

De la sociedad civil a una sociedad informacional. Una ruptura con el esencialismo y la supuesta pureza indígena

From civil society to an informational society. A break with essentialism and alleged indigenous purity

Sasha Camila Cherñavsky

ICA/FFyL/CONICET

Correo: sashacamila1@gmail.com

Fecha de recepción: 29 de diciembre de 2022

Fecha de aceptación: 8 de agosto de 2023

Resumen:

Desde una antropología situada partimos de la imposibilidad de separar la cuestión indígena de la tecnología. Están atravesados por los datos y la información junto al poder estructurando la trama social. Buscamos refutar los esencialismos de los indígenas cuyas estigmatizaciones son reforzadas bajo una supuesta figura de "terroristas", "extranjeros" e "ignorantes". Sus habitus y prácticas se reconfiguran al mismo tiempo que impactan en las condiciones estructurales. Retomando a Castells, la búsqueda de identidad es un cambio tan poderoso como la presente transformación tecnoeconómica, las cuales se inscriben en procesos y coyunturas más amplias (Castells, 1996).

Retomamos dicha estigmatización y falacia sobre la "pureza étnica", presente en los relatos de diversos referentes indígenas que han sido cuestionados en sus días a días. A su vez, dicho debate entre supuestos "verdaderos" y "falsos" indígenas, ha sido retroalimentado y reproducido por algunos medios de comunicación como también por

diversos actores sociales.

Nuestro propósito es analizar el rol de los medios con relación a los prejuicios hacia los pueblos indígenas y la supuesta pureza indígena, instalados por una hegemonía colonial, patriarcal y capitalista. También buscamos contextualizar críticamente la presencia de dichas narrativas en nuestras subjetividades –mediante una efectiva colonialidad del saber– a través de un cuestionario online realizado durante la pandemia.

Palabras clave: Estigmatización, narrativas, informacional, indígena trucho, identidad.

Abstract

From a situated anthropology we start from the impossibility of separating the indigenous question from technology. They are traversed by data and information together with power structuring the social fabric. We seek to refute the essentialisms of indigenous people whose stigmatizations are reinforced under a supposed figure of "terrorists", "foreigners" and "ignorant". Their habitus and practices are reconfigured at the same time that they impact on structural conditions. Returning to Castells, the search for identity is a change as powerful as the present techno-economic transformation, both of which are inscribed in broader processes and conjunctures (Castells, 1996).

We take up this stigmatization and fallacy about "ethnic purity", present in the accounts of various indigenous referents who have been questioned in their daily lives. In turn, this debate between supposedly "true" and "false" indigenous people has been fed back and reproduced by some media as well as by various social actors.

Our purpose is to analyze the role of the media in relation to the prejudices towards indigenous peoples and the supposed indigenous purity, installed by a colonial, patriarchal and capitalist hegemony. We also seek to critically contextualize the presence of such narratives in

our subjectivities –through an effective coloniality of knowledge– through an online questionnaire conducted during the pandemic.

Keywords: Stigmatization, narratives, informational, fake indigenous, identity.

1. Introducción

En las sociedades informacionales, el conocimiento, la productividad económica, el poder político/militar y los medios de comunicación se transformaron por el informacionalismo y están articuladas con redes globales de salud, poder y símbolos regidos según esa lógica. Todas las sociedades están influenciadas por el capitalismo y el paradigma informacional, de esta forma Castells (1996) diferencia a la hora de hablar de “sociedad de la información” y “sociedad informacional”. Para comprender los fenómenos, prácticas y problemáticas indígenas resulta necesario entender la configuración societal en la cual nos encontramos inmersos, de ahí partimos de un pasaje de una sociedad civil a una informacional en base a lo teorizado por Castells.

Dicho autor, plantea la búsqueda identitaria como fuente primordial de significado social en un mundo caracterizado por flujos globales de riqueza, poder e imágenes:

Por otra parte, las redes globales de intercambios instrumentales conectan o desconectan de forma selectiva individuos, grupos, regiones o incluso países según su importancia para cumplir las metas procesadas en la red, en una corriente incesante de decisiones estratégicas (Castells, 1996, p. 2).

La teoría sobre la sociedad informacional contempla “la especificidad histórica/cultural como las similitudes estructurales relacionadas con un paradigma tecnoeconómico en buena medida compartido” (Castells, 1996, p. 14). En este contexto se va a diferenciar entre una sociedad de la información y una sociedad informacional, donde la información ligada a la comunicación del conocimiento fue fundamental en todas las sociedades, incluida la Europa medieval.

Sin embargo, el término informacional será la forma particular de una forma específica de organización social donde “la generación, el procesamiento y la

transmisión de la información se convierten en las fuentes fundamentales de la productividad y el poder, debido a las nuevas condiciones tecnológicas que surgen en este periodo histórico” (Castells, 1996, p. 14). En el marco de las sociedades informacionales, los procesos centrales de generación del conocimiento, la productividad económica, el poder político/militar y los medios de comunicación fueron transformados por el paradigma informacional y se encuentran articulados con redes globales de salud, poder y símbolos que funcionan según esa lógica. Por consiguiente, todas las sociedades van a estar influenciadas y afectadas por el capitalismo y el informacionalismo.

Lo dicho comprende la imposibilidad de pensar las problemáticas indígenas separadas de dicha variable tecnológica y de red. Desde una antropología social procesual y situada buscamos refutar las ideas esencialistas construidas sobre los indígenas, cuya pertinencia radica detenerse en las agencias de los pueblos indígenas con sus respectivos reclamos y demandas en el marco de las luchas etnopolíticas. Asimismo, consideramos esencial la dimensión histórica tanto teórica como en términos prácticos en el presente artículo. Puesto que dicha ahistoricidad obedece a un presentismo que tiende a ignorar el pasado, desconociendo e ignorando la presencia indígena en las ciudades y la diversificación profesional y laboral.

Romper con esa ahistoricidad nos permite relacionar distintas dimensiones de una problemática mediante el análisis de los procesos con sus interdependencias y relaciones históricas contextuales.

