

## Comunicación/educación y territorialidad. Formación de subjetividad de jóvenes indígenas wichí

Comunicação/educação e territorialidade.  
Formação de subjetividade de jovens indígenas wichí.

Communication/education and territoriality.  
Subjectivity shaping on young wichi indigenous people

Artículo | Artigo | Article

Fecha de recepción  
Data de recepção  
Reception date  
**30 de agosto de 2021**

Fecha de aceptación  
Data de aceitação  
Date of acceptance  
**1 de octubre de 2021**

**Fernando Bustamante**

Universidad Nacional de Santiago del Estero  
Santiago del Estero / Argentina  
ferdanbustamante@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-8902-2000>

### / Resumen /

Este trabajo se pregunta desde el campo de la comunicación/educación, cómo se forma la subjetividad de jóvenes wichí de la cuenca salteña del río Pilcomayo (Argentina). Focaliza en cómo el territorio, la experiencia de él, los discursos y actores en él aportan a ese proceso de formación. La metodología se inscribe en la corriente de investigación cualitativa y de corte etnográfico. Para la recolección de datos se utilizaron entrevistas en profundidad a jóvenes de las comunidades wichí del Chaco salteño, entrevistas a dirigentes de dichas comunidades, observación y registro en cuaderno de bitácora.

Se analiza las percepciones de estos jóvenes sobre el conflicto territorial que enfrentan sus comunidades desde los conceptos de interpelación, reconocimiento y territorialidad. Asimismo, se postula que existe en las comunidades un complejo de interpelaciones dirigidas a los sujetos, complejo que consiste en la convivencia de estructuras, discursos, prácticas y experiencias colectivas del territorio, conflictivas entre sí.

**Palabras clave:** comunicación/educación, territorialidad, subjetividad, jóvenes indígenas.

### / Resumo /

Este trabalho questiona desde o campo da comunicação / educação, como se forma a subjetividade jovens Wichí da bacia de Salta do rio Pilcomayo (Argentina); e enfoca como o território, sua experiência, os discursos e os atores nele contribuem para esse processo de

**Referencia para citar este artículo:** Bustamante, F. (2022). Comunicación/educación y territorialidad. Formación de subjetividad de jóvenes indígenas wichí. *Revista del CISEN Tramas/Maepova*, 10 (1), 103-120.

formação. A metodologia faz parte da corrente de pesquisa qualitativa e etnográfica. Para a coleta de dados, foram utilizadas entrevistas em profundidade com jovens das comunidades Wichí de Chaco Salta, entrevistas com líderes dessas comunidades, observação e registro em diário de bordo.

As percepções desses jovens sobre o conflito territorial enfrentado por suas comunidades são analisadas a partir dos conceitos de interpeção, reconhecimento e territorialidade. Da mesma forma, postula-se que há um complexo de interpelações dirigidas aos sujeitos nas comunidades, um complexo que consiste na coexistência de estruturas, discursos, práticas e experiências coletivas do território, conflitantes entre si.

**Palavras-chave:** comunicação / educação, territorialidade, subjetividade, jovens indígenas

---

#### / Abstract /

This paper asks, from the field of communication/education, how it's formed the subjectivity of the Wichí youth of the Salta basin of the Pilcomayo River (Argentina). It focuses on how the territory, it's experience of it, and the discourses and actors contribute to this formation process. The methodology is part of qualitative and ethnographic research. In-depth interviews with young people from the Wichí communities of the Chaco Salteño, interviews with leaders of these communities, observations, and records in a logbook were used for data collection.

The perceptions of these young people on the territorial conflict faced by their communities are analyzed from the concepts of interpellation, recognition, and territoriality. Likewise, it is postulated that there exists in the communities a complex of interpellations directed to the subjects, a complex that consists of the coexistence of structures, discourses, practices, and collective experiences of the territory, conflicting with each other.

**Keywords:** communication / education, territoriality, subjectivity, indigenous youths.

**L**as comunidades indígenas de la cuenca salteña del río Pilcomayo nucleadas en la Asociación Lhaka Honhat enfrentan un conflicto por el territorio que ancestralmente ocupan en esa zona de la región chaqueña. Este conflicto obtuvo un fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos para que el Estado argentino haga efectivos los derechos de las comunidades a un territorio unificado y de propiedad comunitaria. En medio de ese conflicto se encuentran pobladores criollos, que llegaron allí como producto de políticas de colonización que promovieron su asentamiento en el territorio en cuestión en la primera mitad del siglo XX.

Este artículo surge de una tesis de doctorado (2014) que a su vez tuvo la intención de aportar al proceso de discusión wichí sobre la

educación que estas comunidades desean. Allí, desde el campo de comunicación/educación, se señalaba que la subjetividad de los jóvenes wichí de estas comunidades se forma a partir de distintos espacios de interpelación y reconocimiento, tales como el trabajo rural, los medios de comunicación, la relación con el Estado (principalmente la escuela y las asignaciones sociales) y el ámbito local (la comunidad, el reclamo territorial y la relación con los criollos).

El presente trabajo focaliza en cómo el territorio, la experiencia de él, los discursos y actores en él (principalmente el reclamo indígena y los criollos) aportan a ese proceso de formación. Lo juvenil étnico emerge aquí, tal como se lo viene conceptualizando (Urteaga, 2008), en forma de una zona de frontera en las sociedades contemporáneas, zona porosa, heterogénea, dinámica, de creatividad cultural y préstamos interculturales, a la vez que marcada por la profunda desigualdad y la dominación.

## METODOLOGÍA

La metodología de este trabajo se inscribe en la corriente de investigación cualitativa, y de corte etnográfico. Para la recolección de datos se utilizaron entrevistas en profundidad a jóvenes de las comunidades wichí del Chaco salteño, entrevistas cualitativas a dirigentes de dichas comunidades, observación y registro en cuaderno de bitácora<sup>1</sup>. La decisión metodológica de entrevistar jóvenes se fundamenta en el objetivo de conocer cómo es la educación en estas comunidades wichí en la actualidad, no analizando las instituciones educativas sino más ampliamente las huellas que imprimen los procesos de comunicación/educación en las subjetividades. Esta decisión, así como la tesis de la que se desprende este trabajo, responde al interés de aportar elementos para la toma de decisiones de las comunidades en el marco de los procesos y demandas que he acompañado en el pasado. Las comunidades seleccionadas para hacer las entrevistas fueron dos. Una de la zona de la ribera del río Pilcomayo (Cañaverál) y otra de la zona interna del bosque -comunidad de monte- (Pozo La China). Este criterio de selección intenta balancear una distinción que también los mismos indígenas establecen en relación con lazos de parentesco, prácticas de subsistencia y dietas diferenciadas, pero que además tienen diferenciado acceso a servicios y vínculos sociales y económicos con la sociedad envolvente.

