pueden hacerse mutuamente inteligibles. Tampoco limitar el análisis de ciertas conflictividades a lo que al día de hoy no se cumple de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas aprobada en 2007 o del Convenio 169 de la OIT dictado en 1989 y ratificado por 23 países<sup>4</sup>--ambos adoptados por Argentina como parte de sus propios marcos constitucionales. Básicamente, el punto que quiero colocar aquí es que el incremento de la conflictividad a la que estamos asistiendo al menos en la Patagonia norte no

4 De esos 23 países, 15 son de América Latina y el Caribe. Nómina de países disponible en [https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:11300:0::NO::P11300\\_INSTRUMENT\\_ID:312314](https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:11300:0::NO::P11300_INSTRUMENT_ID:312314) (accessed November 30, 2020)

pasa simplemente porque no se están cumpliendo ciertos derechos económicos, sociales y culturales, ni los derechos indígenas constitucionalmente reconocidos. Además de eso, el problema es que llegamos a un punto en que las bases del desacuerdo que ciertas reivindicaciones colocan en la arena pública pasan por los modos de entender los "hechos" y las "cuestiones de hecho".<sup>5</sup> Y es precisamente en este diagnóstico que baso mi hipótesis de que, si no modificamos la idea de DDHH que promueve la Declaración Universal de 1948, las reivindicaciones indígenas no van a poder ser ni escuchadas ni entendidas, y no vamos a poder ni tramitar el desacuerdo que desata las conflictividades, ni garantizar convivencias más justas y fiables. En otras palabras, mi planteo pasa por sostener que, para que las demandas indígenas puedan ser escuchadas y entendidas en la entidad que tienen y para evitar quedar apresados en discusiones tan recurrentes como equívocas sobre la preeminencia de los derechos universales o los derechos diferenciados que tanto dificultan pensar su articulación, no sólo debemos ampliar nuestra idea de DDHH, tal como sucesivas reivindicaciones sociales lo han venido haciendo. Debemos más bien estar dispuestos a descentrar el debate en torno a la cuestión de valores y credos, para hacer una revisión más profunda de qué es lo que puede ser considerado una "cuestión de hecho". O, al menos, como sostiene de la Cadena (2017: 6-7), estar dispuestos a no atribuir de antemano y unidireccionalmente la capacidad de definir qué es (tiene derecho a ser) y qué no (siendo rebajado al plano de un mero creencia).

### Poniendo en crisis la idea de "diferencias legítimas"

En este acápite, me propongo argumentar que el carácter aparentemente irresoluble de ciertas conflictividades --e incluso el escalonamiento de violencia que provocan-- resulta de que es precisamente la idea de "diferencias legítimas" lo que queda puesto en crisis. Y lo está no solo en el sentido de que algunas de esas diferencias se consideren inconsistentes --negando por ejemplo la pertenencia étnica de quienes las esgrimen--, sino también en el de que ciertos sectores amplios desestiman su realidad y, por ende, su entidad. Como efecto, a lo sumo se las rebaja al estatus de creencias que, como tales, pueden en todo caso confinarse al ámbito privado, pero no se pueden tomar en cuenta como argumento público racional para explicar lo que en situaciones de conflicto cuenta como "los hechos" razonables a ser tomados en cuenta para buscar "soluciones" dentro de los marcos disponibles. La posibilidad por lo tanto de introducir aperturas que permitan acordar cómo tramitar esos conflictos requiere empezar por reconocer dos cosas. Primero, que eso que consideramos diferencias suele darse no tanto *entre* prácticas sino al *interior* de una misma práctica. Luego, que puede haber distintos tipos de disensos.<sup>6</sup>

---

5 "Matters of fact" o cuestiones de hecho en el sentido de Latour (2004: 244), esto es, como "The indisputable ingredients of sensation or of experimentation; the term is used to emphasize the political oddity of the distinction, imposed by the old Constitution, between what is disputable (theories, opinions, interpretations, values) and what is indisputable (sensory data)."

6 He desarrollado esta identificación de tipos de disenso en otra parte (Briones 2014), en claro diálogo con el programa de ontología política sistematizado por Mario Blaser (2009, 2013, 2016; Blaser y de la Cadena 2009), y al que también realizan sustantivos aportes Marisol de la Cadena (2010, 2014, 2015, 2016) y Arturo Escobar (2012 y 2016), entre otros autores enmarcados en esta vertiente del giro ontológico. No obstante, mi propuesta de no hablar por ejemplo de conflictos ontológicos sino de bordes o fricciones ontológicas (Briones 2020) ha abrevado a su vez en algunas sugerencias de Tim Ingold (2018), con el propósito tanto de evitar totalizaciones, como de analizar las conflictividades como procesos y no meras confrontaciones puntuales entre posturas diferentes in toto.

