

“Indígenas en la ciudad. Organización política en contextos de tensión entre patrimonio cultural y políticas públicas”.

Liliana Tamagno¹

Resumen: La presencia de indígenas en la ciudad mostrando diferentes grados de organización y de participación política es algo que ya no asombra; el imaginario que reducía a los indígenas al aislamiento y la pobreza está siendo fuertemente revisado. Sin embargo ni la ocupación de espacios antes negados, ni las muestras de capacidad de las dirigencias indígenas son suficientes para quebrar una epistemología que, por no haberse desembarazado de cierto grado de colonialismo y de racismo, impide pensar en todo su potencial a los pueblos indígenas. Con frecuencia prima un análisis individualista que supone que las capacidades de los dirigentes son el producto de los modos en que los mismos saben aprovechar las ventajas de la modernización entendida ésta como capacitación tecnológica, competencias en español y manejo de los códigos de la política de la sociedad hegemónica. Esta mirada sesgada e interesada contribuye a percibir a los dirigentes como exitosos pero a su vez distantes de sus “comunidades”, responsabilizándolos de esta situación. Proponemos entonces la necesidad de pensar esta tensión a la luz de las concepciones que animan las políticas públicas en general, de la relación de las mismas con la emergencia de liderazgos y de la concepción de patrimonio cultural.

Palabras clave: *indígenas en ciudad – políticas públicas – patrimonio cultural – liderazgos – representatividad*

Introducción

Las reflexiones que se vuelcan en este trabajo tienen como antecedentes una investigación que desde la antropología social (Tamagno 1984)² analizó las presencias de los migrantes nordestinos en la ciudad de San Pablo definida según Francisco Weffort (1979) como la ciudad “más nacional” del Brasil, en tanto ejemplo de las denominadas “superurbes” que crecieron en América Latina durante la etapa de “modernización” liderada por la penetración violenta de inversión de capital en el sector

¹ Dra. en Antropología. Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET. Profesora Titular de la Universidad Nacional de La Plata. Directora del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social LIAS. Facultad de Ciencias Naturales y Museo Universidad Nacional de La Plata. Calle 64 y 120 Nr. 3 La Plata Código Postal 1900. Tel: 54 221 4 24 9049 Tel-Fax: 54 221 4 23 2734. Correo electrónico: ltamagno@fcnym.unlp.edu.ar ; letama5@yahoo.com.ar

² Las observaciones de campo se realizaron compartiendo la vida con migrantes nordestinos en la periferia de la ciudad de San Pablo durante el exilio en Brasil (1977-1978) y tomaron forma de proyecto académico en la Universidad de Upsala, durante el exilio en Suecia (1978-1984) siendo un inmigrante más en el Gran Estocolmo.

industrial y que produjo cambios en tiempos extremadamente cortos en la estructura socioeconómica de los países de la región. Pensar las presencias nordestinas en San Pablo implicó necesariamente pensar la ciudad no sólo como expresión de la modernidad sino como el lugar donde se concentran y expresan las particularidades de la sociedad de la que la misma forma parte. Al mismo tiempo implicó interpretar a los migrantes internos no como adaptándose pasivamente a las nuevas condiciones de existencia, sino pensarlos a partir de sus capacidades para reflexionar críticamente la situación devenida de los procesos migratorios y actuar en consecuencia, a través de complejos procesos de aceptación/rechazo de las imposiciones que esos procesos implicaban.

Los avances de dicha investigación marcarían el abordaje a partir del cual se analizaría luego la presencia de familias indígenas migrantes en el conurbano bonaerense, insistiendo en obtener “un pedazo de tierra para vivir juntos en la ciudad y no perder la lengua y la cultura” (Tamagno 1986). En la actualidad son más 1000 las familias tobas que luego de migrar en busca de mejores condiciones de existencia, han conformado unos treinta nucleamientos, algunos de ellos con importantes grados de visibilidad y organización situados en la periferia de la ciudad de Buenos Aires, Capital de la República Argentina y en la de la ciudad de La Plata, Capital de la Provincia de Buenos Aires. A lo largo de esta investigación se ha incorporado conocimiento sobre los procesos migratorios del pueblo toba y sus presencias más allá de los lugares de origen³, así como se ha situado la comprensión y análisis de estas presencias en el contexto de la cuestión indígena en nuestro país, en el continente y en el mundo, vinculándolo además a la comprensión de la cuestión nacional. Nos ha animado y nos anima la necesidad de producir un conocimiento antropológico que permita interpretar para transformar y es por eso que el conocimiento producido ha estado tan atento a la observación de la diversidad y los particularismos como a la observación de las desigualdades sociales, al mismo tiempo que ha abrevado y pretende ser una continuidad de aquellas producciones de la antropología que han debatido en torno a la