De esta manera, retomando a Achilli (2005), lejos de una supuesta pureza de la identidad étnica, partimos de un carácter dinámico que se imprime en las prácticas y relaciones sociales, “movimiento que conduce a la búsqueda y construcción de procesos del pasado y de presentes dinámicos. Presentes en los que se ‘mueven’ huellas de otros tiempos pretéritos así como proyectos germinales del provenir” (Achilli, 2005, p. 17).

Lo mencionado ha sido una cuestión reiterativa en nuestro trabajo de investigación, el cual se encuentra constantemente interpelado por la extensión universitaria. Es decir, en línea de evitar reforzar estereotipos y esencialismos que se construyen sobre los pueblos indígenas. En términos metodológicos, nuestra

práctica antropológica se encuentra articulada constantemente con una lógica extensionista con el fin de difundir de forma conjunta con las comunidades sus problemáticas y presencias lejos de cualquier academicismo.

A su vez, lo dicho es retomado por la antropóloga Varisco (2019), cuya extensión universitaria implica un cambio epistemológico en la práctica antropológica que obliga a revisar críticamente la práctica del trabajo intelectual y asumir posturas más horizontales. Dicha forma de práctica extensionista retoma la difusión de los saberes a nuevos espacios, evitando que se quede solo en las universidades. En otras palabras, la extensión se traduce en procesos de conocimiento compartido, definido como:

Una política universitaria novedosa dado que se plantea el trabajo en conjunto con organizaciones barriales y la posibilidad de reconfigurar el conocimiento académico tradicional en base a las propias demandas de los grupos, desde un abordaje interdisciplinario (Varisco, 2019, p. 28).

En esta línea, uno de los folletos realizado en el marco de la extensión universitaria, titulado “¿Qué va a ser indígena si es mi vecino!”. Indígenas en la ciudad: visibilizando una realidad desconocida y negada”, del año 2016, evidencia que los indígenas no solo viven y trabajan en las ciudades, sino que son nuestros vecinos (UBANEX, 2016). En dicho contexto analítico buscamos retomar en el presente artículo sobre la supuesta pureza indígena exigida desde ciertos sectores de la sociedad. Actualmente, por diversos motivos, integran parte de la sociedad civil con sus respectivos *habitus* y prácticas y se adaptan y reconfiguran las condiciones estructurales a la vez. Dichos vecinos tienen diversas trayectorias profesionales, como abogados, periodistas, *instagramers*, *youtubers*, comunicadores, actores, con un amplio repertorio de profesiones y campos en una sociedad informacional.

El presente artículo retoma un conflicto que se hace presente cotidianamente en los relatos de las y los referentes y dirigentes indígenas que es la estigmatización y los estereotipos hacia los pueblos indígenas, como sujetos presuntamente aislados, apolíticos, iletrados y sobre todo sin saberes tecnológicos. Nuestro objetivo consiste en refutar los prejuicios latentes de las narrativas construidas y reproducidas por los medios masivos de comunicación hacia los pueblos originarios., cuya dinámica resulta legitimada y mantenida en función de

una hegemonía y colonialidad del saber vigente.

Por último, el artículo busca comprender estructuralmente la violencia simbólica ejercida históricamente contra los pueblos indígenas, y los medios de comunicación como aquellos lugares donde se ejerce el poder y a su vez son condicionados. El presente trabajo se estructura en tres apartados. Primero, conceptualizamos la cuestión de la hegemonía para comprender e indagar, en el segundo bloque, las estigmatizaciones y prejuicios que viven constantemente los indígenas¹, junto con la instrumentalización de dichos medios para afrontar las imposiciones y vulneraciones sistémicas del poder y la dominación. En definitiva, se busca evidenciar el trasfondo de la reproducción de determinados discursos y narrativas estigmatizantes vinculadas con los intereses económicos y políticos de los grupos dominantes locales. En el tercer apartado haremos hincapié en las reflexiones finales, donde destacamos dos ejemplos de proyectos comunicacionales indígenas para comprender las transformaciones de sus habitus y construir en las nuevas condiciones estructurales —en el marco de una sociedad informacional— que repercuten en sus prácticas digitales para resistir mediática/simbólica y materialmente.

2. La violencia simbólica y material como práctica sistemática contra los pueblos indígenas

No es nueva la utilización de la metáfora del desierto ni son nuevas las denuncias de su utilización en favor de determinados intereses. La invisibilización (además de persecuciones y criminalizaciones) de las poblaciones fue una práctica sistemática por parte del Estado Nación y de gran parte de la sociedad en términos socioculturales, económicos, políticos y ambientales, y de quienes se vieron favorecidos con la expropiación de los territorios de los pueblos indígenas (Ratier, 1972; Trincherro, 2000; Valverde, 2013; Tamagno, 2014).

La negación de la presencia indígena, resultado de una exitosa realización simbólica por parte de una construcción narrativa hegemónica, implicó la presencia

¹ Cuestiones expresadas en diversas charlas y materiales de difusión realizados en el marco de actividades de extensión por parte del proyecto en vigencia 12va UBANEX -“Indígenas en la ciudad: visibilización y organización etno-política en el marco de las transformaciones recientes”.

de discursos que asocian a los pueblos originarios con el pasado, lo cual conlleva a escuchar aún hoy en día que “en la Argentina no hay indios”, o que “los argentinos venimos de los barcos”, frases que muestran hasta qué punto esta narrativa ha permeado en la sociedad (Balazote, 2015, Valverde, 2015).

Dicha construcción discursiva interpela la elaboración de imaginarios y representaciones imperiales y etnocéntricas respaldadas mediante la estigmatización y criminalización de las y los indígenas como “enemigos íntimos”, “extranjeros”, “encapuchados” (Balazote, 2015, Valverde, 2015).

Su accionar ha sido posible por el ejercicio de prácticas ótricas², que han implicado históricamente —en el marco de la formación del Estado nación—, el diseño de una nueva “argentinidad” con el propósito de moldear sujetos dóciles y gobernables. Lo cual implicó el desplazo de la argentinidad del campo³ por la predominancia de la ciudad con intereses meramente económicos y políticos de un sistema capitalista, patriarcal y colonial-moderno.