Cuando hablamos por ejemplo de derechos sexo-genéricos, podemos tener diferencias sobre lo que deben implicar y cómo implementarlos. Paradigmas heteronormativos de las hegemonías conservadoras partirán de reconocer una binaria y necesaria equivalencia entre sexo, género y orientación sexual. Otras posturas pensarán sexo, género y orientación sexual de manera desacoplada. Pero en principio, parece incontestable qué y sobre qué estamos disputando, pues son disensos predicados sobre una misma realidad que se lee, interpreta o conceptualiza de modo diferente. Por ello considero a este tipo de disensos y a las fricciones que generan como *ideológicos*.

Cuando nos referimos a los pueblos indígenas, se suelen invocar --decía-- diferencias socioculturales explícitamente marcadas como tales. Paradójicamente, muchas veces, ideas antropológicas de “lo cultural” se han usado para sostener que, en todo caso, “ellos” tienen cultura, creencias, y “nosotros” --integrantes de la sociedad mayoritaria, no indígena, occidental, hegemónica, o como se la quiera llamar-- tenemos conocimiento. Porque corresponde respetar esas “diferencias culturales” para no incurrir en discriminaciones de tipo 2, se hace un reconocimiento limitado de sus derechos cada vez que no se los vea colisionando, de algún modo, con “nuestra” forma de entender derechos.

Desde esta perspectiva, la colisión entre los derechos universales y los derechos diferenciados puede tener distintas superficies de emergencia. Una primera tensión que se puso y se pone a menudo en evidencia es la que se da entre lo individual y lo colectivo. Al día de hoy esa tensión aún no está resuelta. En Argentina, la misma es en parte responsable de las dificultades para incluir la propiedad comunitaria indígena en el Código Civil (Sterpin 2018), lo que explica por qué la idea de propiedad privada se sigue erigiendo --y lo hace cada vez más-- en criterio soberano para afrontar las conflictividades interculturales con colectivos indígenas que recuperan tierras. Y eso a pesar de que el artículo 17 de la Declaración Universal de DDHH dice que “Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente”.

En todo caso, más allá de desacuerdos entre distintas nociones acerca del cómo y para qué de la noción de propiedad, el debate respecto de alternativas de reforma del Código Civil para que regule la propiedad comunitaria indígena suele operar sobre una misma realidad y activa fricciones ideológicas respecto de cómo encararlas, sea que se acuerde o se dispute si las tierras indígenas son o deben siempre y en todos los casos ser inembargables, intransmisibles, inenajenables e inextinguibles (Abreut de Begher 2012: 92).

En todo caso también, es desde una idea plana de los desacuerdos y las diferencias --como sólo y únicamente ideológicas o culturales-- que la misma Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU pone un límite a los disensos, cuando en su Artículo 46 inciso 2 establece que: “El ejercicio de los derechos establecidos en la presente Declaración estará sujeto exclusivamente a las limitaciones determinadas por la ley y con arreglo a las obligaciones internacionales en materia de derechos humanos” (Naciones Unidas 2008: 15).

En lo concreto, esta subordinación de lo particular, de las diferencias, a lo que se entiende como bien universal --la idea liberal del individuo como sujeto de derecho (Serrano Sánchez 2008)-- habilita argumentos que he escuchado en audiencias judiciales. Concretamente, como el Código Civil argentino no reconoce la posesión y propiedad comunitaria indígena, en casos

donde alguna comunidad procura demandar a un particular cuyo título turba su ocupación tradicional, actual y pública, se esgrime que las reivindicaciones en esta dirección son una cuestión abstracta o que deviene abstracta (Laplacette 2011), punto sobre el cual existe jurisprudencia. A menudo, incluso, cuando esta subordinación de los derechos diferenciados a los universales se ha visto controvertida, el problema se ha identificado y se suele argumentar como un problema de la injusta supremacía de las visiones culturales de algunos, por sobre las creencias culturales de otros.

Pero, en lo conceptual, lo relevante es que esa idea de "lo que deviene abstracto" hace una apuesta que nunca se pone en duda acerca de lo que es real, acerca de una realidad y temporalidad únicas sobre las que se establecen los hechos y, desde ellos, los valores a defender y a hacer primar. Y el problema es que así se circunscribe el disenso a "nuestra" idea de "valores culturales" --sean de unos o de otros--, pero no se advierte que parte del disenso también se ancla en lo que se considera factual, en lo que son o no son "hechos".

