

**La Universidad Mapuche Intercultural (e Itinerante). Hacia un proyecto de
descolonización en Patagonia**
Presentación para el Panel 14: "Etnicidad, raza y procesos educativos." – ERIP, LASA
Oaxaca, México, 24 de Octubre 2013

(Borrador – Por favor, no citar)

El objetivo principal de este artículo consiste en reflexionar sobre las intersecciones entre el activismo político Mapuche en la región norpatagónica al este de los Andes (*Puelmapu*), Argentina, y la interculturalidad como una de las dimensiones privilegiadas en el proyecto descolonizador de dicho activismo. El presente trabajo se aproxima al estudio de dichas intersecciones a través de un análisis del proyecto de la Universidad Mapuche Intercultural (UMI), el cual concibe tal iniciativa como parte del afianzamiento de espacios de autonomía en la cotidianeidad del activismo Mapuche. Dicho abordaje es útil para comprender de qué manera la construcción política de espacios de autonomía Mapuche es posible más allá de los límites institucionales impuestos por un estado auto-reconocido como multicultural desde 1994. Sin embargo, desde la perspectiva Mapuche que aquí se analiza el estado argentino es considerado, en la práctica, monocultural y colonizador. Asimismo, este enfoque nos aleja del estudio de la interculturalidad, y del proyecto de la UMI, como un proyecto exclusivamente educativo para poder abordarlo en relación directa con las construcciones de identidades políticas, el afianzamiento de espacios autónomos, y la lucha por acceso y control de territorios ancestrales.

Partiendo de la producción cultural de activistas Mapuche en Neuquén, el objetivo de este artículo es analizar el proyecto para la creación de la Universidad Mapuche Intercultural (UMI) para conectarlo a construcciones políticas de identidad y a prácticas políticas Mapuche que giran en torno a la recuperación de territorios ancestrales y a la

autonomía (Briones 2008, Carrasco and Briones 1996) . Luego de contextualizar el activismo político mapuche en la provincia de Neuquén, Argentina, presento el análisis del proyecto de la UMI teniendo en cuenta dos de sus dimensiones sobresalientes: primero, como intento de afianzar una educación intercultural que abra espacios no sólo a la participación del pueblo Mapuche en su diseño sino además al conocimiento Mapuche, y segundo, como parte de una estrategia central de una forma de activismo Mapuche que se posiciona como pueblo nación originario con “derecho” a la autonomía y al territorio. Finalmente, este artículo aborda las estrategias Mapuche más recientes que han surgido como consecuencia de la negativa o falta de apoyo del estado para este proyecto. En particular, centro mi atención en la idea de la UMI *itinerante* para así explorar prácticas más recientes de interculturalidad, las cuales pueden ser vistas tanto como parte de procesos de construcción de identidades políticas Mapuche y como afianzamiento de prácticas autonómicas con efectos descolonizadores.

Contextualización del Activismo Mapuche en Neuquén

De acuerdo al censo poblacional del año 2010, el 2.4 por ciento de la población en Argentina se auto-reconoce como pertenecientes o descendientes de primera generación de un pueblo originario (INDEC 2010). De dicha población cercana a un millón de personas (955,032), un 25% se auto-reconoce como Mapuche. Aquí se hace pertinente contrastar estas cifras con aquellas arrojadas por la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas llevada a cabo durante 2004 y 2005, es decir cinco años anteriores al Censo, en la cual menos de la mitad de aquellos que se auto-reconocen como pertenecientes a un pueblo originario en el censo del 2010 lo hicieron en aquel momento (INDEC 2006). Diferentes

motivos pueden explicar este notable salto cuantitativo. Sin embargo el incremento del auto-reconocimiento indígena depende, en gran parte, del reciente proceso de organización y movilización de pueblos originarios en Argentina y en la región (Briones 2005, Van Cott 2005, Gordillo and Hirsch 2010). En líneas generales, se pueden establecer dos procesos interrelacionados que tiene un efecto multiplicador en cuando a la ascendencia del auto-reconocimiento indígena.