Se estableció una nueva narrativa del ser argentino con un modelo cultural sedimentado sobre la otredad negativa. Entre las consecuencias se han observado actualmente la marginación, criminalización y estigmatización en el plano simbólico, cuya problemática ha sido desarrollado por el antropólogo Balazote (2015):

La estigmatización de ciertos pueblos originarios como “extranjeros” e “infieles” responde no solo a un claro objetivo de conculcación de derechos ciudadanos (y económicos) sino en presentarlos como “elementos peligrosos” que propician el caos y desconocen no solo las normas y pautas culturales, sino a cualquier representación de la autoridad. En el nuevo esquema de poder la otredad resultaba desafiante y próxima al anarquismo

² Construcción negativa en el plano simbólico mediante prejuicios y estereotipos falsos. Dicho concepto refiere a una lógica binaria que garantiza la desigualdad, la negación y la criminalización de los pueblos indígenas, entre otros grupos sociales, a través de la estigmatización y la marginación del diferente como un otro potencial peligroso.

³ A fines del siglo XIX (1890-1908) se presenciaba un escenario de disputa entre dos argentinidades. Ser argentino o argentina no siempre fue lo mismo: por un lado, se presenciaba una versión relacionada con la zona rural y el paradigma tradicional, opuesta a todo cambio político, económico, social y cultural de una modernización capitalista. Por otro lado, se presentaba una argentinidad ligada a la ciudad, que se impuso como predominante en 1880, compuesta por un modelo de orden social hegemonizado por la burguesía terrateniente pampeana y el capitalismo comercial urbano. Ver Fanlo, L. (2010). *Genealogía de la Argentina*. Gran aldea editores.

social (Balazote, 2015, p. 40).

A su vez, para comprender cómo se construyen dichos imaginarios y el rol de los medios de comunicación como instrumentos para difundir y reforzar dichas narrativas, es necesario abordar brevemente el paradigma estructural/sistémico que nos permite dar cuenta del funcionamiento de la sociedad en términos de una matriz de poder —cuyas estructuras se encuentran articuladas de manera interdependientes— y las cuales inculcan e interiorizan performativamente normas, valores y pautas a los sujetos mediante diversas instituciones y actores funcionales al capitalismo, el patriarcado y el colonialismo.

En este contexto, no podemos desvincular el poder de la hegemonía existente, la misma permite mantener el orden y la norma para persistir una gobernabilidad basada en un contrato entre el Estado y la Sociedad Civil, siendo esta última la trinchera del primero.

Principalmente, el poder requiere ser pensado como una forma de relación entre actores y fuerzas de manera asimétrica, cuya dinámica combina la coacción, autoridad y manipulación. Tres tipos de poder que, a pesar de estar articulados, en la actualidad ya “no se constituye de manera tan autoritaria” (C. Wright Mills, 1966, p. 59, citado en Fernández, 2012, p. 5).

En este contexto se comprende la importancia de abordar conceptualmente la idea de Hegemonía como concepto clave para entender el rol de los medios y su funcionalidad a la hora de construir imaginarios sociales, como también sus respectivas implicancias, en este caso, sobre los pueblos indígenas y su materialización en las disputas territoriales y vulneraciones por parte de las fuerzas de seguridad.

Uno de los primeros teóricos que definió conceptualmente la hegemonía fue el marxista italiano Gramsci⁴, cuyo eje se enfocó en la idea del consenso y la orientación política de la sociedad, donde dicho grupo dominante debe lograr

⁴ Dicho autor se aleja del “determinismo económico” del marxismo tradicional y construye la categoría de hegemonía para analizar y proponer la acción política. Enfatizando la subjetividad, adopta un lugar pertinente la ideología y la dirección política y cultural, retomando la relación dialéctica entre estructura y superestructuras. De esta manera, la hegemonía cultural adopta un lugar central en la dominación del capitalismo. Ver Álvarez Gómez, N. (2016). El concepto de Hegemonía en Gramsci: Una propuesta para el análisis y la acción política. *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos*, (15), pp. 150-160.

convencer⁵ y ser legitimado por la sociedad civil, con un gran impacto intelectual y moral en las conciencias y los métodos de apropiación de la realidad (Gramsci, 1997, citado en Fernández, 2012). En otras palabras, la clase dominante ejerce su poder mediante la universalización y dicha visión del mundo será impuesta mediante diversas instituciones como la escuela, *los medios de comunicación*, entre otras. Propicia así el reconocimiento de su dominación por las clases dominadas (Gómez, 2016).

Retomar este paradigma en nuestro análisis es pertinente por su dialéctica entre lo cultural y lo económico, cuya consolidación económica por parte de los grupos dominantes requiere una dirección cultural construida mediante las diversas instituciones educativas, religiosas, los partidos políticos, los medios de comunicación, etc. Ergo, la idea de hegemonía se extiende más allá de lo político y económico, sobre todo en lo moral y lo cultural con una fuerte impronta ideológica. La misma será definida por Gramsci como:

La capacidad de unificar y mantener unido a través de la ideología un bloque social que no es homogéneo; e impedir posibles crisis ideológicas, políticas y en definitiva en la matriz de poder (Gramsci, 1974, citado en Gómez, 2016).

Los medios de comunicación son esenciales sobre todo en la modernidad, y adoptaron un rol protagónico para lograr consentimiento y generalizar sus intereses particulares. A su vez, son espacios latentes para enfrentar las imposiciones sistémicas por parte de los grupos subalternos en pos de la defensa de la vida y re-existir. Hablar de hegemonía implica pensarlo en términos de un interjuego entre fuerza y consenso. Desde la mirada gramsciana, la opinión pública se encuentra articulada estrictamente con la hegemonía política, es el contenido político de la voluntad política pública, lo cual explica la lucha por el monopolio de los órganos de la opinión pública (Gramsci, 1997, p. 151, citado en Fernández, 2012). Por consiguiente, en el plano simbólico lo que va a estar en juego es el poder de la *representación* y la construcción del discurso oficial.

⁵ Los consensos y convencimientos no pueden ser del todo falaces y para asegurar su hegemonía es indispensable considerar y apropiarse de algunos de los intereses/demandas de los grupos dominados.