Por eso, hace un tiempo ya que desde la misma Antropología que se ha enseñorado en la idea de cultura, empezamos a advertir que los disensos más conflictivos no se dan simplemente en torno a "valores culturales", sino en torno a lo que consideramos real, o lo que entendemos como hechos o cuestiones de hecho. Y es esto lo que ha hecho que la noción de sentido común social y disciplinar de "cultura" y "diferencias culturales" hayan empezado a verse como limitadas y problemáticas, e impulsara a distintos científicos sociales a replantear lo que está realmente en juego en cierto tipo de desacuerdos. No sólo porque seguir sosteniendo que algunos tenemos conocimiento y otros tienen creencias es una forma de epistemicidio (de Sousa Santos 2009) o de ejercicio de violencia epistémica (Spivak 1988; Castro Gómez 2000), sino porque hemos empezado a entender que ciertos desacuerdos no se entablan sobre una misma y única realidad transparente y unívoca, sobre la cual es sencillo definir hechos y cuestiones de hecho, sino sobre realidades parcialmente diferentes que resultan de formas de hacer mundo --y, por ende, de identificar hechos-- parcialmente diferentes. En otras palabras, sobre diferentes maneras de entender o componer lo que es un "hecho", hecho al que a su vez se accede o que se puede conocer por vías diferentes. Y enfatizo aquí la idea de realidades o mundos parcialmente diferentes, porque --como sostuve-- eso que llamamos diferencias suele no darse entre prácticas sino al interior de una misma práctica.

Y es cuando estos disensos no se establecen a partir de estar hablando de una misma realidad, sino de formas distintas de hacer y conocer mundo o realidad, que la idea de diferencias culturales (centrada en valores y creencias) resulta inoperante. En estos casos, resulta más apropiado advertir y hablar de bordes de disenso o fricciones que, por estar centradas en lo que constituye los "hechos", hemos respectivamente empezado a llamar *ontológicas* y *epistemológicas*, y no meramente *culturales* o *ideológicas*. Algunos ejemplos pueden aclarar el punto.

Estábamos hablando con un *kimche* o sabio mapuche sobre el *mapunzugün*, concepto que tradujo no ya como lenguaje mapuche o como palabra de la gente de la tierra, sino como "idioma de los vivientes de la tierra", por lo que vale reparar en la idea de *vivientes*. Nos decía entonces que, al compartirnos un *kuifi ngütram* o relato escuchado de sus mayores, el *pullü* de esos *kuifikecheyem*, el espíritu de esos ancestros, está presente de una manera que "nosotros" no solemos entender más que como una creencia o, a lo sumo,

una afirmación simbólica. Pero la presencia de estos vivientes o existentes tiene otra entidad para quienes están contando el *ngütram*.<sup>7</sup> En palabras del *kimche*, “Porque cuando uno conversa, llegan ellos. Porque los siente en la espalda (...) Queda mucho más basado en realidad lo que decimos. Queda, porque está basado en la realidad “.

En breve, la presencia de esos *kuifikecheyem* que *nosotros* no vemos ni oímos es sin embargo real, es “un hecho” para el *kimche*, y no solo para él. Hablando a su vez de las muy distintas ocasiones en que las personas tienen la experiencia *perimontu* --lo que habitualmente se ha traducido como visión-- el *kimche* nos decía:

“¿*perimontu*? es un ver con el ojito, así. *Pe* viene de ver, y *perimontu*, lo extraño que esté ahí (...) Lo que sí, es que lo estoy viendo”.

Y el *perimontu* es otro hecho, que seguramente muchos tampoco vemos ni escuchamos.

Del mismo modo, tampoco solemos darle suficiente entidad a la convicción de que esos *kuifikecheyem* hablan, enseñan, advierten a través del *pewma* o sueño, dando así indicaciones sobre lo que corresponde hacer o lo que puede pasar. A esta convicción, la llamamos “creencia espiritual”, aunque para los mapuche-tewelche en verdad también es un hecho. Y el problema es que cuando traducimos *perimontu* como visión, *kuifikecheyem* como ancestros, *pullü* como espíritu y *pewma* como sueño, creemos que estamos hablando de las mismas cosas, o que sabemos y entendemos de lo que estamos hablando. Pero no es así y por eso se nos hace imposible o al menos difícil apreciar del mismo modo lo que eso conlleva: hechos para unos, representaciones simbólicas para *nosotros*, de esas que solemos llamar “espirituales”, porque las consideramos abstracciones intangibles. Incluso ante lo que parecen materialidades indubitables, lo que para algunos son meros restos óseos de interés científico e histórico “recolectados” mayormente durante las campañas militares de fines del siglo XIX, encarnan para otros existentes todavía “en cautiverio”.<sup>8</sup>

El verdadero problema entonces no es solamente la disputa por tierras en sí, sino que *nuestra* idea de “lo espiritual” niega cuestiones que, para los mapuche-tewelche, tienen otra entidad, porque los *kuifikecheyem* y otras fuerzas del entorno como *pu newen* y *pu ngen* no son ideas o representaciones simbólicas, sino existentes o vivientes con agencia. No son en definitiva entidades espirituales o imaginarias sino reales, que producen hechos y acciones reales, y con los que se sostienen relaciones y compromisos de cuidado mutuo reales.