³ Cabe agregar la migración toba es también muy significativa en la ciudad de Rosario en la Provincia de Santa Fé donde se han contado más de 10.000 familias

necesidad de vincular la diversidad, la colonialidad y la desigualdad social (Worsley 1966, Quijano 1988; Escobar 2008, Pacheco de Oliveira 2006) con los procesos de acumulación de capital y la conformación de clases sociales, así como a la necesidad de vincular diversidad cultural y alteridad (Augé 1995, Bartolome 2006). Hemos insistido una y otra vez en la necesidad de ajustes conceptuales y hemos aclarado que ello no se funda en la adhesión a ningún preciosismo teórico sino en la necesidad de comprender en su multidimensionalidad las formas de visibilidad de los pueblos indígenas así como los modos de organización, los procesos de construcción de liderazgos, los reclamos, las demandas y las formas de interpretar y tratar las tensiones; entendidos los pueblos indígenas como conjuntos sociales que surgieron de la división entre dominadores y dominados impuesta a partir de la expansión colonial, viéndose sometidos a las leyes de acumulación del capital, expropiados y reducidos a mano obra o condenados al arrinconamiento o a la desaparición física.

El análisis antropológico que realizamos se detuvo en el análisis de las nuevas formas de la visibilidad y sobre todo de aquellas que se manifestaban en el medio urbano y que asombraban a quienes pensaban que los indígenas eran algo del pasado. Fue necesario entonces tener en cuenta los profundos efectos materiales y simbólicos producidos por la transformación abrupta y violenta de las condiciones de existencia luego de la expansión colonial y observar las transformaciones que condicionaron y aun condicionan la dinámica sociocultural de los pueblos preexistentes, al mismo tiempo que suponer que dichas transformaciones sólo pueden ser entendidas en términos de respuestas a la expansión colonial y sus consecuencias. Planteamos la necesidad de realizar un constante diálogo con el campo y con la academia (Tamagno 2001) en el compromiso de contribuir a la construcción de un conocimiento antropológico que tienda, sin solución de continuidad, a desembarasarse de las concepciones colonialistas y por lo tanto racistas que animaron no sólo el surgimiento de la disciplina sino también la consolidación de algunas de sus corrientes teóricas aún vigentes. Racismo que entendemos siguiendo a Eduardo Menéndez (1972) es el modo de relación social establecido por el capitalismo en su necesidad de apropiación y explotación y que está, por esa razón, fuertemente arraigado en la conciencia colectiva de quienes poblamos la América Latina construida a partir de la expansión colonial. Racismo que, debemos asumir, condiciona aunque a veces no seamos conscientes de ello, nuestras prácticas y

representaciones mas allá y/o a pesar de las profesiones y los conjuntos sociales de pertenencia; incluyendo en estos conjuntos también a los pueblos indígenas y a los sectores explotados, dada la fuerza de la violencia simbólica con que se supo imponer el imperativo de un único mundo regido por las leyes del mercado y legitimado por la lógica ideológico-política del conquistador y colonizador, fundada tanto en una relación fatídica de inferioridad/superioridad como en el individualismo, la acumulación y la competencia; concepciones éstas neutralizadoras, represoras y descalificadoras de todo modo alterno de concebir la existencia humana.