Entre los procesos “externos”, se pueden destacar aquellos factores relacionados con las transformaciones de marcos legales que adoptan tanto el reconocimiento de la composición multiétnica de la población como la enumeración de nuevos derechos, generalmente de carácter colectivo, basados en tal diversidad. En el contexto latinoamericano, estos cambios se ven reflejados en la adopción de reformas constitucionales y marcos legales internos, en instrumentos de derecho internacional, y en la formación de nuevos espacios de reconocimiento y fomento del “desarrollo con identidad” sustentado por organizaciones gubernamentales (tales como el Banco Mundial o el Banco Interamericano de Desarrollo), por agencias de desarrollo bilaterales de países económicamente fuertes y organizaciones no gubernamentales (Van Cott 2000, Sieder 2002, Postero and Zamosc 2004, Andolina, Laurie, and Radcliffe 2009). Asimismo, cabe destacar que este proceso de reconocimiento de nuevos derechos indígenas se vio acompañado desde sus comienzos por transformaciones en el régimen de acumulación capitalista y en las relaciones entre el estado y la ciudadanía en las cuáles la lógica del libre mercado informa comienza a informar no sólo las políticas públicas y los discursos que las sostienen, sino además que rediseña las formas en la cual los ciudadanos se relacionan con el estado (Roxborough 1992, Álvarez, Dagnino, and Escobar 1998, Yashar 2005). En dicho

contexto, la confluencia del reconocimiento de nuevos derechos indígenas y la consolidación de estas prácticas asociadas con el neoliberalismo ha dado lugar al desarrollo de un amplio debate centrado en el concepto del “multiculturalismo neoliberal.” Uno de los fines de tales discusiones suele ser la identificación de oportunidades y límites que subsisten para aquellos movimientos indígenas en su relación con el estado a través de un proceso que incluye tanto resistencias como negociaciones en cuanto al alcance de tales derechos (Hale 2002, 2006, Van Cott 2006, Postero 2007, Yun-Joo and Richards 2007, Andolina, Laurie, and Radcliffe 2009). Mientras que algunos autores ponen énfasis en los límites del multiculturalismo neoliberal (Richards 2010, Hale 2011), otros señalan las ambigüedades que se generan como consecuencia de las contradicciones y tensiones que existen en los discursos y prácticas de tal proceso (Postero 2007, Andolina, Laurie, and Radcliffe 2009).

Por su parte, la movilización indígena en Argentina no es nueva, pero las características que se vislumbran en la actualidad son el resultado de procesos más recientes “hacia adentro” (Carrasco and Briones 1996, Maybury-Lewis 2001, Gordillo and Hirsch 2010). En la actualidad, el pueblo Mapuche reside principalmente en las provincias patagónicas argentinas de La Pampa, Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz. Fuera de la región patagónica argentina, el mayor número de aquellas personas que se auto-reconocen como Mapuche vive en la ciudad y provincia de Buenos Aires. Sin embargo, la mayor proporción del pueblo Mapuche habita al oeste de los Andes en el estado de Chile. Volviendo al caso argentino, es posible ubicar el número de la población Mapuche viviendo en la región patagónica alrededor de 300,000, esto es, un 70 por ciento del total de la población Mapuche total (INDEC 2010). Asimismo, más del 70 por ciento de la población

Mapuche reside en centros urbanos. En Neuquén, casi el 8 por ciento (74,492) de la población provincial (551,266) se auto-reconoce como Mapuche (INDEC 2010).