Esto es precisamente lo que está en juego en la negativa de los integrantes del *Lof Relmu Lafken Winkul Mapu* cuando con perseverancia y, a pesar de judicializaciones, hostigamientos de las fuerzas de seguridad y de pobladores cercanos, no sólo se niegan a abandonar el lugar, sino que, ante cada preanunciada posibilidad de desalojo, recurrentemente sostienen que: “Nos van a sacar muertos, no nos vamos a ir”.<sup>9</sup>

7 La literatura sobre los *ngütram*, los *kuifikecheyem* u otras expresiones de la cotidianeidad mapuche-tewelche es extensa. A modo de orientación y por estar vinculadas a la región bajo examen, ver por ejemplo Briones y Ramos (2016); Golluscio (2006); Ramos (2010).

8 Por eso en el Parlamento de comunidades realizado en la Winkul en noviembre 2020, se hace referencia a los dichos de una papay o mujer adulta mayor que refirió al Museo de La Plata --antes Museo de Historia Natural-- como el lugar que “aun tiene ‘en cautiverio’ a nuestros antepasado (sic).” Ver referencia al documento en nota 3.

9 Afirmaciones de este tipo han sido y siguen siendo recurrentes, e incluso se reiteran en los comparativamente pocos medios de comunicación pública que publican testimonios de los inte-

Resulta claro, entonces, que la conflictividad no se ancla solamente en intereses divergentes y fricciones ideológicas, que por cierto están también operando.<sup>10</sup> Lo que da sustento además a la forma en que el antagonismo ha ido escalando --e incluso al apoyo recibido desde otras comunidades y organizaciones mapuche-tewelche--<sup>11</sup> es el modo en que los distintos existentes que dan fundamento y entidad a la reivindicación permanecen tan invisibles e inaudibles desde *nuestras* ideas de hechos y realidad y desde *nuestra* manera de hacer mundo, que esa intransigencia de los integrantes del Lof sólo puede verse como fruto de su obcecación, oportunismo, propensión vandálica o incluso terrorista (Darrieux 2020).

Por el contrario, de poder advertirse que, a la par de disensos ideológicos están en juego disensos ontológicos y epistemológicos, se abrirían otras vías para la comprensión de los fundamentos de ciertas conflictividades. Se podría por un lado entender que lo que se está también esgrimiendo es que un desalojo negaría el derecho a la vida a distintas figuraciones de agencia y no solo de las personas humanas que componen el *lof*. A su vez, la posibilidad de tomar en cuenta y como parte a lo que hasta ahora sigue sin tener parte --como diría Jacques Rancière (1996)-- ofrecería, por otro lado, un marco diferente para empezar a tramitar las confrontaciones.

Es justamente la necesidad de reparar en esta asimetría de visibilidades y audibilidades lo que está en la base de mi argumento sobre la importancia de repensar, actualizar, ampliar nuestra idea de DDHH, para lograr mejores convivencias --convivencias más justas y ajustadas a derecho. Resumiendo

---

grantes del Lof, desde una perspectiva no estigmatizante. Ver, por ejemplo, "Desde el día anterior nos estaban cazando", en el diario de circulación nacional Página 12 del 28/11/2017, disponible en <https://www.pagina12.com.ar/78932-desde-el-dia-anterior-nos-estaban-cazando> (accedido el 5/12/2020). Lo relevante es que casi un año después, en el marco de la conformación de una mesa de diálogo, una de las voceras del lof reitera que "no vamos a dejar el lugar, si quieren que nos vayamos nos van a sacar muertos" (en "Nueva mesa de diálogo entre la comunidad Mapuche y Parques Nacionales", en el diario local virtual ANB del 17/7/2018, disponible en [https://www.anbariloche.com.ar/noticias/2018/07/17/65013?fb\\_comment\\_id=1818536511547175\\_1819694928098000](https://www.anbariloche.com.ar/noticias/2018/07/17/65013?fb_comment_id=1818536511547175_1819694928098000), accedido el 5/12/2020). Y casi tres años después del primer intento de desalojo, en el marco de las protestas de los vecinos que se mencionan al inicio de este artículo, en un diario de circulación nacional la misma vocera reitera: "Nosotros tenemos un compromiso con la tierra, nos van a sacar muertos, la tierra no la entregamos y no la negociamos, la cuidamos" (en "Reclamos cruzados en dos marchas por la ocupación de tierras en Villa Mascaridi", La Nación digital del 5/9/2020, disponible en <https://www.lanacion.com.ar/politica/reclamos-cruzados-dos-marchas-ocupacion-tierras-villa-nid2441822>, accedido el 5/12/2020).