En sus primeras etapas nuestra investigación (Tamagno 1986) estuvo centrada fundamentalmente en registrar, valorar y presentar como significativa y legítima la presencia de población toba migrante a las grandes ciudades, dado que se hacía insoslayable presentar argumentos que permitieran revertir la imagen de “país sin indios”, “gestado desde los barcos” y “casi europeo”. Sólo derrumbando esas ideas fuerza se podría avanzar en un derrotero de pensamiento que permitiera encontrar el punto de inflexión que transformara decididamente los modos de describir, diagnosticar, analizar y tratar, en nuestro país, no sólo la cuestión indígena sino también y dialécticamente la cuestión nacional. Ello implicó reflexionar críticamente sobre la identidad étnica y la etnicidad así como también sobre la ciudad y la modernidad. Planteamos que comprender lo que acontece hoy a quienes se reconocen como indígenas contribuye seguramente a comprender la situación de quienes dejaron de ser indígenas en el camino de la migración, de quienes reducidos a su sola condición de “migrantes internos” y señalados como “excluidos” buscan sobrevivir en las periferias de las grandes ciudades, tratando de mejorar sus condiciones de existencia luego de haber negado el origen o haberlo ocultado, no sin dolor, en algún rincón de la memoria (Tamagno 2001). Implicó luego valorar los saberes indígenas (Tamagno 2003) y repensar la interculturalidad (Tamagno 2006; 2009) observando la necesidad de construir un conocimiento sobre los pueblos indígenas que tenga en cuenta las presencias indígenas en la actualidad más allá de las transformaciones y señalando que la verdadera interculturalidad se hará posible cuando nos relacionemos con el “otro”, el diferente, no ya como inferior, como carente, como ignorante, sino como otro sujeto social que ha sintetizado la historia de la sociedad de que formamos parte, desde un

lugar particular y desde una mirada particular y en el contexto de la estratificación social producida por el modo capitalista de producción.

Nuevas formas de la visibilidad

En la actualidad y luego de acontecimientos significativos que contribuyeron a un mayor reconocimiento y también a una mayor visibilidad de las presencias indígenas, podemos observar que ya no es tan prioritario como sí lo fue en su momento, insistir en la necesidad de reconocer las presencias de las mismas. Un breve recorrido histórico permite reconocer como un momento significativo en dicho reconocimiento el debate generado en torno a los Proyectos de Ley sobre Protección de los Pueblos Indígenas que se sancionaría en 1985 y que dio lugar a la Ley 23.302 de “Política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes”. Luego se sucederían los debates preparatorios de la conmemoración del V Centenario de la Conquista de América y las tensiones entre los defensores de la “leyenda rosa” y los defensores de “la leyenda negra”, en el marco de los cuales los pueblos indígenas vieron crecer la posibilidad de espacios en los que se revisó críticamente la historia oficial, al mismo tiempo que plantearon sus demandas históricas y actuales y denunciaron una vez más el etnocidio, la expropiación y la explotación a la que fueron y de alguna manera continuaban siendo sometidos. La participación de los representantes y referentes indígenas fue sumamente significativa en las discusiones de la Asamblea Constituyente que tuvieron como resultado la incorporación en la Constitución Nacional de 1995 del Artículo 75 Inciso 17 que dice que se debe reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, así como reconocer la personería de las comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano.

Otro momento importante es el que marca la sanción de la Ley 26.160 de “Emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades originarias del país” que fuera creada en el 2006 ante una serie de fuertes tensiones provocadas por los desalojos que las poblaciones indígenas estaban sufriendo en diferentes puntos del país debido al avance de emprendimientos productivos tales como megaminería, megaturismo o pull sojero, que deben ser interpretadas como otro

momento significativo de acumulación de capital⁴. La ley que ordenaba frenar durante cuatro años los desalojos fue acompañada en su reglamentación por la puesta en marcha del Consejo de Participación Indígena a los fines formalizar las representatividades indígenas y arbitrar el relevamiento de tierras indígenas y ha tenido que ser prorrogada pues el trabajo aun está inconcluso. La interesante movilización que el propio proyecto implica ha hecho aflorar tensiones que no son de resolución sencilla y que por momentos parecieran constituirse en serias limitaciones para alcanzar los objetivos del mismo. Los referentes indígenas continúan reclamando la necesidad de acceder a la regularización de la propiedad de las tierras que ocupan y denunciando situaciones de violencia vinculadas a intenciones de desalojo. Quienes en la ciudad autoconstruyeron sus viviendas en 1996 aun no consiguen la regularización dominial de las mismas.