El caso de movilización Mapuche en la provincia de Neuquén es ilustrativo de las particularidades señaladas anteriormente. En dicha provincia, las características del activismo Mapuche actual obedecen a procesos que se remontan a la década de los años setenta y tienen como protagonistas a autoridades tradicionales de comunidades rurales reconocidas oficialmente por el gobierno provincial como “indígenas” y a una nueva generación de activistas urbanos (Briones 2005, Kropff 2005, Falaschi, Sánchez, and Szulc 2005). Asimismo, este proceso se encuentra enmarcado en la expansión del control estatal en los territorios patagónicas hacia finales del siglo XIX. Luego de la incorporación efectiva de Neuquén al territorio nacional luego de la campañas militares de exterminio conducidas por el ejército argentino durante el período de 1878 a 1895, el estado se encargó de reordenar el espacio territorial a través de la apropiación de tierras, el fomento de la inmigración europea, y la expansión de instituciones estatales modernas (Delrio 2005). En la década de los años treinta, el fomento de la propiedad privada de la tierra a través de la especulación inmobiliaria se vio consolidada con la llegada del alambrado, un proceso que termina de expulsar a un gran número de familias mapuche que aún se encontraban en territorios fiscales (Carrasco and Briones 1996, Bandieri, Favaro, and Morinelli 1993). En la década siguiente, y como resultado de la re-estructuración del modelo del desarrollo capitalista nacional bajo el gobierno peronista, la región neuquina, tradicionalmente ligada económicamente a Chile, se ve incorporada al orden nacional definitivamente (Bandieri 2009). Así, la provincialización del territorio de Neuquén en 1955 constituye un punto importante de referencia para entender la organización espacial actual de las comunidades

Mapuche en la provincia. Asimismo, la provincialización de Neuquén trajo aparejada la creación de un partido político de carácter populista y federalista en 1961, el Movimiento Popular Neuquino (MPN), quien ha controlado los destinos políticos de la provincia desde que su líder, Felipe Sapag, fue electo gobernador en 1962. A pesar de interrupciones institucionales (golpes de estado) o electorales (gobiernos de partidos de la oposición de muy corta duración), el MPN continúa con su posición predominante en el sistema político neuquino hasta la actualidad (Camino Vela and Rafart 2012). En dicho período de temprana provincialización, uno de los hitos más importante en cuanto a la futura organización política del pueblo Mapuche en la provincia fue la creación en 1964 de “comunidades” en espacios rurales bajo el marco legal de “reservas indígenas.” Es así como el MPN, un partido de tendencia populista, neo-peronista (“peronismo sin Perón”), y fuertemente federalista, reconoció, por primera vez, a un grupo de 18 grupos familiares Mapuche, otorgándoles tierras fiscales para el asentamiento de “comunidades indígenas.”

En el año 1971, y a instancias del obispado de Neuquén, el gobierno provincial crea la Confederación Indígena Neuquina, como organización privilegiada para la representación de las comunidades mapuches reconocidas por la provincia y como mecanismo principal de articulación de intereses entre las autoridades de dichas comunidades y el Movimiento Popular Neuquino. En estos años anteriores al golpe de estado de 1976, una generación de jóvenes mapuches residentes en la ciudad de Neuquén, comienza a organizarse para fomentar sus tradiciones, lengua, y “cultura Mapuche” (comunicación personal). Este proceso que incluye reuniones, eventos de fomento cultural, y visitas a hospitales públicos, donde pacientes de las comunidades eran trasladados para cuidados médicos especializados e inaccesibles en el medio rural, se vio interrumpido por el inicio de la

dictadura militar. A pesar de que algunas instancias organizativas de esta generación de jóvenes mapuches continuó con la protección y el amparo del obispado neuquino, no fue sino hasta el retorno a la institucionalidad democrática que estos jóvenes crean, en la década de los ochenta, organizaciones mapuche urbanas con “filosofía y formas de liderazgo mapuche”, tal como lo indica Claudia Briones (2008).