## MARCO TEÓRICO: LO EDUCATIVO

Para Jorge Huergo (2005), lo que justifica que hablemos de un campo de Comunicación/Educación son dos dimensiones comunes, presentes en la articulación entre dichos términos:

1. Cómo los equipamientos culturales (medios de comunicación, pero también instituciones u organizaciones) producen disposiciones subjetivas.
2. La relación entre interpelaciones y reconocimiento (o no) de los

<sup>1</sup> El trabajo de campo fue realizado en 2012. Las/os entrevistadas/os fueron jóvenes entre 20 y 30 años de edad. Este rango de edad fue definido en acuerdo con la idea general entre los wichí que puede considerar joven a una persona hasta 40 años.

sujetos, en relación con modelos de identificación que sostienen las escuelas, los medios, los grupos políticos, sexuales, étnicos, generacionales, etc.

Stuart Hall (1998; 2003) toma el concepto de interpelación de Louis Althusser y lo reformula para conceptualizar cómo los sujetos son convocados a formar sus identidades de maneras específicas. Según este concepto, somos interpelados en la medida en que nos constituimos como sujetos en discursos y prácticas sociales. Es decir que las interpelaciones consisten en que los discursos y prácticas sociales construyen lugares subjetivos y luego intentan colocarnos en ellos. Pero a su vez, el significado de esos lugares subjetivos está en relación con formaciones sociales concretas y pueden cambiar con las transformaciones de dichas formaciones.

Aquí es importante la articulación entre interpelaciones y reconocimiento. Para Huergo esto se da de la siguiente manera:

*lo educativo alude a la articulación entre determinadas interpelaciones (llamamientos o invitaciones a ser, pensar, obrar, etc.) que contienen modelos de identificación propuestos desde un discurso específico (familiar, escolar, religioso, mediático) y los reconocimientos que ante ellos se producen (sintiéndose aludido, adhiriendo, asumiendo esos modelos propuestos); articulación que constituye al sujeto (Huergo, 2005: 12).*

Frente a la interpelación de los discursos sociales, Silvia Duschatzky y Cristina Corea (2011) plantean que se pueden dar tres tipos de posturas o reconocimiento. La desubjetivación, que señala las situaciones en las que se habitan los lugares subjetivos previstos por los discursos sin la posibilidad de decir que no, sin la posibilidad de hacer nada distinto de lo que se impone. El extremo es la deshumanización, es decir, cuando se percibe que la opresión no tiene límite, que no hay punto de no retorno. En segundo lugar, las autoras plantean la resistencia, que expresa cierta actitud de defensa de la propia existencia. Y por último, la invención, como el intento de habitar lugares discursivos construyendo una subjetividad de posibilidad, donde existe el "poder-ser"<sup>2</sup>.

Tanto en el segundo como en el tercer caso, los sujetos rechazan el lugar propuesto para ellos por las instituciones y discursos sociales y luchan por construir reconocimiento (de su dignidad humana). En cambio, si los sujetos adoptan el lugar subjetivo que las interpelaciones discursivas les proponen, por opresivo y denigrante que sea, obtienen un reconocimiento acorde con dicho lugar, que es también un lugar en la estructura social. Allí hay un doble sentido del reconocimiento, donde reconocerse a sí mismos en dichos lugares es a la vez recibir reconocimiento de la sociedad, es decir que coinciden reconocimiento y autoreconocimiento. Cada sociedad tiene formas particulares de institucionalizar dicho reconocimiento (Honneth, 2006), en función de los discursos institucionales que interpelan a los sujetos.

Es así que la distancia entre el reconocimiento otorgado por las instituciones sociales y el reconocimiento buscado por los sujetos -autoreconocimiento- puede dar lugar a luchas por el reconocimiento, allí

<sup>2</sup> En otro lugar planteo el "umbral de abismo" como la construcción simbólica que hacen los sujetos (trabajadores de fábricas recuperadas) para resistir la desubjetivación. Se trata de una lucha por el reconocimiento que busca construir un lugar subjetivo otro (cfr. Bustamante, 2012), a partir de construir simbólicamente un "punto de no retorno" de la opresión, al decir de Duschatzky y Corea. La percepción de que ya no hay nada para perder habilita a emprender la resistencia o la invención.

donde dicha distancia signifique una humillación (Honneth, 2006; Ricoeur, 2005).

### EL TERRITORIO: LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO Y LA FORMACIÓN DE SUBJETIVIDADES

El territorio es una representación social del espacio. Tiene que ver con el aprovechamiento, la clasificación, pero sobre todo con identificación social (Bartolomé, 1997; Raffestin, 1980; Bello, 2004). No hay territorio sin frontera, es decir, no hay territorio sin un sujeto que se identifica con él y se lo apropia, y por lo tanto, no hay territorio sin un Otro (Segato, 2007). El territorio es constituido por sujetos sociales que se lo apropian y se afirman a sí mismos por medio de él (De Vos, 1995; Bello, 2004). Raffestin (1980) sostiene que el espacio es territorializado por actores con proyecto. El territorio es un ámbito en el que se proyecta la acción de los sujetos. Y la representación del territorio es ya una apropiación del mismo, y a la vez, un instrumento de poder, ya que las representaciones son motores de la acción social.

La relación simbólica entre una identidad y un territorio es lo que llamamos territorialidad. Y distintas territorialidades pueden convivir -conflictivamente- en un mismo territorio (Porto-Gonçalves, 2009; Raffestin, 1980). Estas territorialidades se van construyendo a partir de los procesos históricos, es decir, que nuevas territorialidades pueden aparecer por ejemplo a partir de un reclamo territorial, que será diferente de la territorialidad propia de los Estados Nacionales, pero también de la territorialidad indígena ancestral, sobre todo a partir del requisito de autoidentificación indígena que suponen estos procesos reivindicativos (Assies *et al*, 2002).