La valoración de “lo indígena” dista mucho de ser la óptima. Si bien las leyes a que hemos hecho referencia no sólo reconocen las presencias indígenas sino que definen cuáles son sus derechos, la implementación y reglamentación de las mismas se ve severamente obstaculizada; lo que en la mayoría de los casos se debe a que la efectivización de los derechos que dicha legislación enuncia pone en cuestionamiento privilegios de clase y/o cuestiona la legitimidad de ocupaciones de territorio que se ven amparadas por el derecho de propiedad privada. También acontece que a pesar de que desde la sociedad en general y desde los ámbitos gubernamentales se expresan discursos que evidencian un mayor reconocimiento de la cuestión indígena, la situación de pobreza, de explotación y de inaccesibilidad a todo aquello que en las condiciones actuales implica gozar de los “derechos de todo ciudadano”, continua siendo una constante para una buena parte de la población indígena tal como lo afirman los reclamos no escuchados o reprimidos que se suceden cotidianamente a lo largo y lo ancho de todo el país.⁵ Un ejemplo de ello fue la represión al corte de la Ruta Nacional Nr. 86 realizado por la población qom de La Primavera, Formosa, que tuvo como saldo, el 24 de Setiembre del 2011, la muerte de uno de los integrantes de la comunidad y la

⁴ En José Nun y Alejandro Grimson (2008) la ponencia de Claudia Briones trata sobre las expectativas frente a esta ley y la de Liliana Tamagno que la comenta, alerta -teniendo en cuenta análisis anteriores sobre la legislación indígena- sobre la necesidad de pensar en términos de diversidad/desigualdad, de negación, de ocultamiento, de racismo y de violencia cuando se analiza la cuestión indígena en nuestro país.

⁵ Estas denuncias no sólo aparecen en los medios alternativos de comunicación gestionados por comunicadores indígenas sino que fueron expresados en la Marcha indígena del día 20 de Mayo en la Plaza del mismo nombre y en el acto en que fueron recibidos sus referentes en la Casa de Gobierno, ese mismo día, por la Presidenta de la Nación.

quema intencional de las viviendas transitorias que ocupaban, por parte de la policía y la gendarmería, lo que dio lugar al conocido como “acampe qom” que durante casi cinco meses realizaron alternativamente más de 70 familias qom, en pleno centro de la ciudad de Buenos Aires. Estos hechos no han sido aun esclarecidos al mismo tiempo que Mártires López dirigente qom y campesino con quien compartimos algunos espacios académicos y nuestro trabajo de campo, falleció en un accidente sumamente confuso por el cual también se está exigiendo investigación y justicia (Ver <http://argentina.indymedia.org/news/2011/06/784422.php>). En este sentido es que sostenemos que los derechos indígenas difícilmente se harán realidad si no se transforman los altos grados de desigualdad social que caracterizan a nuestra sociedad nacional.

Así las tensiones entre la letra de la ley y su cumplimiento y aplicación se desenvuelven en un campo en el que actúan la población indígena y sus referentes y lideres a partir de las demandas y reclamos. Participan también los entes gubernamentales encargados de las políticas sociales e indigenistas en particular y cuyos comportamientos burocráticos se tornan funcionales al no cumplimiento de las mismas. Al mismo tiempo forman parte de dicho campo un sinnúmero de ONG`s que a pesar de sus declamaciones en favor de las demandas indígenas y de sus críticas al accionar estatal -en tanto dilata la resolución de las demandas y no las trata como prioritarias- se caracterizan por gastar en la manutención de su propia organización la mayor parte de los recursos que manejan, imponen “modelos de desarrollo” ajenos a la lógica comunitaria, generan prácticas paternalistas y burocráticas así como divisiones al interior de los conjuntos, cooptación de líderes y/o generación de liderazgos que corren serios riesgos de distanciarse de los conjuntos que representan.