En los años noventa, estas organizaciones urbanas y activistas provenientes del ámbito rural, comienzan a expandir la agenda de organización autónoma, es decir, fuera de la instancia organizativa de la Confederación Indígena Neuquina (CIN) creada y sostenida por el gobierno provincial (Kropff 2005). Finalmente, en el año 1992 esta generación de activistas Mapuche irrumpe en el discurso público con demandas de reconocimiento como pueblo nación originario, con bandera propia, y una agenda de reafirmación político-cultural. El trabajo de la Confederación Mapuche de Neuquén (que reemplaza a la CIN al desprenderse del MPN en 1990) y de la Coordinadora de Organizaciones Mapuches (*Taiñ Kiñe Getuam*), desde 1995 hasta su disolución, han posicionado el discurso político Mapuche basado en principios de autonomía, territorio, y pueblo al centro de la movilización y organización Mapuche en las últimas dos décadas. El proyecto intercultural que da forma al proyecto de creación de la Universidad Mapuche Intercultural es una arista fundamental de dicho proceso.

La Universidad Mapuche Intercultural

La primera presentación “en sociedad” de la Universidad Mapuche Intercultural (UMI) tuvo lugar en la ciudad de Neuquén el 22 de octubre de 2009 (Negro 2009). En palabras de una de las fundadoras del proyecto,

“El pueblo Mapuche hace mucho tiempo que está generando condiciones para el fortalecimiento de la educación autónoma y la educación intercultural.

Queremos poner en circulación el conocimiento y la cosmovisión de nuestro pueblo que están invisibilizados por una política de negación y de un estado que no genera condiciones en la práctica de la pluriculturalidad” (Pety Piciñan, citada en Río Negro Online, 23 de octubre de 2009).

Más allá del significado que activistas mapuche le atribuyen al proyecto, es interesante destacar que la presentación del proyecto de la UMI tuvo lugar sin que exista un espacio físico central desde donde operar o sin la oficialización del estado para una casa de altos estudios. Como explicó Pety Piciñan en su momento,

“La universidad está en construcción, no pensamos que ya tiene que estar todo finiquitado para ponerse en marcha. Más allá de tener o no el espacio público, tenemos autoridades y nuestros propios conocimientos que aportamos para la construcción de una nueva sociedad” (Río Negro Online, 23 de octubre de 2009).

Para lograr entender los alcances y significaciones de este proyecto, es preciso situar los discursos que sostienen la proyección de la UMI en el contexto de demandas y articulaciones políticas en torno a la interculturalidad. En las próximas dos secciones elaboro sobre las continuidades entre el proyecto de la UMI con los proyectos de construcción de autonomía a través de prácticas educativas y posicionamiento sobre el

conocimiento mapuche (*mapu kimvn*) por un lado, y la construcción de un proyecto más amplio condensado en el trinomio pueblo-autonomía-territorio.

De la educación al conocimiento

Los antecedentes de la UMI pueden encontrarse en la experiencia del Centro de Educación Intercultural *Norgvltamtuleayñ*, el “brazo” de la Confederación Mapuche de Neuquén a cargo de la ejecución de actividades para, de acuerdo su mandato, “el fortalecimiento de la identidad,” la “recuperación de la educación autónoma de las comunidades,” y la interculturalidad (Norgvltamtuleayñ 2000).

En su Proyecto de Educación Intercultural del año 2000, el Centro de Educación Mapuche *Norgvltamtuleayñ* definió no sólo su posición antagónica hacia el modelo de educación dominante, sino que además trazó algunos principios fundamentales de la interculturalidad. A pesar de que las luchas por recuperación de territorio comienzan a ser parte central de la movilización Mapuche hacia el año 2000, este documento hace muy breve referencia al reconocimiento de territorios ancestrales como principio organizador de la autonomía Mapuche. En dicho sentido, el contraste entre el posicionamiento del proyecto del año 2000 y el la UMI diez años después es claro, ya que en la actualidad la lucha territorial es vista como eje sin el cual la interculturalidad que el proyecto de la UMI sostiene es imposible. Una de las explicaciones posibles es el diferente posicionamiento de la CMN en relación al estado provincial y nacional entre el año 2000 y el 2009.