En la definición de la propia identidad y de la del Otro, a partir del territorio, se juega el reconocimiento. Aquí estableceremos la territorialidad -la dimensión territorial de la identidad- a partir de la articulación entre, por un lado, las interpelaciones que generan los discursos sobre territorio y, por otro lado, los reconocimientos y auto reconocimientos de los y las jóvenes wichí que se producen ante esas interpelaciones.

### DESARROLLO

Este trabajo postula que existe en las comunidades un complejo de interpelaciones dirigidas a los sujetos, complejo que consiste en la convivencia de estructuras, discursos, prácticas y experiencias colectivas del territorio, conflictivas entre sí. Así mismo, estas interpelaciones están relacionadas con territorialidades diversas.

Por un lado, está presente la territorialidad wichí de esta zona, que consiste en una trama de relaciones materiales y sociales al interior del Pueblo Wichí, y de éste con su medio natural y los agentes del mundo espiritual, en el marco de una temporalidad también propia. Por otro lado, están presentes otras territorialidades concebidas desde las intervenciones de la sociedad criolla, el Estado y actores de gran poder económico en el territorio en cuestión.

En el caso de las comunidades que nos ocupan, pienso el territorio como una formación compleja que genera discursos sociales en disputa. Estos discursos interpelan a los jóvenes indígenas a ubicarse en lugares sociales y subjetivos determinados, es decir, a reconocerse de diversas maneras.

Este *complejo* interpelador cuenta con una base ancestral en el plano de las representaciones, recogido en el estudio de la toponimia del territorio wichí (Palmer, 2005), como parte del proceso de movilización y reclamo territorial (VVAA, 1995). Como señala Gilberto Giménez (2009), el territorio cumple la misma función para la memoria colectiva que el cerebro cumple para la memoria individual.

Sobre esa base ancestral aparecen los distintos lugares donde se encuentran los diferentes recursos naturales que las comunidades aprovechan.

El estudio de la toponimia sumado a la determinación de los lugares de aprovechamiento establecen el territorio como una construcción colectiva y unificada donde, sin embargo, cada grupo de personas wichí conoce una parte.

A lo largo del proceso político del reclamo, en el que la construcción participativa de mapas georeferenciados fue un paso importante, el territorio unificado fue adquiriendo entidad entre las comunidades a partir de una serie de vivencias: en primer lugar, sentir amenazada su forma de vida, y en segundo lugar, la necesidad de explicar en qué consiste el territorio ante otros actores, es decir, una producción socio-cultural en un campo de fuerzas hegemónicas. Esto implicó un proceso de (auto) reconocimiento en respuesta a las interpelaciones de los actores hegemónicos (Carrasco, 2009: 238 y 283). Pero también el territorio se les apareció como ese entramado de relaciones que se tejen entre las distintas comunidades y los "lugares de aprovechamiento" comunes, que da a los indígenas la consciencia de estar relacionados. El territorio es también esa red conformada por los vínculos entre una comunidad y los diferentes lugares de aprovechamiento, y entre esos lugares de aprovechamiento y otras comunidades.

Es así que en el territorio se despliega un complejo de prácticas y discursos en torno a las formas tradicionales de obtener los medios de vida, al derecho no excluyente de acceso a estos recursos y a la recuperación de las antiguas condiciones de libertad para el disfrute y aprovechamiento de los mismos.

La ocupación de los pobladores criollos y su ganado amenaza la territorialidad indígena restringiendo las libertades de circulación. Esta libertad es también la libertad para sostenerse materialmente de forma tradicional, es decir, es restricción de la autonomía relativa frente a la economía mercantilizada.

El territorio amenazado implica una humillación o negación del reconocimiento, y el reclamo territorial toma forma de una lucha por el reconocimiento.

Como espacios de interpelación y reconocimiento, por un lado, el territorio amenazado interpela, a través de la mediación comunitaria, a vivir la amenaza como humillación; y por otro lado, el reclamo territorial interpela a los jóvenes de estas comunidades para la adhesión al reclamo indígena como lucha por el reconocimiento.

El problema del territorio entraña no solo una cuestión de reconocimiento jurídico, sino principalmente de lucha por el reconocimiento cultural que implica recursos materiales. Es necesario aclarar que el territorio en conflicto está conformado por lotes fiscales -N° 55 y 14-, es decir que es actualmente propiedad del Estado de la Provincia de Salta.

*Lo que pide la gente es toda esta parte. Eso es lo que quieren, pero allá los criollos no quieren que sea así.*

**¿Por qué?**

*No, es que dicen que no nos merecemos. Que solo ellos se merecen esta tierra.*

**¿Por qué dicen eso?**

*La verdad que no sé. Dicen eso porque ellos tienen animales y sus animales andan sueltos comiendo por ahí. En cambio nosotros no tenemos nada. Así dicen ellos.*

**¿Y vos qué pensás? ¿las comunidades necesitan?**

*Sí, yo creo que sí porque por ahí uno va al campo, está un día, por ahí ve un criollo, por ahí se enoja y dice 'usted no es de acá' o sea, 'esta tierra no te pertenece, me pertenece' no la dejan que uno saque lo que uno busca. Se adueñan de la tierra, la gente que vive afuera de Santa Victoria. Por eso (a) la gente (wichí) no le gusta (Oscar, Cañaverl).*

El testimonio de Oscar muestra las marcas de un discurso que lo interpela, como wichí, para que se ubique en un lugar que le resulta violento y humillante, que niega un derecho que su pueblo no **merecería**. Como señala Axel Honneth (2006), la lucha por el reconocimiento es vivida y desatada a raíz de una humillación.

Este fragmento señala la ocupación del territorio ancestral por los criollos, con un criterio de posesión y aprovechamiento privado y exclusivo que los wichí no comparten. También la forma de aprovechamiento, donde la ganadería compite con los wichí por los recursos del monte (de recolección y de caza).

Una mención aparte es requerida por el término "merecemos", que implica una comprensión de la cuestión de derechos en términos de mérito, difundida entre pobladores criollos, agentes políticos provinciales y actores económicos. El mérito o el "logro" es el criterio que, según Honneth (2006), rige el otorgamiento de reconocimiento de los "ciudadanos productivos" en las sociedades capitalistas.