Fundamentos teóricos y metodología

Revisar y quebrar lo que hemos denominando en términos de Bachelard (1980) los “obstáculos epistemológicos” que impiden valorar las presencias, los saberes y las prácticas indígenas implica un trabajo de ajuste conceptual en torno a definiciones de identidad, etnicidad, ciudad. Definimos la identidad en su articulación con la desigualdad social y como un proceso complejo de aceptación rechazo de los modelos impuestos o que se pretenden imponer; la etnicidad como relacional, organizacional y valorada en sus aspectos políticos y la ciudad como el espacio donde se concentran y

expresan las particularidades y tensiones de la sociedad de la que forma parte (Tamagno 2001). Pensar desde esos marcos de referencia teórico metodológico los modos de organización y los liderazgos indígenas –objeto de esta ponencia- implica a su vez incursionar en el tratamiento de definiciones de poder y de liderazgo que se alejen de las concepciones formales de poder ya criticadas por Foucault (1981) cuando advirtió sobre las determinaciones del capitalismo y del racismo en la construcción de la estratificación social y del poder. Los planteos de Bourdieu (1980) contribuyen -al pensar en términos de “construcción del objeto de investigación” y de la “metodología como una teoría en acto”- a superar miradas ingenuas. Las concepciones de Adam Schaff (1992) posibilitan entender la producción de conocimiento como un proceso dialéctico entre sujeto y objeto y fundamentar nuestra propuesta de “producción conjunta de conocimiento” (Tamagno y otros 2005). Esta propuesta implica que los sujetos con los que trabajamos participan en forma activa, opinando y dialogando con nosotros; al mismo tiempo que -por una cuestión de compromiso con sus saberes- nos obligamos a dialogar permanentemente con sus apreciaciones y argumentaciones, midiendo el grado de divergencia o convergencia con las nuestras y a ser sumamente cuidadosos a la hora de juzgar sus prácticas y representaciones, por esto de no caer en la trampa de nuestra propia mirada y su carga de colonialidad.

El proceso constante de someter las propias afirmaciones a la posibilidad de ser repensadas hace posible que -más allá de los intereses o los énfasis particulares de cada etapa del trabajo de investigación- los datos de los registros puedan ser repensados y sometidos a posibles revisiones a la luz de diferentes situaciones y/o acontecimientos y que incluso se resignifiquen o adquieran nuevos significados. La apertura a un proceso de revisión, reflexión y análisis crítico constante, es lo que permite acompañar, a lo largo del tiempo las transformaciones que en el devenir de la dinámica sociocultural de los pueblos –en nuestro caso el pueblo toba- transcurren tanto a nivel de los individuos como de los nucleamientos. La dialéctica teoría práctica permite avanzar reiterando interrogantes, observando la dinámica de las redes de relaciones y las relaciones de parentesco (Maidana 2009) lo largo del tiempo, observando la dinámica de los modos de articulación con las instituciones gubernamentales y no gubernamentales y las trayectorias individuales y grupales y por ende la gestación y consolidación de liderazgos.

La investigación sostenida en el tiempo permite observar procesos de larga duración en los cuales es posible reconocer un constante ir y venir del análisis estructural al análisis coyuntural y al análisis de los acontecimientos (Braudel 1995). El primero comprendido como el que posibilita el análisis en términos del modo de producción y que permite pensar en los modos de expropiación y de reducción de la población preexistente en función de las necesidades del mismo. El análisis de coyuntura, tanto de las coyunturas de la sociedad total como de las coyunturas particulares del devenir de la historia de los pueblos indígenas, nos permite visualizar momentos o etapas que podemos caracterizar a partir de algunas especificidades y que requieren momentos particulares de reflexión. El análisis del acontecimiento es el que nos permite observar en su impredecibilidad la dinámica cotidiana (Michel de Certeau 1990) y el que nos permite profundizar en el devenir de los sujetos y de los colectivos en términos de transformaciones que podrían pensarse como de menor importancia pero que pueden convertirse para el investigador en indicios sumamente significativos.