Particularmente, hacia el año 2003, la relación con el gobierno nacional es favorable, mientras que a partir del año 2009 la relación se deteriora notablemente. Mientras que en el 2003, el estado provincial apoya el proyecto del Centro de Educación Intercultural, a

través de la firma de un convenio con la Confederación Mapuche de Neuquén y la comunidad Curruhuinca, desde el 2009 en adelante, ya no hay apoyo de parte de ningún gobierno y la relación vuelve al antagonismo de años anteriores.

En cuanto al sistema educativo imperante, el proyecto del año 2000 denuncia que el modelo de educación público ha pretendido negar, oponerse, y asimilar al pueblo Mapuche a una cultura nacional, “desde la que se modeló el prototípico argentino monocultural” (Norgvltamtuleayñ 2000, 2). Desde la ley de educación pública de 1884 hasta el presente, el modelo educativo es visto como “elitista, etnocéntrico, y monocultural” (Norgvltamtuleayñ 2000, 2). Adicionalmente el PEI establece:

“De esta manera la educación con sus contenidos y metodología acosa y hostiga nuestro pensamiento, nuestra forma de vida, nuestros proyectos como pueblo, a la vez que no alcanza a brindar las herramientas necesarias para desenvolverse en la sociedad dominante, generando fracaso escolar, bajo rendimiento, repitencia, deserción, y como consecuencia de estos y otros fenómenos económicos y sociales, mano de obra barata y/o desocupada, tanto en las ciudades como en el campo” (Norgvltamtuleayñ 2000, 2).

A continuación, el PEI delinea algunos principios fundamentales de la interculturalidad y de la educación autónoma mapuche que sirven para contrastar el modelo educativo imperante con la propuesta del Centro Norgvltamtuleayñ:

*“La educación mapuce nos permite aprender, conocer y comprender al **ixofilmogen** (biodiversidad), distintos **newen** (fuerzas) que conviven en nuestros **waj mapu** (territorio), donde el mapuce es una de esas fuerzas, pero sin facultades para creer que es superior. Porque el mapuce ve la vida como una totalidad, donde todo está interrelacionado y donde cada una de las fuerzas de la naturaleza cumplen su rol. El **ce** (persona) es responsable de mantener el equilibrio y la armonía del **waj mapu**”* (Norgvlamtuleayin 2000, 4).

Estos principios sirven así para rechazar “el bilingüismo escolarizado”, que limita el aprendizaje de una lengua originaria sin alterar el privilegio de la cultura dominante. En términos del dicho proyecto:

“A través de la educación binlingüe se minimiza el concepto de interculturalidad y se lo restringe a la enseñanza de otro idioma. El énfasis puesto en el bilingüismo reduce la política de identidad al hecho de dominar un idioma, sin poner en discusión qué se dice, qué se hace y qué se pretende como base ideológica y cultural de nuestro idioma” (Norgvlamtuleayin 2000, 5).

De esta manera, el concepto de “educación intercultural bilingüe” sostenido por el estado es rechazado por no implicar más que una “tuerca funcional al sistema educativo hegemónico, desde el que se transmite una sola cultura (la dominante), y se permite la entrada folklorizada de la llamada diversidad cultural” (Norgvlamtuleayin 2000, 5).

Por último, la proyección mapuche sobre la cuestión intercultural se desarrolla más en relación al entendimiento de un tipo de conocimiento que de instrucción:

“Nuestra educación no tiene grados, ciclos ni profesores, y el espacio físico es el waj mapu, es el contacto con la naturaleza y no las cuatro paredes de un aula. Es en cada ceremonia filosófica, en cada gvbamtuwvn que el pueblo mapuche hace está presente nuestra educación” (Norgvlamtuleayñ 2000, 9).