El planteo indígena disloca el uso del criterio del mérito, y por lo tanto pone también en discusión qué es lo productivo, cuáles son las actividades consideradas productivas y cuales no, y si es lo productivo en términos de rentabilidad económica lo que debe otorgar derechos y reconocimiento.

Honneth señala que en el siglo XX, con la aparición del Estado de Bienestar, se ha introducido el criterio de derechos (a la igualdad) como principio de reconocimiento, y modo complementario de acceder a recursos económicos socialmente disponibles, en lugar del mérito (logro capitalista).

Ahora bien, esta modificación no es suficiente, ya que no estamos ante un caso de vulneración del reconocimiento de la igualdad, sino del

derecho a la diferencia, según el cual, para Honneth, se debe otorgar reconocimiento por pertenecer a un grupo social diferenciado. Es decir, un criterio totalmente diferente del *mérito*. Lo que se juega no es la productividad económica sino la dignidad, integridad y autonomía como pueblo.

## DOS DISCURSOS SOBRE TERRITORIO

En relación con la organización y la lucha por la tierra, surge de las entrevistas una disputa entre dos concepciones principales y encontradas del territorio: la que proponen -o imponen- los criollos y el Estado provincial, y la indígena tradicional.

En el trabajo de campo aparecen, una serie de ideas en relación con estos dos modelos: El territorio continuo, sin divisiones de propiedad comunitaria, por un lado, y la tierra "partida", o titularizada por parcelas individuales, por otro.

El territorio continuo (propiedad colectiva) aparece como una referencia en la memoria histórica, en los relatos orales, que todavía se experimenta en el presente, aunque se encuentre amenazado. Este modelo de tenencia y aprovechamiento está vinculado en las entrevistas a las siguientes ideas:

Todos los entrevistados coincidieron en que el territorio continuo, sin obstáculos en la circulación es fundamental para la satisfacción de necesidades, expresadas como alimentación para las personas y los animales del monte. El espacio disponible se plantea como una necesidad y como un beneficio, aunque se cuente con él cada vez menos. Adicionalmente al aprovechamiento de recursos, aparece el territorio vinculado a necesidades de bienestar emocional. Se plantea que las prácticas de "campear" están también relacionadas con la distracción, el disfrute y el placer.

Mucho del sentido que adquiere el territorio continuo para los jóvenes se expresa más claramente cuando se contrasta con las amenazas y obstáculos que se presentan actualmente para su aprovechamiento y disfrute. Estas cuestiones serán planteadas luego de analizar el régimen de parcelas.

Por otra parte, aparece la concepción de la tierra "partida", bajo el régimen de parcelas individuales (propiedad privada), se percibe que está haciéndose tangible informalmente en el presente, y aparece vinculada a las siguientes ideas:

En primer lugar, varios entrevistados perciben el acorralamiento como una realidad. Los criollos continúan avanzando con sus alambrados por parcelas, cada vez más cerca de las comunidades. Esto es percibido por todos los entrevistados como la invasión creciente del espacio vital, que obstaculiza el desenvolvimiento económico y cultural, y como señala Lina, si los criollos ocupan toda la tierra "entonces no habrá más respeto y tendríamos que irnos". Para otro entrevistado, este avance de los alambrados constituye "una injusticia" que motiva a participar en el reclamo territorial.

De manera similar, la presencia de los criollos es percibida por Federico como un desplazamiento progresivo que genera miedo, y se

asocia, como visión extrema, con la posibilidad futura de ser expulsados a Bolivia y de la prohibición de ingresar a SVE.

El acorralamiento mencionado más arriba parece estar integrado en el modelo de propiedad de la tierra por parcelas. Es decir que, aunque los indígenas no sean expulsados, si se les otorgara tierras según este modelo, estarían acorralados.

*Querían... cada puesto (vivienda criolla) tiene que cerrar. Entonces ya me quitan los pasos que siempre ando, a buscar miel, a buscar madera que tengo que ... Entonces ya no hay pasada, porque los alambrados, ya esta cerrado todas partes (Armando, Cañaveral).*

*Porque cada uno tiene que estar en su parcela, no afuera. Son jodidos [sic] las parcelas. Pero en cambio si pedís un solo título, sos libre, ya. Todas partes son tuyas, aquella también (Armando, Cañaveral).*

Asociado con una forma de uso y propiedad por parcelas, aparecen dos cuestiones que los jóvenes perciben. Por un lado, el impedimento para circular que los indígenas sufren de parte de los criollos de la zona. Esto ya se observa en el primero de los fragmentos anteriores. Y por otro lado, se señala la forma de maltrato y amenazas con que se expresa este impedimento.

*Porque cuando ellos (wichí) salen a buscar algo que ellos necesitan, y cuando una vez, si el criollo los ve, los corre. No solo por correr, sino que lo amenaza. Y por eso, mejor para que lo entreguen a los wichí (Federico, Cañaveral).*

*Una vuelta he ido por ai [sic], iba a cortar madera para la casa. Y he visto criollo que venía seguir (siguiéndome). 'Esta es mi tierra' me dice. Después no he seguido más por ahí. Dice que es de él, la tierra. Así dicen ellos (Elías, Pozo la China).*

El régimen de parcelas está asociado con la forma de vida de los puesteros criollos, es decir, de uso exclusivo por el propietario, y parece estar integrado en la distinción interétnica. Un régimen así, extendido a los wichí, es percibido como el origen de la posible mezquindad futura entre los wichí.

**¿No puede ser varios títulos diferentes? ¿Por qué uno solo?**

*Para mí, si piden muchos títulos sería un gran problema. Quizás la gente (wichí) tiene su territa, va el otro, corta madera, y después el dueño de la tierra se enoja. Y para evitar todo ... eso, pedir un título único. Eso es lo mejor para todos (Lina, Cañaveral).*

*(...) los aborígenes pedimos un solo título. Porque si pedimos tal parcela o parcela allá, allá, es lo mismo que los chaqueños. Así que mejor pedir un solo título, para poder volver como antes (Armando, Cañaveral).*

Es decir, para los entrevistados, la forma de la propiedad es un rasgo de diferenciación cultural. Esto puede verse también en las experiencias de otros Pueblos Indígenas (Bartolomé, 1997; Giménez, 2009; Martínez de Bringas, 2009). Incluso la Corte Interamericana de Derechos Humana-

nos ha reconocido que la forma especial del vínculo con el territorio que sostienen los Pueblos Indígenas es intrínseco a su identidad cultural, y ésta está atada, a su vez, al derecho a la vida, en la medida que define su subsistencia como pueblo (Martínez de Bringas, 2009).