Los saberes entendidos como patrimonio

El conjunto de familias con el que trabajamos en profundidad desde los comienzos de la investigación y el pueblo toba al que dichas familias pertenecen es pues pensado y repensado constantemente; el presente se analiza en función del pasado y se interpretan los proyectos en sus posibles implicancias futuras. La reconstrucción de la existencia de las familias a partir de la valoración de sus saberes se funda –no podría ser de otra manera- en un esfuerzo intelectual constante por desembarazarnos de todo prejuicio y de todo racismo. Ello implica por una lado estar constantemente atentos a todas aquellas prácticas y representaciones que impliquen grados de autonomía y a todas aquellas que estén animadas por la lógica de lo comunitario; a detenernos especialmente en los momentos en que se manifiestan formas particulares de resolver conflictos, formas particulares de impugnación y formas particulares de construir y ejercer liderazgos y por lo tanto de ejercer algún poder. Prácticas y representaciones que sin lugar a dudas deben ser incorporadas a lo que se entiende por patrimonio de los pueblos indígenas.

Es en definitiva el análisis dialéctico el que posibilita pensar a los sujetos produciéndose y reproduciéndose socialmente y por lo tanto produciendo y reproduciendo la sociedad de la que forman parte activa; el que posibilita pensar a los pueblos indígenas como el

resultado de combinaciones simples pero a su vez complejas. Simples pues hay ciertas cuestiones que se explican en función de lo estructural, del modo de producción capitalista y por lo tanto de conceptualizaciones sobre lo macro; y complejas debido a la multicausalidad que encierra todo proceso social y sus componentes tanto materiales como simbólicos. Es desde esta valoración de los saberes de los pueblos indígenas que alertamos sobre ciertos análisis que se acercan bastante a actos de soberbia intelectual y que provienen de aquellos que hemos denominado “censores de la indianidad” (Tamagno 1992; 2001), de aquellos que juzgan en función de patrones propios y con suma ligereza ciertas prácticas y/o representaciones de los pueblos indígenas caracterizándolas de ambiguas o contradictorias o incluso de irracionales o faltas de conciencia. Alertamos respecto de un campo intelectual que en su competitividad compele a la generación de “especialistas” más interesados en acuñar términos y en defender la originalidad de la propia investigación que en convocar al dialogo crítico al interior de la comunidad académica; más interesados en sobrevivir en la competencia que en la necesidad de producir un conocimiento que se suma y se complementa con otros y que en su operatividad coadyuva a la transformación de la desigualdad, la colonialidad y el racismo que aqueja a nuestra sociedad nacional. Alertamos ante las prácticas intelectuales que parecen centrarse más en la necesidad de proponer, defender y legitimar algún modelo, que en utilizar el modelo como la guía para acercarnos a realidades que son mucho más ricas y dinámicas de lo que el modelo puede suponer y señalamos la necesidad de no reificar modelos sino de entenderlos como herramienta para la comprensión. Alertamos ante los análisis que parecen no tener en cuenta el padecimiento y el dolor de estos colectivos y los modos en que los mismos se han transmitido de generación en generación y recurren a interpretaciones mecanicistas que caen fácilmente en el esencialismo que declaman criticar.

Proponemos pensar en términos de Frederick Barth (1989) quien reflexiona sobre la cultura compleja de las sociedades complejas en términos de corrientes o flujos que tienen una dimensión histórica y que las circunstancias han hecho que fluyan juntas y recomienda así mismo tratar los macrofenómenos sin violentar las propias interpretaciones y realidades de la gente y encontrar un vocabulario y unos conceptos que nos permitan integrar nuestra discusión sobre símbolos y significados con aquellas