La UMI como proyección del pueblo nación originario, su territorio y su autonomía

Cabe destacar que ya en el PEI, el concepto de interculturalidad es entendido por activistas Mapuche como de carácter político. Sin embargo, dicho carácter político toma forma más concreta en el proyecto de la UMI a partir del 2009, cuando los discursos alrededor de la interculturalidad se relacionan de manera más explícita a la lucha por la recuperación y control de territorios ancestrales. Esto no significa privilegiar el momento actual por ser “más político” que el anterior, sino que es necesario considerar que es importante hacerse eco de la centralidad que ha adoptado la cuestión de defensa de territorios ancestrales en los últimos años, particularmente en relación a la intensificación de actividades económicas de signo extractivista bajo la administración Kirchner (2003-presente).

El proyecto de la UMI que finalmente se hace público en el año 2009 comienza a definirse más claramente a partir de la propuesta realizada en el año 2003 por la Comisión Intercultural. En esa ocasión, y en referencia a un convenio firmado el 9 de julio de 2003 entre la provincia de Neuquén, la comunidad mapuche Curruhuinca, y la Confederación

Mapuche de Neuquén, la Comisión Intercultural comienza a preparar el proyecto de un Centro Integral de Educación Intercultural “Nor Kimvn” (Intercultural 2003). A pesar del eventual desmoronamiento y abandono del convenio meses posteriores a su firma, los principios que sostienen la UMI, tal como se la presentó en el 2009, se nutren del documento elaborado en el 2003. Dicho proyecto es mucho más específico que el PEI, en el sentido que considera al Centro de Educación Intercultural como institución ya emplazada geográficamente en un edificio de la Comunidad Curruhinca, el cual otorgará el título de “Bachiller Promotor Intercultural” con aplicación en diferentes áreas laborales y formativas: turismo, producción agroforestal, manejo del medio ambiente, desarrollo sustentable, procesos de salud y docencia. El Centro tendría como funciones convocar al “equipo docente básico para que de modo colectivo se diseñen concretamente el plan de estudio, el proyecto institucional y el modelo arquitectónico de acuerdo a los fundamentos y criterios establecidos en dicho documento” (Intercultural 2003, 3). Me detengo aquí para resaltar nuevamente que este proyecto nunca llegó a su implementación y que así el Centro Integral de Educación Intercultural nunca pasó de ser más que un proyecto frustrado por la negativa del estado provincial a reconocer la legitimidad de otros reclamos políticos de la CMN y de enmarcar la interculturalidad en un espacio de negociación política.

Sin olvidar dichas historia de frustraciones y los antagonismos políticos que las subyacen, activistas Mapuche han dado un nuevo impulso al proyecto de interculturalidad a partir del año 2009 con el proyecto de la Universidad Intercultural. Dicho proyecto pone énfasis in la recuperación, fortalecimientos y proyección de la identidad, como parte de la educación autónoma mapuche. Es decir, la UMI sigue alejada del ámbito de instrucción del estado para afianzarse como un proyecto mapuche autonómico:

*“Este proceso ha tenido como principal protagonista la recuperación y fortalecimiento de la Educación Autónoma Mapuce en manos sobre todo de las mujeres como generadoras de vida, poniendo nuevamente en ejercicio el derecho de ser las primeras transmisoras del **kimvn** (conocimiento) para ejercer **kisugvnewvn** (autonomía). Así como de la reflexión sobre su devenir histórico, al igual que de sus perspectivas del presente y futuro.” (UMI 2009, 4).*

En el Proyecto UMI, la cuestión territorial adquiere centralidad, ya que la UMI tiene el desafío de,

“Contribuir al fortalecimiento de los procesos de revitalización cultural, y a la consolidación del control y administración territorial valorando la cosmovisión, pensamiento y los procesos de fortalecimiento de la identidad cultural no sólo del pueblo Mapuce sino de todas las Culturas originarias” (UMI 2009, 7).