En esta dirección, he argumentado más extensamente en otra parte (Briones 2019: 419) cómo la invisibilización de las fricciones ontológicas y epistemológicas "agrava una sensación de ninguneo que, dándose en el marco de normativas de reconocimiento ya alcanzadas, lleva a desconfiar de la posibilidad de un 'ser juntos' ampliado justo dentro de ese marco y, por tanto, a radicalizar formas de demandar que no solo cuestionan procedimientos o metas incumplidas o escasamente cumplidas, sino que rechazan esos marcos en sí mismos".

<sup>11</sup> Las formas de hacer visibles las demandas que han implementado los miembros de la Winkul es lo que en buena medida los han convertido en parte de un leading case que se denosta desde dos argumentos principales. Primero, que los mapuche "buenos" o "verdaderos" no son violentos. Luego y consecuentemente, que las comunidades y organizaciones mapuche-tewelche que optan por otras formas de demanda no los apoyan. Estos argumentos son doblemente negacionistas, no solo ya de las visiones políticas de los integrantes de la Winkul, sino de cuáles son las perspectivas de otras personas de idéntica auto-identificación que se solidarizan con ellos, aun poniendo en acto otras maneras de demanda política. Repárese por ejemplo en lo que expresan quienes participaron del Parlamento Autónomo referido en nota 3, "Reivindicamos y reconocemos las autoridades ancestrales: Lonko, Machi, Pillan Kushe, Werken, y Kona del Lof Lafken Winkul Mapu, su territorio recuperado y la legitimidad de su autodefensa (...) Finalmente, advertimos que estamos en conocimiento de los planes de depredación y despojo. No dudaremos en tomar medidas de acción directas para impedir que se siga destruyendo nuestro territorio. Toda forma de lucha es válida en la defensa de nuestro wallmapu."

el punto, limitar los derechos a la idea de personas humanas, o limitar los derechos del *Wall Mapu*<sup>12</sup> a nuestra idea de derechos ambientales, nunca va a alcanzar a dar cuenta de qué es lo que se demanda, ni para qué y para quiénes se lo hace. Habilita en todo caso una escucha circunscripta a una idea banal de interculturalidad, que no da cuenta de que lo que se reivindican son inter-existencias (Escobar 2020: xvii) más amplias, que deben empezar a incluir otros vivientes con agencia propia que están en la base de toda ocupación tradicional, actual y pública de las tierras, y que son y realizan acciones tan actuales, tradicionales y públicas para algunos, como los actos que realizan las personas humanas. Y, aunque no los veamos ni escuchemos, reconocer la entidad de estos existentes es clave --entre otras cosas-- para entender qué prácticas y “hechos” --además de valores y creencias-- se ponen a menudo en juego en tanto fundamento de ciertas reivindicaciones de tierras y territorios.

### Repensando nuestra insigne pero limitada idea de “derechos humanos”

No dudo que mis interlocutores mapuche-tewelche abonan tanto como yo el artículo 1 de la Declaración Universal de DDHH cuando establece que “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. Creo, sí, que lo que en todo caso están demandando en paralelo es simplemente que amplíemos y extendamos esa idea de “comportamiento fraternal” y los valores de igualdad, libertad y fraternidad a otros hechos y existentes. Para esto, un primer paso pasa por reconocer que, además de respetar diferencias culturales y bordes ideológicos, es imperioso también reconocer las fricciones ontológicas y epistemológicas que están activas pero son silenciadas en y por las conflictividades que llamamos interculturales. Arriesgaría que lo que en definitiva requiere la posibilidad de tramitar esas fricciones de modos no violentos simplemente es que también podamos pensar como sujetos de derecho a diversos existentes o vivientes que, desde nuestro sentido común hegemónico, son no humanos.

De desoír estas demandas, hasta nosotros podríamos presumir que estaríamos en principio violando el artículo 18 de la Declaración del 48, que establece que toda persona tiene “libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”. Pero de poder oír y hacer esta ampliación entenderíamos, por ejemplo, por qué cuando los pueblos indígenas se oponen a emprendimientos megamineros, lo que están objetando es que se obre en abierta violación del artículo 5 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos ya que, en su manera de hacer mundo, esos emprendimientos no hacen sino someter a los existentes del lugar “a torturas y a penas o tratos crueles, inhumanos y degradantes”. De no entenderlo así, desde su perspectiva no es extraño que todos quedemos responsabilizados de estos tratos, incluidos los organismos de DDHH e incluso las organizaciones ambientalistas.