Tanto la dimensión simbólica como sus consecuencias, por ejemplo, la materialización en determinados imaginarios sociales y sobre todo imperiales, como explaya el semiólogo Mignolo (2000), forman parte del proceso de construcción del poder. Una de las características más importantes del poder simbólico radica en ejercer su accionar en los puntos ciegos del poder coercitivo, mediante una violencia implícita, cuyo fin será ocultar el trasfondo de violencia y disputa de las relaciones de fuerza societales.

Ante lo dicho, Fernández (2012) nos permite entender la interdependencia entre el poder simbólico y la hegemonía, puesto que la principal característica de dicho poder consiste en universalizar las ideas particulares de un grupo, requisito básico para el funcionamiento de una hegemonía. Y en este marco se permite estructurar determinadas formas de la realidad para legitimar y negar otras formas de ver, ser y hacer, lo cual implica un carácter moral y ordenador por parte de los medios de comunicación. Se presencia así una instrumentalización del poder simbólico por parte de la hegemonía para la legitimación de la dominación mediante una identificación con la ideología dominante, y a la vez construir supuestas concesiones con la subalternidad (Fernández, 2012).

El accionar de este poder es funcional a la construcción de una única realidad en términos morales y éticos. En otras palabras, se traduce en la imposición de un "Único Mundo" (ontología dual) por sobre otros "mundos" (múltiples y coexistentes ontologías relacionales) (Escobar, 2014), cuyas implicancias son materiales, pero también epistémicas en relación con los intereses económicos y políticos de un grupo particular:

Primero los medios impresos y más tarde los electrónicos se constituyen como instituciones paradigmáticas que tributan al mantenimiento del orden y ergo reproductores de la ideología legitimadora de las sociedades burguesas. Los medios se conforman como productores simbólicos especializados (Fernández, 2012, p. 21).

Persiste un protagonismo de los medios como instituciones que han sustentado y sustentan actualmente, entre otras, las relaciones asimétricas de poder, cuya génesis se vincula con el fenómeno de la modernidad. En este sentido, partimos de una articulación con la vertiente colonial en línea con el programa teórico del

programa modernidad-decolonialidad⁶, el cual ha reafirmado la imposibilidad de separar ambas premisas, pensando el colonialismo y la modernidad en términos de interdependencia en y desde la conquista de América, cuyas condiciones históricas de su origen efectivo se da "en 1492 con su empírica mundialización, la organización de un mundo colonial y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico" (Dussel, 2003, p. 50). En palabras del sociólogo Quijano (2000) y su teoría sobre la colonialidad del poder: la colonialidad fue el factor constitutivo de la modernidad y en el cual se sigue viviendo actualmente debido a la vigencia de ciertas estructuras funcionales a la colonialidad como *la división internacional del trabajo entre centros y periferias y la jerarquización étnico-racial de las poblaciones*, procesos que para este autor surgieron en simultáneo.

Es inevitable así separar el rol de los medios de comunicación en la construcción del discurso oficial con el funcionamiento de una colonialidad del saber dentro de una geopolítica del conocimiento vigente. En otras palabras, "el poder de representación configura imaginarios, conduce colectivos, compromete voluntades y produce imperativos en cuyo nombre se actúa" (Fernández, 2012, p. 24). Impacta así la intervención mediática en la esfera pública, siendo parte de los discursos y la acción política al estar dotado de poder simbólico.

Brevemente, la geopolítica del conocimiento implica estar organizado al igual que la economía en centro y periferia, cuya dominación epistemológica se ejerce mediante la colonialidad del saber imponiendo la lógica Eurocéntrica. La historia del conocimiento se encuentra marcada geo-históricamente con un valor y un lugar de "origen", opuesto a cualquier idea del conocimiento como abstracto y deslocalizado. A partir de este marco se comprende la construcción de las narrativas e imaginarios sociales atravesados por la geopolítica. Mignolo (2000) va a expresar que el imaginario del mundo moderno/colonial surge de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas *desde un solo lado* que suprimieron otras memorias, y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial. En otras palabras:

⁶ Conformado por diversos autores como Dussel, Quijano, Mignolo, Lander, Walsh, Castro Gómez.

La imagen hegemónica [equivale] a la manera en que un grupo, el que impone la imagen, concibe la estructuración social. Por "imaginario del mundo moderno/colonial" debería entenderse a las variadas y conflictivas perspectivas económicas, políticas, sociales, religiosas, etc., en las que se actualiza y transforma la estructuración social (Mignolo, 2000, p. 74).

Lejos de recaer en un lugar esencialista y evitar posibles relativismos culturales, como científicos sociales retomamos una postura procesual, donde la variable cultural al igual que la política forman parte de los procesos étnico-identitarios, y las cuestiones indígenas son repensadas en el seno de los procesos históricos cuya totalidad es imposible separar. Persiste una dialéctica entre lo general y lo particular con el fin de superar las premisas dicotómicas de una matriz cultural dominante (Balazote, Trincherro y Valverde, 2007).

3. La instrumentalización de los medios por parte de los pueblos indígenas en una sociedad informacional

El poder simbólico, como todo poder, no tiene un efecto totalizante, cuyo objetivo busca una purificación de las órdenes (Escobar, 2003, 2014). En las grietas se producen procesos, choques discursivos y narrativos entre las dinámicas centrales, resultado de la comunicación masiva, y dinámicas de confrontación conformadas a partir de la apropiación creativa de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) como procesos emergentes en la periferia de la esfera pública (Fernández, 2012).

Actualmente, siguen presentes las estigmatizaciones y representaciones sociales creadas en el seno de un discurso hegemónico constituido en pos de incrementar y proteger los intereses económicos y políticos de ciertos sectores, los cuales se mantienen y son reproducidos en los medios de comunicación y en algunos discursos académicos, como el relativismo extremo. El agravante de dicha narrativa es la posibilidad de desligarse de toda responsabilidad sobre la cuestión indígena como un suceso "inevitable", funcional para el manejo de conflictos por los recursos apropiados, o en su administración, entre diversos grupos económicos y los pueblos indígenas (Balazote, 2015).

A su vez, la importancia de analizar los procesos de representación y

participación entre los Medios Masivos de Comunicación (MMC) y los medios alternativos parte del hecho que el lenguaje sobredetermina la realidad en su conjunto (Escobar, 2000; Mignolo, 1995, citado en Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Cuyas construcciones discursivas, va a decir Balazote (2015), contienen un trasfondo oculto que parte del lugar del enunciado, a quien se dirige y le resulta funcional en el marco de un campo de disputa. Es así como poseen una gran eficacia política y simbólica en tanto operan como instrumentos del poder con el fin de implementar los mecanismos hegemónicos.