En términos de interpelación y reconocimiento, el régimen por parcelas representa para estos jóvenes wichí la amenaza y la ofensa materializada, que da origen a la lucha por el reconocimiento del territorio.

## EL RECLAMO DE TIERRAS PARA LOS Y LAS JÓVENES

La concepción del territorio continuo emerge con más riqueza a partir de la visión que los jóvenes tienen del reclamo por el título único, y lo que este título, eventualmente, traerá aparejado.

Veamos ahora algunas concepciones sobre la lucha por el territorio que han aparecido fragmentariamente, y que he intentado ordenar.

Para los jóvenes entrevistados, el reclamo territorial es una oposición entre criollos e indígenas. Las acciones concretas del reclamo se presentan, primero como una reacción ante “la actitud de los criollos”, ante la “injusticia” que constituye el avance de los alambrados en territorio indígena, y ante el concreto maltrato que los criollos ejercen con quienes buscan recursos en el monte. Estas situaciones justifican la lucha por el territorio, la naturalizan como la reacción de autodefensa ante una amenaza. El reclamo de tierras también se justifica porque las comunidades “no dejan de moverse”, y por lo tanto necesitan espacio. Aquí el entrevistado se refería al dinamismo de los grupos que suelen salir de las comunidades y reubicarse.

Uno de los testimonios dejó entrever una serie de conceptos sobre la situación subordinada de las comunidades y la capacidad que tienen para influir en el conflicto. Éste aparece allí como un pedido, también como una insistencia -“insisten que le den” (el título a las comunidades)-. Es decir que para algunos jóvenes, la solución tiene que ser otorgada por otros. Esos otros están fuera del contexto que a los jóvenes resulta familiar. Se dirime “con la Presidenta o con el Gobernador”, en ese contexto exterior.

Por otro lado, se plantea que el reclamo consiste en una cuestión “de papeles”, a la vez que se reconoce que hay una negativa o una resistencia a titular la tierra (“Es difícil que le den” el título a las comunidades). Sobre esta cuestión de los “papeles”, he señalado cómo se vinculan entre sí el castellano, la escritura y la gestión de trámites en algunas ocasiones. Al hablar de “papeles”, los wichí no parecen referirse solamente a lo que para nosotros significa un trámite, sino que, a mi entender remite a la relación con el Estado, como agente perteneciente a otro grupo cultural. Los papeles representan el lenguaje del Estado, en el que la palabra burocrática constituye una forma cultural reconocible para los wichí, y que atraviesa y re-estructura su vida en la actualidad. Por otra parte, la asociación que muchas veces hacen los wichí entre entender castellano y saber “hacer notas” o saber “de papeles”, habla de la identificación entre las estructuras del Estado y la

cultura criolla, de la misma forma que se ha señalado para otros contextos de América Latina (Walsh, 2008).

Finalmente, hay que resaltar dos preocupaciones mencionadas por los entrevistados en torno al reclamo. *En primer lugar*, que la merma en la participación en las reuniones es generalizada, a pesar de que los alambrados criollos están cada vez más cerca. *En segundo lugar*, la “desunión” entre caciques tradicionales y caciques “nuevos”, cuando el reclamo requiere la “unión de todos”, jóvenes y adultos de todos los grupos wichí.

## LA EXPERIENCIA DEL TERRITORIO: CERCAMIENTO

En este escenario de tensión mencionado más arriba los entrevistados insinúan dos modelos de propiedad y uso que se articulan con la temporalidad del territorio. Por un lado, el que se insinúa en la actualidad, y, por otro, lo que fue en el pasado y podría volver a ser en el futuro. Esto se ve en el siguiente fragmento:

*Los criollos se avanzaron primero, querían cerrar ... tantas partes que ya no puedo campear. Entonces tenemos que luchar nosotros también. ¿Cómo puede ser? si dejamos que ellos sigan haciendo esas obras, más adelante no vamos a poder pasar. Hasta los desmontes se acercan. Las fincas, los desmontes<sup>3</sup> ya están en El Reloj. Así que nosotros los aborígenes tenemos que luchar también.*

**¿Y entonces qué pide la Asociación, sobre la tierra?**

*La Asociación, según los que saben un poco, hay veces, me cuenta mi tío Francisco que los aborígenes pedimos un solo título. Porque si pedimos tal parcela o parcela allá, allá, es lo mismo que los chaqueños (pobladores criollos). Así que mejor pedir un solo título, para poder volver como antes. Ya pueda andar en todas partes, campear, ya no pueden... los criollos, decir nada, porque la tierra ya es nuestra (Armando, Cañaveral).*

Este fragmento señala, además de la apelación al pasado y al futuro deseado, el acorralamiento que sienten estos jóvenes, que entienden el régimen de parcelas como propio de la cultura y forma de vida criollas. Entonces el título único para las comunidades constituye una forma de reconocimiento a la forma de vida indígena y a sus características culturales.

A partir del reclamo territorial, el territorio continuo, que todavía se experimenta parcialmente, y que es parte y soporte de la memoria histórica, aparece como un ideal futuro que se haría efectivo con la entrega de un título único de propiedad para todas las comunidades.