12 Desde la forma mapuche-tewelche de hacer mundo, el *Wall Mapu* abarca todo lo que llamamos cielo, tierra y subsuelo, y a todos los distintos existentes que lo conforman, sean *kujfikechei-em*, *pu newen ka pu gen* además de los *che* o gente (Confederación Mapuce de Neuquén 2010).

En síntesis, si las conflictividades que llamamos interculturales verdaderamente nos preocupan, diría que no es solo cuestión de cumplir, sino también de revisar nuestra idea de derechos y, sobre todo, nuestras ideas de "hechos" y "personas". Y no simplemente porque para muchos pueblos indígenas la persona no es un individuo sino un ser social entramado en un sujeto colectivo de derechos, sino fundamentalmente porque ciertos existentes son también personas, en todo caso no humanas para *nosotros*, aunque no lo son simplemente en el sentido en que ya cierta jurisprudencia habla de ciertos animales como personas no humanas (Peters 2016), sino en otro muy diferente. Diría también que, de no hacerlo, los pueblos indígenas seguirán convencidos de que el *nosotros* de los DDHH sigue violando el artículo 7 de la declaración que afirma que "Todos tenemos derecho a igual protección contra toda discriminación".

Hoy esta ampliación de derechos puede parecer, quizás, muy contraintuitiva. Sin embargo, no es algo que el *nosotros* de los DDHH no haya atravesado o experimentado antes. Y hago un paralelo para terminar de aclarar el punto.

Han sido los movimientos que empezaron como LGTB y ahora se autodefinen como LGBTIQA+ los que ayudaron a los heterosexuales a ir desacoplando cada vez más la supuesta férrea equivalencia entre sexo, género y orientación sexual que parecía inmovible pocas décadas atrás. Por eso creo que, habiendo sido recurrentemente alertados de quiénes conforman también ese "todos" desde las perspectivas indígenas, que nuestros marcos jurídicos perseveren en no incorporar como parte a existentes que se están haciendo cada vez más tangibles en los desacuerdos que están tensando nuestras convivencias --que aún esos marcos los sigan dejando sin parte porque *nos* resultan inaudibles e invisibles-- podría o quizás tendría que dejar de ser en breve algo admisible como justificación o como excusa.

### Referencias Citadas

Abreut de Begher, L. (2012). La propiedad comunitaria indígena. Lecciones y Ensayos, Facultad de Derecho, UBA, 90, pp. 55-97.

Blaser, M. (2009). Political Ontology. *Cultural Studies* 23(5), pp. 873-896.

Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), pp. 547-568.

Blaser, M. y M. de la Cadena (2009). Introducción. *WAN-RAM Journal* 4: 3-9, [http://www.ram-wan.net/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/introduccion.pdf](http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf).

Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social, FFyL-UBA*. 40, pp. 49-70.

Briones, C. (2019). Luchas del pueblo mapuche-tewelche en la Patagonia Norte de Argentina y aprendizajes antropológicos en perspectiva. En C. Hammerschmidt (ed.), *Patagonia Literaria V. Representaciones de la identidad cultural mapuche* (pp. 393-430). Germany: Inolas Publishers Ltd.

Briones, C. (2020). *Conflictividades Interculturales: Demandas Indígenas como crisis fructíferas*. Guadalajara, Jalisco: Centro Maria Sibylla Merian de

Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS); Editorial Universidad de Guadalajara.

Briones, C. y A. Ramos (comps.) (2016). *Parentesco y Política: Topologías indígenas en la Patagonia*. Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro.

Briones, C. y A. Ramos (2018). "Todo lo que es sólido (casi) se desvanece en el aire, todo lo sagrado (casi) se vuelve profano": Manifestaciones discursivas de una crisis de hegemonía cultural. *Heterotopías, Revista del Área de Estudios del Discurso de la Facultad De Filosofía y Humanidades de 3a Universidad Nacional De Córdoba*, 1(1). Mayo, <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/20002/23154>.

Briones, C. y A. RAMOS (2020). Los porqués del "De acá nos van a sacar muertos". Procesos de recuperación de tierras en la patagonia norte. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas, UNC*, 9(17). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28918>.

CADPI (Centro Para La Autonomía Y Desarrollo De Los Pueblos Indígenas) (2017). *Nota técnica de país sobre cuestiones de los pueblos indígenas*. República Argentina. Buenos Aires: Fondo Internacional De Desarrollo Agrícola.

Carbonell, M. (2000). Constitucionalismo, minorías y derechos. *Isonomía, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho, Instituto Tecnológico Autónomo de México*, Abril, 12, (pp. 393-430) 95-118.

Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención' del otro. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 145-161). Buenos Aires: CLACSO.

CEPAL (2012). *Atlas. Diagnóstico sociodemográfico de los pueblos indígenas de la Argentina*. Santiago de Chile: CEPAL.

Confederación Mapuce de Neuquén (ed.) (2010). *Propuesta para un KVME FELEN MAPUCE*. Neuquén: Impreso en Gráfica Althabe.

Dahre, U. J. (2017). Searching for a middle ground: anthropologists and the debate on the universalism and the cultural relativism of human rights. *The International Journal of Human Rights*, 21(5), pp. 611-628.

Darrieux, D. A. (2020). Terrorismo en Villa Mascaradi. *Diario Río Negro online* del 4/9/2020. Disponible en <https://www.rionegro.com.ar/terrorismo-en-villa-mascaradi-1487518/>, accedido el 5/12/2020.

de la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflections beyond politics. *Cultural Anthropology* 25(2), pp. 334-370. DOI: 10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x

de la Cadena, M. (2014). The Politics of Modern Politics Meets Ethnographies of Excess Through Ontological Openings. *Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, 13 January 2014, <http://culanth.org/fieldsights/471-the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings>.

de la Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.

de la Cadena, M. (2016). *Naturaleza disociadora*. Boletín de Antropología.

Universidad de Antioquia, Medellín, 31(52), pp. 253-263. DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a16>

de la Cadena, M. (2017). Matters of method; Or, why method matters toward a not only colonial anthropology. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7(2), pp. 1-10. DOI: <http://dx.doi.org/10.14318/hau7.2.002>.

de Sousa Santos, B. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *El otro derecho*, ILSA, Colombia, 28, pp. 59-83.

de Sousa Santos, B. (2009). *Epistemología del sur*. México: Siglo XXI Editores.

Domaradzki, S., M. Khvostova y D. Pupovac (2019). Karel Vasak's Generations of Rights and the Contemporary Human Rights Discourse. *Human Rights Review* 20(4), pp. 423-443.

Escobar, A. (2003). «Mundos y conocimientos de otro modo» El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, 1, pp.: 51-86.

Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. *Wale'Keru* 2, pp. 7-16.

Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana* 11(1), pp. 11-32, Enero - Abril. DOI: 10.11156/aibr.1101022016.

Escobar, A. (2020). *Pluriversal Politics. The real and the possible*. Durham: Duke University Press.

Espinel Bernal, O. (2015). El régimen de los derechos humanos. Diseños globales, subordinación y colonialidad. En Laura Siri y Hernán Gabriel Vázquez (comps.), *Representaciones discursivas de la violencia, la otredad y el conflicto social en Latinoamérica* (pp. 13-28). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: HERNÁN GABRIEL VÁZQUEZ. Libro digital, PDF.

Flores Rentería, J. (1999). Derechos diferenciados: ¿una vieja versión de la justicia? *Política y Cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México, 12, pp. 77-91.

Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas de la posición "postsocialista"*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.

Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: Poéticas de Pertenencia y Devenir*. Buenos Aires: Biblos.

INDEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos) (2015). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Patagonia. 1a ed.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos - INDEC.

Ingold, T. (2018). One world anthropology. *HAU, Journal of Ethnographic Theory*; 8(1/2), pp. 158-171. DOI: <http://dx.doi.org/10.1086/698315>

Izquierdo, B. y L. Viaene (2018). Decolonizing transitional justice from indigenous territories. *Peace in Progress* 34, Junio. Disponible en [http://www.icip-perlapau.cat/numero34/articles\\_centrales/article\\_central\\_2/](http://www.icip-perlapau.cat/numero34/articles_centrales/article_central_2/), accedido el 1/12/2019.

Juliano, D. (1997). Universal/Particular, un falso dilema. En Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu (comps.), *Globalización e Identidad cultural* (pp. 27-37). Buenos Aires: Ediciones Ciccus.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los*

derechos de las minorías. Barcelona: Paidós.

Laplacette, C. (2011). Exigencias temporales del caso judicial. Los casos devenidos abstractos, situaciones limítrofes y discusión sobre su constitucionalidad. Disertación del Dr. en sesión privada del Instituto de Política Constitucional, del 18 de mayo de 2011. 44 pp. Disponible en <https://www.ancmip.org.ar/user/files/02-Laplacette.pdf>.

Latour, B. (2004). *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.

Lenton, D. y A. Lazzari (2002). Araucanization and Nation, or How to Inscribe Foreign Indians Upon the Pampas during the Last Century. En Claudia Briones y José Luis Lanata (eds.), *Living on the Edge: Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego* (pp. 33-46). Westport, CT, USA: Greenwood Publishing Group.