Los imaginarios y discursos reproducidos y legitimados desde los medios de comunicación propician una organización de los actores y grupos sociales en el marco de una división internacional del trabajo, siendo imposible pensar el capitalismo y sus implicancias sin la vinculación de los discursos raciales y sexuales, pensando una necesaria verticalidad interseccional en nuestros análisis. Para repensar diversas reparaciones materiales resulta indispensable las justicias epistémicas como punto de partida, en otras palabras:

En definitiva, la apropiación, el control y la gestión efectiva de los recursos incluye una dimensión que excede lo meramente fáctico. La legalidad, y aún más la legitimidad, de la posesión y la propiedad territorial se torna sustancial. Las disputas contienen en su materialidad lo simbólico y en procura de la supremacía en la dimensión simbólica las partes en conflicto transitan diversos caminos y elaboran eficaces construcciones discursivas que fijan constricciones sobre el accionar estatal (Balazote, 2015, p. 49).

Es así, que últimamente en los medios viene tomando protagonismo los conflictos territoriales en norpatagonia, situaciones interpeladas por los pueblos tanto estructural como históricamente. Cuya disputa territorial es de larga data desde la década de 1880 con el turismo como práctica extractivista por excelencia. Su agravante consiste en atentar tanto material como identitariamente contra los derechos del pueblo mapuche que contemplan su autopercepción como tales, dignidad y sustento material en el marco de una defensa de la vida en relación con el territorio.

El presente reclamo se pudo evidenciar en el marco del primer encuentro intercultural llevado a cabo entre disputados nacionales y representantes de los

pueblos indígenas en el Congreso, el día 10 de noviembre del presente año, con el fin de tratarse la Ley 26.160 de emergencia territorial –la cual fue prorrogada con Decreto de Necesidad y Urgencia. En dicho evento, entre las demandas ha sido expresa la pertinencia de la territorialidad cultural como reclamo de los pueblos hacia el estado. Entre los oradores, el coordinador del Parlamento Mapuche Tehuelche de la provincia de Río Negro, remarcó la violencia institucional que se viene efectuando contra las comunidades en el sur del país en relación a los desalojos y despojos de sus territorios, los cuales atentan contra sus derechos humanos en términos materiales y simbólicos. Dicho reclamo resultó ser unánime entre los distintos pueblos sobre la problemática territorial y la importancia de dicha narrativa consistió en el énfasis que realizaron en la interpelación de los territorios con aspectos simbólicos en relación a su identidad, subjetividad y prácticas, permitiendo la auto-percepción como pueblos como también su fuente de reproducción social y económica.

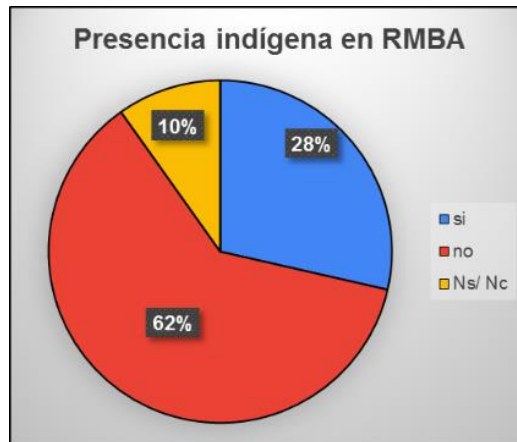
Volviendo a la estigmatización en una configuración societal atravesada por la tecnología y la sociedad de la información, desde ya los esencialismos y estigmatizaciones reproducidos por los medios de comunicación son internalizados en las subjetividades de los sujetos. Asimismo, podemos observarlo en un cuestionario online realizado durante la pandemia por Covid-19, que por cuestiones metodológicas es retomado en términos contextuales y no representativos⁷. Entre los resultados se pudo observar el imaginario social del indígena altamente asociado a la naturaleza y a los ámbitos rurales, negando sus presencias en las ciudades, asociados y caracterizados con la dimensión cultural, política y ciudadana, lo cual permite entender que el 97% tenga conocimiento de la presencia indígena en Argentina, pero sin embargo solo el 28% en la Región Metropolitana de Buenos Aires, como se observa en los gráficos 1 y 2.

Desde ya refutamos dichos esencialismos falaces y funcionales al sistema ya que, ocho de cada diez indígenas, residen en las áreas urbanas (INDEC, 2010).

⁷ El diseño y el tamaño muestral desarrollado no permite generalizar, entendiéndose la imposibilidad metodológica de hablar en términos representativos. En su mayoría predomina el sector universitario (63%), cuyo radio geográfico de las respuestas reside, casi en su totalidad, a la provincia de Buenos Aires (91%), y específicamente a su interior, el 54% proviene de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) debido al entorno en el cual participo. A su vez, el tamaño muestral no alcanza para ser representativo de una población infinita con un total de 112 respuestas.

Asimismo, ha sido expresado por referentes y dirigentes indígenas en el marco de actividades de extensión, dando cuenta que las ciudades crecieron sobre sus territorios, como también, en el marco de migraciones por transformaciones en los ámbitos rurales, las nuevas generaciones con sus respectivas demandas crecieron en las ciudades (Valverde, 2010, 2013; Tamagno y Maidana, 2011, 2017; Engelman, 2016; Engelman et al., 2016; Ramos, 2019).

Gráfico 1: Presencia indígena en la Región Metropolitana de Buenos Aires.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del cuestionario propio construido sobre saberes y subjetividades, 2021.

Gráfico 2: Presencia indígena en Argentina.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del cuestionario propio construido sobre saberes y subjetividades, 2021.