## EL TERRITORIO PARA LOS MAYORES

El título único encarna la esperanza de “poder volver como (era) antes”. Federico puntualiza las características de ese tiempo pasado,

<sup>3</sup> El término desmonte remite a la eliminación de grandes áreas de bosques nativos, con la consiguiente eliminación de la gran biodiversidad que albergan, para instalar explotaciones agrícolas. Los masivos desmontes de estos ecosistemas, en las últimas décadas, están produciendo catástrofes ambientales y sociales en la zona. En el caso de las comunidades indígenas, se llega al extremo de alambrar y vender grandes predios que tienen alojadas comunidades en su interior, y luego fumigar sobre las personas.

cuando se gozaba de la libre apropiación del sustento y la independencia del dinero:

*Antes era mejor, porque, como ahora uno tiene que trabajar, los criollos, para conseguir plata, para comprar algo para cocinar, todo eso, pero antes no era así. Uno salía a campiar [sic] (cazar y recolectar), y uno no necesitaba plata (dinero) para conseguir lo que uno quiere. Él podía conseguir lo que él quería, sin pagar. Y buen, yo creo que ese es mejor, igual que antes (Federico, Cañaverl).*

Esta visión de los jóvenes es muy importante para observar el reconocimiento, en la medida en que coincide con la visión del territorio que tuvieron los mayores que participaban de la lucha. Carrasco (2009) señala que en el proceso del reclamo, en la primera etapa de construcción del concepto de territorio, los referentes comunitarios de la Asociación Lhaka Honhat lo asociaban, *en primer lugar*, con la subsistencia amenazada, *en segundo lugar*, con la posibilidad de recuperación de mejores condiciones y, *en tercer lugar*, con la recuperación de la libertad que significa el disfrute del territorio. En esta construcción de la idea de territorio, fue fundamental la dimensión temporal, por la que comparaban la situación de necesidad actual con las prácticas en el monte de “los antiguos”. La dimensión temporal se muestra como un rasgo distintivo también de cada territorio (Barrera y Stratta, 2009), y la temporalidad indígena constituye otro de los rasgos que deben ser considerados en la diferencia indígena.

El discurso del reclamo territorial interpela y genera un (auto) reconocimiento pleno de los jóvenes en dicho discurso, manifiesto en la comprensión de la problemática. Es decir que aquí, como señala Honneth, el reconocimiento toma forma de una “adopción de perspectiva” que tiene la forma de preocupación existencial, y que se basa en una interacción previa (Honneth, 2007: 61). En nuestro caso, esta interacción consiste en la experiencia comunitaria del territorio, en la participación de la territorialidad indígena de estas comunidades.

## TÍTULO ÚNICO COMO RECONOCIMIENTO CULTURAL

Como se ve, surge en varios entrevistados de distinta manera la vinculación entre la posesión del título único y el reconocimiento. Se trata del reconocimiento que estos jóvenes sienten vulnerado por parte de los pobladores criollos y de los gobiernos provincial y nacional.

En el primer testimonio citado aparece la referencia a “merecer” la tierra. Allí señalé que el mérito constituye una dimensión nodal de la lucha por el reconocimiento en occidente, en tanto criterio para definir a quién se otorga dicho reconocimiento. También es sintomático el uso de este criterio, por parte del Estado provincial y de los pobladores criollos. Este criterio valora el carácter “productivo” de los miembros de la sociedad capitalista (Honneth, 2006), sin embargo, se pretende aplicar a un reconocimiento cultural. El argumento para negar el derecho al territorio indígena es que los indígenas no crían animales, es decir, no realizan actividades “productivas”.<sup>4</sup> Los Estados local, provincial y na-

<sup>4</sup> En ese sentido, es que en 1987, la legislatura de Salta aprobó una norma de “Regularización Jurídica de los Asentamientos Poblacionales del Lote Fiscal N° 55”, y el criterio de identificación de beneficiarios fue la “unidad de explotación” que dejaba fuera a las comunidades indígenas.

cional asumen posturas de uno de los grupos étnicos en este contexto. Para los wichí, el Estado no es un tercero que podría intermediar sino que queda posicionado del otro lado de la distinción étnica.

La aplicación del mérito capitalista como criterio reviste la negación a reconocer la diferencia cultural, y constituye una política homogeneizadora, que cierra los caminos a cualquier proceso de interculturalidad. La utilización del criterio económico no indígena es la otra cara de una interpelación históricamente conocida, que exige a los indígenas dejar de ser tales para ser reconocidos (Carrasco, 2009; Karasik, 2010)<sup>5</sup>.

## OCUPACIÓN CRIOLLA COMO RECONOCIMIENTO NEGADO

El título único aparece como el reaseguro de las prácticas tradicionales sin los impedimentos que anteponen los criollos. Estos impedimentos constituyen una falta al reconocimiento del Pueblo Wichí por parte de los pobladores criollos.

*Y los criollos quieren entrar en esta parte de la tierra. Pero mi papá no los deja. Viene el criollo y dice 'te doy dos vacas', después viene y dice 'te doy una camioneta por la tierra, yo quiero vivir ahí'. Pero mi papá dijo que no, por qué, porque si viene uno, un criollo a vivir, después van a vivir muchos criollos en la tierra y se van a juntar en todos lados. Van hacer las casas en todas partes, y entonces no va a haber respeto, y después nosotros tendríamos que irnos.*

**¿Entonces el título único de tierra es también para el respeto?**  
Sí, es también para el respeto (Lina, Cañaverl).

*Creo que no vamos a tener tierras, después, ¿no? Porque los criollos parece que tienen más fuerza, más estudiado. El gobierno quiere entregar a los criollos nomás. A nosotros no nos hacen valer (Elías, Pozo la China).*

En estos dos fragmentos la relación entre titulación de la tierra y reconocimiento aparece, en el primero de forma positiva y en el segundo de forma negativa. La expresión "no nos hacen valer" del segundo testimonio es claramente una muestra de la humillación que implica la negación a regularizar un territorio indígena, y que está en el origen de la lucha por el reconocimiento, tal como señalan Honneth (2006) y Ricoeur (2005).

## LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO Y AUTONOMÍA

Los testimonios dan cuenta de que la ocupación criolla está en el origen del conflicto como una humillación, y que interpreto como origen de la lucha por el reconocimiento. Es la otra cara del orgullo que muestra Patricia en los fragmentos siguientes, y que justifica dicha lucha por el reconocimiento.

<sup>5</sup> Carrasco señala que, en 1993, la etapa de intervención de la Comisión Asesora Honoraria del Gobierno de Salta en el conflicto territorial, funcionarios estatales y pobladores criollos compartían la percepción sobre los indígenas como extranjeros debido a que hablan otra lengua, tienen otra religión (anglicana frente a católica) y no iban a la escuela. Además, en esa visión, el territorio está únicamente asociado a la soberanía del Estado. Claramente la interpelación consiste en dejar de ser indígenas para poder ser argentinos.

Para Patricia, el reclamo territorial es una cuestión de identidad, de orgullo, de no perder las referencias culturales, un deber ser y una opción de subsistencia:

*Tal vez los años que vienen cambian muchas cosas. Tal vez nos afectan a nosotros los cambios que vienen. Seguir la cultura que tenemos hoy en día, es importante. Es importante el monte.*

(...)