Aún más, la UMI estará “asentada en territorio ancestral Mapuce, porque los contenidos tendrán sustento en el conocimiento y cosmovisión Mapuce” (UMI 2009, 14). Desde esta perspectiva, la UMI se basa en lo que activistas Mapuche entienden como derechos fundamentales interrelacionados e interdependientes: pueblo, territorio y autonomía. En palabras de uno de los autores de la propuesta,

“Concretamente la UMI surge como respuesta a preocupaciones de autoridades comunitarias que plantean las enormes dificultades que jóvenes mapuce tienen

para continuar con sus estudios superiores no sólo porque las universidades públicas están alejadas de los territorios comunitarios sino también plantean la gran migración a los centros urbanos, temiendo a dejar ‘de ser’ para acceder a otros conocimientos de un sistema educativo monocultural.” (comunicación personal, 15 de octubre, 2013).

Itinerante

Ante el fracaso de la propuesta por el Centro de Educación Intercultural, el nuevo espacio territorial hacia donde la UMI se proyecta se emplaza en el Lof Paicil Antriao en Villa la Angostura, Neuquén. Pero hasta que esta nueva etapa del Proyecto UMI se concrete, es necesario destacar que activistas Mapuche y no-Mapuche han decidido continuar con la “educación intercultural” a través de charlas, talleres, y sobretodo, la organización de **gvbamtuwvn**. Esta modalidad ha llevado a la definición de la UMI como “itinerante.” En cierta forma, “lo itinerante” remonta al proyecto previo del PEI del año 2000, donde se reconoció que el afianzamiento del **mapuce kimvn** excede estructuras edilicias o modelos estatizantes de educación bilingüe. Durante el mes de agosto de 2013, por ejemplo, los *lof* (comunidades) Mapuche del sur de Neuquén y norte de Río Negro, ubicados dentro del territorio del Parque Nacional Nahuel Huapi, comenzaron a reunirse para negociar un proyecto de co-manejo dentro de la Administración de Parques Nacionales. En dicha ocasión, la “Universidad Mapuche Intercultural *Itinerante*” hizo su aparición para servir como punto de referencia y nutrir el **gvbamtuwvn** de “conocimiento ancestral” para determinar qué conocimientos las comunidades estaban dispuestas a compartir con

instituciones del estado y determinar aquellos que son de dominio exclusivo de los Lof y del pueblo mapuche en general.

Esta intervención de la UMI *itinerante* resalta el hecho de que la autonomía, como proyecto político, es construida permanentemente por activistas mapuche de acuerdo a las circunstancias que enmarcan el proceso de negociación entre dicho pueblo originario y el estado, pero que también confluyen en direccionar estrategias descolonizadoras.