Asimismo, dichas narrativas hegemónicas y racistas son reproducidas en la cotidianeidad y muchas veces en las relaciones intra e inter-étnicas. Como bien expone Menéndez, la problematización del racismo como instrumento del Mundo sistémico implica, por un lado, su reproducción en la cotidianeidad, normalizados entre y al interior de los grupos sociales "hechos con los cuales convivimos y que llegan a formar parte de nuestras vidas" (2017, p. 26). Por otro lado, dichos discursos y narrativas racistas se reproducen en los sectores hegemónicos, pero también se pueden presenciar en los sectores subalternos, bajo la forma de una pluralidad de racismos. Ergo, es necesario buscar el racismo "en los grupos y relaciones sociales donde no esperamos que operen asumiendo su presencia en los usos y costumbres de grupos étnicos y en las relaciones inter-étnicas como así en otras corrientes alternativas y contestatarias" (Menéndez, 2017, p. 28).

A su vez, como bien ha mencionado el antropólogo Engelman, los indígenas requieren reafirmar su identidad étnica constantemente y "al revertir esa posición en la ciudad son cuestionados" (2016, p. 37). Dicha autenticidad desde las narrativas hegemónicas impone una dicotomía de una supuesta pureza de la identidad étnica donde, al correrse de las representaciones e imaginarios sociales impuesto por la matriz cultural hegemónica, son cuestionados y se los ponen en duda.

Esto mismo se hizo presente en una actividad en el marco del UBANEX⁸ con referentes de los pueblos originarios y funcionarios. Una referenta indígena de San Pedro, en una labor mediante su rol como dirigente, como enfermera y participe en la construcción de un consultorio de salud intercultural llevado a cabo en conjunto con médicos de la zona, ha relatado su convivencia con la estigmatización con otros actores y sectores de la sociedad. Estos últimos, desde el prejuicio, suponían la ausencia del uso de correo electrónico y teléfono celular por parte de la referenta, lo cual es una falacia puesto que constantemente interactúa con la tecnología y la información como parte de su cotidianeidad. Tanto en su presencia

⁸ Ya mencionado anteriormente la fuerte presencia de la extensión universitaria en nuestras prácticas de investigación antropológica, los proyectos UBANEX representan proyectos de la Universidad de Buenos Aires que implican realizar tareas de extensión en conjunto con las comunidades en los territorios con el fin de generar materiales de difusión y propiciar espacios para construir saberes de forma conjunta con las comunidades como actores activos y partícipes de dichas cuestiones y vivencias.

en el ámbito universitario trabajando en forma conjunta como en sus labores profesionales y políticas para estar en comunicación. Asimismo, dichos prejuicios fueron reiterados por el resto de los dirigentes que participaban de la actividad.

El agravante de esas narrativas en las cuales, muchas veces, les exigen una supuesta "autenticidad" para considerar legítimos sus reclamos, desconocen las dinámicas identitarias que se ponen en juego en los procesos de autorreconocimiento y autoadscripción. A su vez, en la actividad anterior, dicha dinamicidad de las identidades étnicas y la estigmatización que se produce también es mencionada por un funcionario del Estado provincial en el marco de su propia trayectoria identitaria, autopercibiéndose como descendiente indígena y descendiente alemán:

Si uno no es morocho, no se viste con su vestimenta tradicional, no habla la lengua, no es indígena, es un indio trucho. No, no somos indios truchos, sino que también estamos atravesados por procesos de colonización y aculturación nosotros mismos y las comunidades (Funcionario Estatal, mesa redonda UBANEX, 3 de octubre 2022).

En definitiva, dicha estigmatización reflejada en los cuestionamientos de la identidad étnica en el marco de dicotomías entre indígenas "verdaderos" y "truchos", crítica unánime entre los dirigentes y referentes que participaron de la actividad, por un lado no permite visibilizar las dinámicas e intersecciones a la hora de las construcciones identitarias, y por otro lado, busca esencializar dichas representaciones negando y obliterando a los pueblos, comunidades y en definitiva a los indígenas con motivaciones meramente políticas y económicas funcionales a una matriz hegemónica. Toman distancia de las nociones de autorreconocimiento y autoadscripción étnicas que hoy en día sabemos que deben tenerse en cuenta a la hora de referirnos a los pueblos indígenas, y las cuestionan utilizando dicha autodeterminación en un sentido negativo, como si se tratara de un acto mentiroso y/o criminal.

Reflexiones finales

Lo dicho hasta acá evidencia la necesidad de una interpelación de los mismos indígenas en las TIC para contrarrestar dichas narrativas, estigmatizaciones y

manifestar sus propias voces y autopercepciones más allá del rol de los medios alternativos como intermediarios y portavoces de los relatos de los indígenas implicados.

Lo dicho nos obliga a repensar como se generan las metamorfosis de las agencias de los indígenas como sujetos activos que buscan reafirmarse como tales mediante la incorporación de la tecnología y las redes, observando cada vez mayor presencia tanto en el campo informático mediante medios, páginas y construcciones digitales, siendo esencial pensar en las brechas digitales en función de recursos y capacidades. Cuyos habitus se reconfiguran en función de nuevas estrategias para adaptarse a los cambios estructurales como también reapropiarse y transformarlos mediante usos estratégicos de los mismos.

Dentro de un recorrido histórico es unánime entre las ciencias sociales y humanas la presencia de un clivaje sociohistórico y político sobre la cuestión indígena a finales del siglo XIX y principios del XX con un énfasis en la década de los 90, en la que se evidencia una visibilización y presencia de movimientos y organizaciones indígenas a nivel regional y específicamente en Argentina. Dicha emergencia indígena irrumpe en el escenario público y en la agenda política reafirmando la activa agencia y conformación como sujetos políticos por parte de los pueblos indígenas, por lo cual se vieron transformados los vínculos entre los organismos públicos/estatales y los pueblos indígenas con el surgimiento de una dimensión participativa en la toma de decisiones más allá de toda intención integracionista y asimilacionista por parte del aparato estatal (Bengoa, 2009, Kropff, 2011, 2022; Trinchero y Valverde, 2014).

En este escenario, los derechos indígenas adoptaron centralidad como tema en la agenda pública a nivel latinoamericano, lo cual, ha permitido el inicio de una mirada crítica para cuestionar las narrativas y discursos hegemónicos negacionistas y asimilacionistas sobre la presencia indígena en el país, como también el surgimiento de nuevas identidades y expresiones étnicas, demandas y reclamos de las poblaciones indígenas con mayor protagonismo (Bengoa, 2009).