*Sí, hay muchos cambios, tal vez no le toca nada y no hay para todos. Pero hay jóvenes... piensan que se reciben y ya van a tener trabajo y los otros también (Patricia, Cañaverál).*

Ante la esperanza que circula en las comunidades de que quien complete los estudios escolares conseguirá empleo, Patricia resalta que lo más probable es que "tal vez no le toca y no hay para todos". Y que, por lo tanto, el monte es la única opción que puede abarcar a todos los indígenas de la zona. La verdad es que el mercado de trabajo reserva para los wichí los peores y más indignos puestos.

## PARA CERRAR ABRIENDO

Hasta aquí he dado elementos para determinar la precisa comprensión que tienen los jóvenes del conflicto territorial y para afirmar que la experiencia comunitaria del territorio es una interpelación que los posiciona como miembros del pueblo Wichí de esta zona<sup>6</sup>, aunque no tanto como jóvenes wichí. El auto-reconocimiento que esta interpelación genera está dado por la "adhesión", en términos de Huergo (2005), que estos jóvenes manifiestan al reclamo territorial.

Es importante señalar que el reclamo territorial constituye el único discurso interpelador presente en el territorio que genera el mismo auto-reconocimiento en todos los jóvenes entrevistados. Es decir, en lo referente a la comprensión del problema de tierras y su adhesión al reclamo.

Es necesario distinguir el (auto) reconocimiento de los jóvenes *como indígenas* en las prácticas de uso tradicional del territorio, y *frente* a los pobladores criollos y sus prácticas, por un lado, y la falta de reconocimiento *como jóvenes en la Asociación* a través de la participación, por otro. En el primer caso, se reconocen doblemente como indígenas -no necesariamente como jóvenes-: **en** una experiencia del territorio y **frente** a un otro criollo. En el segundo caso, solo algunos de los entrevistados han participado alguna o varias veces de actividades de la Asociación, y por lo tanto solo algunos se reconocen como jóvenes en esa interpelación. Los entrevistados entienden que el pueblo Wichí protagoniza el reclamo, y ellos se sienten parte de esa manera. Pero entienden que al interior de las comunidades wichí, los que lideran y los autorizados para hablar del tema son otros (La Asociación, los ancianos, etc.).

La territorialidad wichí está puesta en crisis, la experiencia tradicional es amenazada por las territorialidades criollas y puesta en tensión por el reclamo territorial para dar respuesta a las necesidades reivindicativas, proyectándose en una territorialidad posible futura, cuyo

<sup>6</sup> Es necesario resaltar que este preciso conocimiento del problema de tierras que tienen estos jóvenes wichí no viene dado de la tradición wichí prehispánica, sino que es resultado de los complejos procesos históricos y político-culturales, de colonización, discusión y organización, y que no se han dado de la misma manera en otras regiones.

símbolo es el territorio continuo, formalizado en un título único de propiedad comunitaria a nombre de todas las comunidades.

La amenaza que implican las parcelas es doble: es una amenaza a ser desalojados, pero también lo es que sean entregadas las tierras a los indígenas con el modelo de la propiedad privada parcelada. En este último caso, se trata de una interpelación a que los jóvenes, en tanto indígenas, resignen su derecho a ser diferentes en su forma de concebir el territorio y su aprovechamiento.

Esa resignación es contraria al derecho a la vida, en virtud de la *especial relación* que los indígenas tienen con sus territorios (Martínez de Bringas, 2009). Como casi siempre en situaciones de opresión, el discurso dominante se opone al derecho a la vida. Los entrevistados/as se reconocen clara y explícitamente enfrentados con la interpelación de ese discurso.

La tensión entre territorialidades conflictivas forma en las y los jóvenes una subjetividad amenazada y proyectada a un futuro ideal, construida en base al pasado ideal y orientada por una lucha por el reconocimiento. En términos de Duschatzky y Corea (2011), buscan un reconocimiento en forma de resistencia e invención de un lugar habitable para el sujeto, en este caso colectivo, donde existe el "poder ser", negándose a someterse a la interpelación deshumanizante y desubjetivante de abandonar su condición de indígenas.

## MÉRITO Y ETNOCENTRISMO

Adicionalmente, estas interpelaciones hegemónicas se construyen en base a ciertos criterios culturales y civilizatorios. Honneth señala que, desde la sociedad burguesa, el modelo de reconocimiento fue el ciudadano autónomo y productivo para la comunidad, es decir, el varón burgués en la comunidad de iguales capitalistas. Los agentes políticos provinciales y actores criollos locales continúan valorando el conflicto territorial en el Pilcomayo con el esquema señalado por Honneth, es decir, donde lo que se valora como criterios para el reconocimiento son el mérito y la *productividad capitalista* (2006).

La negación del reconocimiento y de la autonomía, que significa la obstrucción al uso del territorio y sus recursos de subsistencia, son parte de un proyecto civilizatorio que parece estar en continuidad con lo que señalaba el Ministro de Guerra Dr. Benjamín Victorica a cargo de la "Conquista del Chaco" en 1884:

*Difícil será ahora que las tribus se reorganicen bajo la impresión del escarmiento sufrido y cuando la presencia de los acantonamientos sobre el Bermejo y el mismo Salado, los desmoraliza y amedrenta. Privados del recurso de la pesca por la ocupación de los ríos, dificultada la caza de la forma en que la hacen que denuncia a la fuerza su presencia, sus miembros dispersos se apresuraron a acogerse a la benevolencia de las autoridades, acudiendo a las reducciones o los obrajes donde ya existen muchos de ellos disfrutando de los beneficios de la civilización (citado en Buliubasich y González, 2009: 28)*

Las interpelaciones hegemónicas ya señaladas se hacen desde este esquema profundamente etnocéntrico y colonial: para ser reconocidos los indígenas deben “civilizarse”, encuadrarse en la productividad capitalista regida por el mérito, en la que les toca el rol de mano de obra muy barata. Es decir, deben abandonar su forma de vida, atentando contra su subsistencia como Pueblo Wichí, contra su derecho a la vida. En disputa con esta interpelación, opera otra que proviene de la experiencia como Pueblo, de sus mayores, de los relatos orales y de la experiencia propia de uso del territorio. La distancia entre el reconocimiento humillante y desubjetivante que propone la interpelación hegemónica y el reconocimiento propuesto por el reclamo territorial, aparece sintetizada para estos jóvenes en el sentido del título único para todas las comunidades. La obtención de dicho título de propiedad implicaría que los pobladores criollos y el Estado provincial “respeten” a los indígenas y se reconozcan como válidas otras formas de producir la subsistencia.