Merry, S. E. (1992). Anthropology, Law, and Transnational Processes. *Annual Review of Anthropology* 21, pp. 357-377.

Merry, S. E. (2006). Anthropology and International Law. *Annual Review of Anthropology* 35, pp. 99-116.

Mouffe, Ch. (1999). El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona: Paidós.

Mouffe, Ch. (2004). "Cosmopolitics or Multipolarity?" En K. Palonen, P. Ihalainen, T. Pulkkinen (eds.), *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History* (pp. 15-26). Finlandia: University of Jyväskylä.

Naciones Unidas (2008). Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Disponible en [https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf)

Naciones Unidas (2015). Declaración Universal de Derechos Humanos. Disponible en [https://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR\\_booklet\\_SP\\_web.pdf](https://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf)

Palermo, Z. (2009). Conocimiento "Otro" y Conocimiento del Otro en América latina. *Estudios, Salta-Argentina*, 21, pp. 79-90.

Pérez Volonterio, M. (2018). El diálogo intercultural crítico como medio para descolonizar la racionalidad hegemónica de los derechos humanos. *INTER DISCIPLINA*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 12(24), pp. 187-206.

Peters, A. (2016). *Liberté, Égalité, Animalité: Human-Animal Comparisons in Law*. *Transnational Environmental Law*, Cambridge University Press, 5(1), pp. 1-29. doi:10.1017/S204710251500031X

Ramos, A. (2010). Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento. Buenos Aires: EUDEBA.

Rancière, J. (1996). *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Roseberry, W. (1994). Hegemony and the Language of Contention. En J. Gilbert y D. Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (pp. 355-366). Durham and London: Duke University Press.

Sánchez Rubio, D. (2015). Derechos Humanos, No Colonialidad y Otras Luchas por la Dignidad: una Mirada Parcial y Situada. *Campo Jurídico, Revista de Direito Agroambiental e Teoria do Direito*, 3(1), pp. 181-213. DOI: <https://doi.org/10.3749/revistacampjur.v3i1.82>.

Serrano Sánchez, J. A. (2008). Límites del multiculturalismo de Kymlicka para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. En *claves del pensamiento*, México, 2(3). Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-879X2008000100002#notas](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2008000100002#notas)

Sieder, R. (2010). La antropología frente a los derechos humanos y los derechos indígenas. En A. Estévez y D. Vásquez (coords.). *Los derechos humanos en las ciencias sociales: una perspectiva multidisciplinaria* (pp. 191-219). Mexico: FLACSO-UNAM-CISAN.

Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak? En C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Urbana-Champaign: Univ. of Illinois Press.

Sterpin, L. (2018). La participación indígena en la reforma del Código Civil: agencias, discursos y prácticas en tensión. En M. Carrasco (ed.), *Campos de interlocución y políticas de reconocimiento indígena en Argentina* (pp. 87-104). Buenos Aires: Antropofagia.

Trincherro, H. (2010). Los pueblos originarios en Argentina. Representaciones para una caracterización problemática. *Cultura y representaciones sociales*, México, 4(8). Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102010000100111](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102010000100111).

Viaene, L. (2017). Ríos: seres vivientes y personalidad jurídica —nuevos argumentos legales en la defensa de los territorios de los pueblos indígenas—. Plaza Pública, Universidad Rafael Landívar Vista Hermosa III, Guatemala, 2 de mayo. Disponible en <https://www.plazapublica.com.gt/content/rios-seres-vivientes-y-personalidad-juridica-nuevos-argumentos-legales-en-la-defensa-de-los>, accedido el 1/12/2020.

Young, I. M. (2001). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.

Zechenter, E. M. (1997). In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual. *Journal of Anthropological Research* 53(3), pp. 319-347.

Zieck, M. Y. A. (1992). The Concept of 'Generations' of Human Rights and the Right to Benefit from the Common Heritage of Mankind with Reference to Extraterrestrial Realms. *Verfassung Und Recht in Übersee / Law and Politics in Africa, Asia and Latin America* 25(2), pp. 161-198.

**Claudia Briones** (PhD), antropóloga, es investigadora principal del CONICET y Profesora Titular de la Universidad Nacional de Río Negro, en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa). Sus artículos y capítulos de libros hacen foco en derechos indígenas y políticas indigenistas en Argentina, y particularmente involucran la producción cultural y organización del pueblo Mapuche-Tewelche. Su último libro, *Conflictividades Interculturales: Demandas Indígenas como crisis fructíferas* (Editorial Universidad de Guadalajara, 2020) problematiza la expresión y reconocimiento de subjetivaciones cívicas socioculturalmente diversas.