Al interior de dicha emergencia indígena como proceso sociohistórico, en relación a la temática del presente artículo se remarca el derecho a la comunicación, considerado un hito central que debe serles garantizado puesto que

los medios masivos de comunicación son considerados fundamentales para la lucha por sus reivindicaciones. Es así que en esa coyuntura se han presenciado diversas políticas comunicativas para los pueblos indígenas como las mencionadas a continuación:

Tal es el caso de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (particularmente los artículos 16 y 17) o, por citar ahora sólo el ejemplo de Argentina, del Convenio de acuerdo de cooperación y colaboración de servicios de radiodifusión entre el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y el COMFER (Resolución N° 403/2004), y luego la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual 26.522, que reconoce a los pueblos indígenas como sujetos de derecho público no estatal (Doyle, 2013, p. 108).

Según dicha autora, se reconoce una trayectoria histórica de la participación de los pueblos indígenas en distintos espacios de comunicación en diversos países de América Latina. Se destacan el bilingüismo de las programaciones, la mención de las historias de silenciamiento de los indígenas de alguna región y los modos en que las radios se han ido convirtiendo en espacios desde los cuales posicionar públicamente los saberes y tradiciones negados durante siglos, etc.

Casualmente en el marco de la pandemia por Covid-19 en el 2020, la radio se convirtió en una herramienta comunicativa de gran pertinencia que amortiguó la brecha digital en aquellos sectores con dificultades en el acceso a la tecnología, lo cual permitió por un lado el acceso a la información sobre cuidados sanitarios como también política educativa, económica y sobre todo comunitaria.

A su vez, entre las políticas públicas comunicacionales, en el año 2021 el Ente Nacional de Comunicaciones (ENACOM) presentó el "Programa de Conectividad para Redes Comunitarias en Comunidades Rurales y de Pueblos Originarios Roberto Arias" para el despliegue de la infraestructura para el acceso a servicios de Tecnologías de la Información y las Comunicaciones comunitarias que se encuentran conformadas por organizaciones sin fines de lucro. Como también este año –2022–, de manera articulada entre el ENACOM, el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), la Defensoría del Público de Servicios de

Comunicación Audiovisual, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y el Foro Argentino de Radios Comunitarias (FARCO) se desarrolló una guía para la presentación de pedidos de autorización para solicitar frecuencias para pueblos indígenas.

Lo dicho permitió una revalorización étnica en términos públicos, en el marco de un proceso de incorporación de nuevas generaciones de jóvenes que nacen y se crían en los ámbitos urbanos, quienes a su vez retoman y revalorizan su pertenencia étnico-identitaria transmitida de generación en generación (Valverde, 2013). Cuyas identidades y prácticas se ven mutadas en relación a los procesos históricos, sociales, culturales, económicos y políticos que impactan en dichas configuraciones étnicas, al ser integrantes de la misma sociedad, donde, como bien hemos dejado expuesto con el fin de romper mitos y falacias, “es el vecino de cualquiera” (Ubanex, 2016).

En la actualidad se observa el papel protagónico que vienen tomando las nuevas tecnologías y los datos en la configuración societal, lo cual requiere por parte de los grupos y actores adaptarse a los nuevos tiempos. Por consiguiente, se presencian la resignificación y reapropiación de estos espacios por parte de los pueblos indígenas que se ven obligados a adaptarse para contrarrestar las estigmatizaciones y prejuicios posibles en el marco de sus intereses y propósitos con el fin de una instrumentalización de los medios para reafirmarse y difundir sus prácticas y cultura. Es así que vemos páginas de *Instagram* como el caso de Telesisa, un proyecto comunicacional que nació en marzo del 2020 creado por una medioactivista independiente formada universitariamente en Comunicación de la UBA, cuyo proyecto fue presentado en el 2019 a mujeres Quechuas Aymaras para fundar el espacio comunicacional con el nombre en honor a Bartolina Sisa⁹

De esta manera se observan nuevas prácticas indígenas cuyos habitus incorporan y reproducen en sus prácticas el aspecto comunicacional y la perspectiva digital. Igualmente, se observa también el caso de David Angel Gudino, un *instagramer* que se autoproclama indígena y de identidad marrón en sus videos, buscando cuestionar ciertos discursos hegemónicos estigmatizantes, quien logró

⁹ Ver <https://www.instagram.com/telesisaoficial/>

viralizar un video de *Tik Tok* bajo el *hashtag* "identidad marrón" como símbolo de resistencia al genocidio indígena. Con este video logró tratar en las redes la problemática del argentino asociado al blanco europeizante, ya que lo confundían con una persona de nacionalidad peruana por no ser, como dice él, "ni blanco ni negro". "No soy el argentino europeo porteño... no soy el afroamericano de Estados Unidos"¹⁰.

Imagen 1: Publicación de David Ángel Gudino en Instagram donde se observa el recorte de un monólogo Marrón realizado por él en *Canal Encuentro*.



Fuente: <https://www.instagram.com/p/ChDtcUyFGfW/>

¹⁰ Ver su monólogo en <https://www.instagram.com/p/ChDtcUyFGfW/>

Imagen 2: Publicación de David Ángel Gudino en *Instagram* reafirmando la identidad Marrón.



Fuente: <https://www.instagram.com/p/ChDtcUyFGfW/>

Dicha presencia digital se da en un escenario disputado, donde comienzan a surgir nuevas experiencias de medios masivos de comunicación. Según Doyle (2013), a mediados de los años 80, gestionados por personas u organizaciones indígenas, “estos espacios surgen como herramientas al servicio de luchas en las que la indigenidad de los sujetos es el elemento articulador y reivindicatorio central” (p. 114).

Siguiendo dicho rastreo histórico, desde fines de los años 90 se comenzó a plantear la necesidad de contemplar “el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas en las declaraciones internacionales y las normativas estatales, así como también a plantearse debates y estrategias tendientes a la descolonización del espacio público mediatizado” (Doyle, 2013, p. 116).

En el marco de complejas interacciones entre los procesos globales y particulares con énfasis en la historicidad, se entienden dichas problemáticas de los pueblos indígenas en un interjuego entre las diversas estructuras hegemónicas que condicionan y a la vez propician los terrenos para seguir construyendo dinámicamente los procesos identitarios de los pueblos indígenas reflejados en sus prácticas.