Por lo tanto, el reclamo indígena pone también en discusión qué es lo productivo, cuáles son las actividades consideradas productivas y cuales no, y si es lo productivo en términos de rentabilidad económica lo que otorga derechos. Se hace necesario anteponer a esos derechos que emergen de la rentabilidad, derechos superiores como derechos colectivos a la diferencia cultural, a la vida y a la subsistencia como Pueblo.

## LOS CAMINOS DEL RECONOCIMIENTO

La lucha por el reconocimiento en la esfera legal está regida por el criterio de igualdad (Honneth, 2006; 2007; Ricoeur, 2005). Pero en el caso concreto del reclamo de un título único para un territorio indígena, según prevé el derecho internacional y la Constitución Nacional, se trata del reconocimiento de un derecho a la diferencia. Esto da lugar a una discusión entre derechos universales y derechos diferenciales que hace crujir el aparato conceptual de la modernidad (Taylor, 1993; Fraser, 2006; Ricoeur, 2005).

Desde mi perspectiva, así como se introdujo el criterio de igualdad para algunos aspectos en la distribución de recursos, donde antes sólo regía el mérito (Estado de bienestar), ahora debe operarse también la introducción del criterio de *derecho a la diferencia* para otorgar reconocimiento que tiene dimensiones materiales como el acceso al territorio y sus recursos para un uso otro. Es decir, parafraseando a De Sousa Santos (2010), se deben revisar los parámetros de productividad y de aprovechamiento de recursos valorados por la sociedad, y construir una *ecología de las productividades*. Del mismo modo son necesarias *ecologías de los saberes y las experiencias*. Estas ecologías nos desafían a construir una *ecología de los reconocimientos*, es decir el reconocimiento de los actores cuyas prácticas, experiencias, saberes, productividades y temporalidades son negadas por la racionalidad instrumental.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Assies, W., Van der Haar, G. y Hoekema, A. (2002). Los Pueblos Indígenas y la reforma del Estado en América Latina. *Papeles de Población*, 8(31), pp. 95-115.
- Barrera, M. y Stratta, F. (2009). El tizón encendido. Protesta social, conflicto y territorio en la Argentina de la posdictadura. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- Bartolomé, M. A. (1997). Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México. México DF: Siglo XXI Editores.
- Bello, Á. (2004). Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Buliubasich, E. C. y González, A. (2009). Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta - La posesión y el dominio de sus tierras. Salta: CEPIHA.
- Bustamante, F. (2012). Comunicación, Identidad y Conflicto Social. Fábricas bajo control obrero en Argentina a partir de la crisis de 2001. Gran Bretaña/EE.UU./Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Bustamante, F. (2013). Procesos de Comunicación/Educación en contextos de diversidad cultural. Interpelación y reconocimiento en la construcción de subjetividad de jóvenes indígenas wichí en el Chaco salteño, Argentina. Málaga: Universidad de Málaga-Servicio de Publicaciones.
- Carrasco, M. (2009). *Derecho a la identidad: organización comunitaria y territorio indígena. Estudio de caso: Lhaka Honhat c/ Estado argentino*. (Tesis de Doctorado). Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- De Sousa Santos, B. (2005). El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política. Madrid: Trotta; Bogotá: Ilsa.
- De Sousa Santos, B. (2010). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo: Trilce.
- De Vos, G. (1995). "Ethnic pluralism: conflict and accommodation". En L. Romanucci-Ross y G. De Vos (comps.), *Ethnic Identity, Creation, Conflict, and Accommodation* (3ª ed., pp. 15-47). Walnut Creek: Altamira Press.
- Duschatzky, S. y Corea, C. (2011). Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones. Buenos Aires: Paidós.
- Fraser, N. (2006). La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación. En N. Fraser y A. Honneth (eds.), ¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico (pp. 17-88). Madrid: Morata.
- Giménez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas, *Frontera Norte*, 21(41), pp. 7-32.
- Hall, S. (2003). ¿Quién necesita identidad? En S. Hall y P. du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.

- Hall, S. (1998). Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En D. Morley (ed.) *Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo* (pp. 193-220). Barcelona: Paidós.
- Honneth, A. (2007). Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2006). Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. En N. Fraser y A. Honneth (eds), *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico* (pp. 89-148). Madrid: Morata.
- Hurgo, J. (2005). Hacia una genealogía de Comunicación/Educación. Rastreo de algunos anclajes político-culturales. La Plata: Eds. De Periodismo y Comunicación - Universidad Nacional de La Plata.
- Karasik, G. (2010). Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy. En G. Gordillo y S. Hirsch (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 259-282). Buenos Aires: La Crujía.
- Martínez de Bringas, A. (2009) La deconstrucción del concepto de propiedad. Una aproximación intercultural a los derechos territoriales indígenas, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 14(45), pp. 11-29.
- Palmer, J. (2005). La buena voluntad wichí. Formosa-Salta: Ed. Grupo Ruterros.
- Porto-Gonçalves, C. (2009). De Saberes y de Territorios - diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana, *Revisita Polis*, 22, pp. 1-11.
- Raffestin, C. (1980). Pour une géographie du pouvoir. París: Librairies Techniques.
- Ricoeur, P. (2005). Caminos del reconocimiento. Madrid: Trotta.
- Segato, R. (2007). La nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Segovia, L. (1996). Lhatetsel. Nuestras raíces, nuestros antepasados. Salta: V.H. Hanne.
- Urteaga, M. (2008). Jóvenes e indios en el México contemporáneo, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 6(2), pp. 667-708.
- Varios Autores (1995). Hacia Una nueva carta étnica el Gran Chaco VI. Las Lomitas: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (CHACO).
- Taylor, C. (1993). El multiculturalismo y la política del reconocimiento. México: FCE.
- Walsh, C. (2008). Estado Plurinacional e intercultural: la descolonización y refundación del Estado ecuatoriano, *Política exterior y soberanía*, 3(3), pp. 19-29.