Reflexiones Finales

A modo de cierre, es posible sostener que en la actualidad el activismo Mapuche en Neuquén ha sido capaz de asegurar espacios de afianzamiento autónomo que escapan, aunque de manera limitada, el efecto colonizador de prácticas estatales. La Universidad Mapuche Intercultural Itinerante se ha afianzado como un orden de prácticas que fortalecen la agenda política de organizaciones autonómicas como la Confederación Mapuche de Neuquén. Debe destacarse asimismo que dichas prácticas autonómicas como la UMI se inscriben en procesos más complejos de construcciones de identidad que exceden impulsos estatizadores.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, Sonia, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar. 1998. "Introduction. The cultural and the political in Latin American social movements." In *Culture of politics, politics of culture. Re-visioning Latin American social movements.*, edited by Sonia Álvarez, Evelina Dagnino and Arturo Escobar, 1-29. Boulder, CO: Westview.
- Andolina, Robert, Nina Laurie, and Sarah A. Radcliffe. 2009. *Indigenous development in the Andes: culture, power, and transnationalism.* Durham: Duke University Press.
- Bandieri, Susana. 2009. *Historia de la Patagonia.* Second ed. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bandieri, Susana, Orietta Favaro, and Marta Morinelli, eds. 1993. *Historia de Neuquén.* Buenos Aires: Plus Ultra.
- Briones, Claudia, ed. 2005. *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad.* Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, Claudia. 2008. "'Our struggle has just begun': Experiences of belonging and Mapuche formations of self." In *Indigenous Experience today*, edited by Marisol and Orin Starn de la Cadena. New York: Berg.
- Camino Vela, Francisco, and Gabriel Rafart. 2012. *La política democrática en la Patagonia: predomios partidarios en las provincias de Neuquén y Río Negro.* General Roca, Argentina: Publifadecs.
- Carrasco, Morita, and Claudia Briones. 1996. *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina.* Buenos Aires: IWGIA (International Working Group on Indigenous Affairs).
- Delrio, Walter. 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943.* Bernal, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Falaschi, Carlos, Fernando Sánchez, and Andrea Szulc. 2005. "Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente." In *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, edited by Claudia Briones, 179-221. Buenos Aires: Antropofagia.
- Gordillo, Gastón, and Silvia Hirsch, eds. 2010. *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina.* Buenos Aires: La Crujía.
- Hale, Charles R. 2002. "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala." *Journal of Latin American Studies* 34 (3):485-524.
- Hale, Charles R. 2006. *Más que un Indio: More than an Indian : racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala.* Santa Fe, N.M: School of American Research Press.
- Hale, Charles R. 2011. "Resistencia para que? Territory, autonomy and neoliberal entanglements in the 'empty spaces' of Central America." *Economy and Society* 40 (2):184-210.
- INDEC. 2006. Encuesta complementaria de pueblos indígenas. edited by Instituto Nacional de Estadística y Censos. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- INDEC. 2010. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Censo del Bicentenario. Resultados definitivos, Serie B N° 2. edited by Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.
- Intercultural, Comisión. 2003.

- Kropff, Laura. 2005. "Activismo Mapuche en Argentina: Trayectoria histórica y nuevas propuestas." In *Pueblos indígenas, estado y democracia*, edited by Pablo Dávalos, 103-132. Buenos Aires: CLACSO.
- Maybury-Lewis, David. 2001. "Becoming Indian in Lowland South America." In *Nation-States and Indians in Latin America*, edited by Greg Urban and Joel Sherzer, 207-235. Tucson, AZ: Hats Off Books.
- Negro, Río. 2009. "Presentaron la Universidad Mapuche Intercultural." *Río Negro*, 34.
- Norgvamtuleayñ, Centro de Educación Mapuche. 2000. Proyecto de Educación Intercultural. Neuquén: Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén.
- Postero, Nancy Grey. 2007. *Now we are citizens: indigenous politics in postmulticultural Bolivia*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Postero, Nancy, and Leon Zamosc, eds. 2004. *The struggle for indigenous rights in Latin America*. Portland: Sussex Academic Press.
- Richards, Patricia. 2010. "Of Indians and Terrorists : How the State and Local Elites Construct the Mapuche in Neoliberal Multicultural Chile." *Journal of Latin American Studies* 42 (1):59-90. doi: 10.1017/s0022216x10000052.
- Roxborough, Ian. 1992. "Neo-Liberalism in Latin America: Limits and Alternatives." *Third World Quarterly* 13 (3):421-440.
- Sieder, Rachel. 2002. *Multiculturalism in Latin America: indigenous rights, diversity, and democracy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Van Cott, Donna Lee. 2000. *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Van Cott, Donna Lee. 2005. *From movements to parties in Latin America: the evolution of ethnic politics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Van Cott, Donna Lee. 2006. "Multiculturalism versus neoliberalism in Latin America." In *Multiculturalism and the welfare state: Recognition and redistribution in contemporary democracies*, edited by Keith Banting and Will Kymlicka, 272-296. Oxford: Oxford University Press.
- Yashar, Deborah J. 2005. *Contesting citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. New York: University of Cambridge Press.
- Yun-Joo, Park, and Patricia Richards. 2007. "Negotiating Neoliberal Multiculturalism: Mapuche Workers in the Chilean State." *Social Forces* 85 (3):1319-1339.