A pesar de diversos intentos de homogeneizar y reproducir de manera estigmatizante a los indígenas por parte de los medios hegemónicos, también se observan nuevas prácticas reutilizando dichas estrategias tanto mediáticas como tecnológicas a su favor, adoptando nuevos rasgos identitarios, porque lejos de pensar los procesos identitarios como inertes y estáticos, resultan ser dinámicos y en constante construcción. Por consiguiente, se observa cada vez más presencia indígena en las redes como también en el rol del *youtuber* e *instagramer*.

Cómo citar este artículo:

Cherñavsky, S. C. (2023). De la sociedad civil a una sociedad informacional. Una ruptura con el esencialismo y la supuesta pureza indígena. *Revista Comunicación, Política y Seguridad*, 5, 44-68.
<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/revistacomunicacion/article/view/8164>

Referencias bibliográficas

- Achilli, E. (2005). Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio. *Laborde Libros*.
- Balazote, A. (2015). Pueblos Originarios: disputas en el campo discursivo. *Revista GeoPantanal*, (18), 33-50.
<https://periodicos.ufms.br/index.php/revgeo/article/view/803>.
- Balazote, A., Trincheró, H., y Valverde, S. (2007). Antropología económica y ecológica: recorridos y desafíos disciplinares. *Cuadernos de antropología*, (26), 7-19. <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180914245001.pdf>
- Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social*, (29), 7-22.
- Castells M. (1996) La era de la información. Economía, sociedad y cultura. *Siglo XXI*.
- Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (2007). "Prologo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico". En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-25). Siglo del Hombre Editores.
- Doyle, M. M. (2013). Los medios masivos de comunicación en las luchas de los Pueblos indígenas: Abordajes desde los estudios sobre comunicación. *Estudios-Centro de Estudios Avanzados*, (30), 107-122.
- Dussel, E. (2003). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.

24-33). CLACSO.

- Engelman, J., Weiss, L., y Valverde, S. (2016). El territorio en la ciudad: Trayectorias, nuevas configuraciones y políticas públicas en relación a los pueblos indígenas en Argentina. *Revista Ruris*, (9), 101-134.
- Engelman, J. (2016). Participación política indígena urbana en el municipio de Almirante Brown, provincia de Buenos Aires. *Relaciones*, (1), 1-10. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-14792016000100002&lng=es&nrm=iso
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula rasa*, (1), 51-86.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Fernández, A. S. (2012). El concepto de poder simbólico como recurso para comprender la dimensión política de la comunicación masiva: hacia una posible articulación entre las propuestas de Pierre Bourdieu y John B. Thompson. *Mediaciones sociales*, 3-33. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4692374>.
- Gómez, N. (2016). El concepto de Hegemonía en Gramsci: Una propuesta para el análisis y la acción política. *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos* (15), 152-1602. <https://www.redalyc.org/pdf/6459/645967672008.pdf>.
- Gudino, D. A. [@davidangelgudino] (9 de agosto de 2022). *Soy un indígena urbano* [extracto del monólogo soy marrón de la serie identidadmarrón del canal encuentro]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/ChDtcUyFGfW/>
- Gudino, D. A. [@davidangelgudino]. (5 de septiembre de 2022). [publicación recopilando comentarios sobre un corto denominado #ArgentinaNoEsBlanca . [imagen sobre la identidad marrón]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CiJbPy_O2qT/?img_index=1
- Kropff, L. (2011). Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras. *Alteridades*, 77-89.
- Kropff, L. (2022). Bariloche: ¿Una suiza Argentina?. *Desde La Patagonia. Difundiendo Saberes*, (2), 32-37.
- Menéndez, E. (2017). *Los racismos son eternos, pero los racistas no*. Ed. UNAM.
- Mignolo, W. D. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 34-52). CLACSO.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). CLACSO.

- Ramos, A. (2019). Las Mesas de Diálogo en perspectiva cosmopolítica. Experiencias mapuches del conflicto. En *Patagonia Literaria V. Representaciones de la Identidad Cultural Mapuche* (pp.457-484). Inolas Publishers Ltd./ Ediciones Carminalucis.
- Ratier, Hugo. (1972). *El cabecita negra*. Centro Editor de América Latina.
- Tamagno, L., y Maidana, C. (2011). Grandes urbes y nuevas visibilidades de la diversidad. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, (13), 51-61.
- Tamagno, L., y Maidana, C. (2017). Ciudades, Territorialidades y Derechos Indígenas. Una Mirada Antropológica. *Revista GeoPantanal*, (22), 73-87.
- Tamagno, L. (2014). Indígenas en la ciudad. Organización política en contextos de tensión entre patrimonio cultural y políticas públicas. En L. Tamagno, y M. Maffia (eds.), *Indígenas, Africanos y Afrodescendientes en la Argentina: Convergencias, divergencias y desafíos* (pp. 43-61). Biblos.
- Trincherro, H. (2000). *Los Dominios Del Demonio*. Eudeba.
- Trincherro, H., y Valverde, S. (2014). De la "guerra con el indio" a los pueblos originarios como sujetos sociales y políticos: del Centenario al Bicentenario argentino. En H. Trincherro, L. Campos Muñoz y S. Valverde (coords.), *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina. Tomo I* (pp. 175-222.). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Ubanex (2016). "Qué va a ser indígena si es mi vecino!" *Indígenas en la ciudad: visibilizando una realidad desconocida y negada*. Folleto de difusión de la FFy/UBA.
- Valverde, S. (2010). Demandas territoriales del pueblo Mapuche en el área Parques Nacionales. *Avá*, (17).
- Valverde, S. (2013). De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimientos en Patagonia, Argentina. *Anuario Antropológico*, 139-166. <https://doi.org/10.4000/aa.414>
- Valverde, S. (2015). El estigma de la difusión y la difusión del estigma. La escuela histórico-cultural y los prejuicios hacia los pueblos indígenas de norpatagonia, Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 327-349.
- Varisco, S. (2019). La antropología mediada por el trabajo de investigación y de extensión universitaria. *Cuadernos de Antropología*, (2), 25-38.