sobre el trabajo y el mercado, sobre la dinámica de la política, la demografía⁶ y la ecología. Ello permite -nos dice- analizar y comprender con más claridad el trabajo creativo que los individuos pertenecientes a los grupos étnicos realizan en el contexto de un mundo en constantes cambios y evita que las diversidades presentes en lo que denominamos pluralidad no se reduzcan a la idea de una cultura homogénea. No es homogénea en su interior la cultura dominante y tampoco lo son en su interior las culturas subalternas. Participamos en universos de múltiples discursos más o menos discrepantes entre sí; construimos mundos diferentes, parciales y simultáneos y en ellos nos movemos y es por ello que la construcción cultural de la sociedad no ocurre y brota de una sola fuente y no puede ni debe ser pensada como conformando una sola pieza. Ulf Hannerz (1997) continúa pensando el concepto de flujo para señalar que es uno de los términos claves de la llamada antropología transnacional, por hacer referencia a aquello que no permanece en su lugar, a movilidades y expansiones variadas y reconoce a Kroeber (1952) como quien no temió pensar la cultura en gran escala y pudo así afirmar que las civilizaciones deberían examinarse, no como objetos estáticos sino como procesos limitados de flujo en el tiempo. Señala a su vez que la noción de flujo puede ser usada de dos maneras, una referida al desplazamiento de algo en el tiempo y a una distribución territorial y otra, específicamente temporal sin la necesidad de implicancias espaciales y que los flujos tienen direcciones que implican una reorganización de la cultura en el espacio y que si bien existen contraflujos, no pueden negarse redes de asimetría, vinculadas a relaciones de poder. Las culturas -nos dice- no son visiblemente tan “limitadas”, “puras”, “homogéneas” y “atemporales” como la tradición antropológica muchas veces las retrata.

Para tratar estas cuestiones que quedan aquí meramente enunciadas es necesario e imprescindible trabajar con marcos de referencia teóricos que se alejen del todo esencialismo y de todo mecanicismo, que contribuyan a develar los procesos autonómicos y los saberes no reconocidos o subestimados de los pueblos indígenas y que se funden en revisar la subestimación y el racismo que continua pesando

⁶ La importancia de complementar los análisis antropológicos con los análisis demográficos fue enfatizada por François Lartigue en la conferencia que dictara en el Seminario Internacional Indígenas en el Siglo XXI Buenos Aires 1998.

fuertemente en algunos análisis sobre los pueblos indígenas en particular y sobre lo popular y los subordinados en general.

Las autonomías y la construcción de poder

Los liderazgos indígenas cuya observación venimos realizando desde los comienzos de la investigación en el marco del análisis de las organizaciones que concentran la dinámica sociocultural del pueblo toba en la ciudad de La Plata, como son la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom y Iglesia Evangélica Unida y la Iglesia Evangélica Templo de Fe (Tamagno 2004 y 2009), son pensados a la luz de reflexiones sobre el poder, la representatividad y la autonomía. Motiva esta preocupación el hecho de que nos encontramos en una coyuntura en que, tanto a nivel local como regional y nacional, las presencias indígenas y las expresiones de sus líderes están siendo observadas con preocupación por los dueños de los megaemprendimientos productivos (explotaciones mineras a cielo abierto, avance de los cultivos de soja, grandes proyectos turísticos), los terratenientes y los gobiernos y con desconfianza por el “progresismo”.

Estas cuestiones son al mismo tiempo objeto de reflexión al interior de los propios pueblos indígenas y sus organizaciones, tal cual quedara explícito en el marco del Encuentro sobre Discriminación organizado por el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos, Presidencia de la Nación en el 2007. Allí -y en concordancia con lo que observamos luego en el interesante debate que tuvo lugar en el marco del Segundo Encuentro Interamericano sobre Gobernabilidad y Pueblos Indígenas – Red Interamericana de Formación de Formadores de Educadores Indígenas (RIF-FOEI) sito en la Ciudad de México entre los días 10 al 13 de Marzo del 2008- se señalaron tanto acusaciones respecto de algunas formas de ejercicio del poder por parte de los líderes indígenas, como críticas a los condicionamientos que éstos sufren por parte de las agencias gubernamentales y no gubernamentales; cuestiones ambas que aparecieron íntimamente relacionadas entre sí.

En coincidencia con estas observaciones Araceli Burguete Cal y Mayor (2007) en su trabajo referido a las cumbres o encuentros indígenas celebrados en las últimas dos décadas en América Latina, explicita la preocupación que los mismos revisten para los sectores dominantes en tanto se han convertido en escenarios de debate, negociación y

acuerdos en los que se expresa la posibilidad de reafirmar la unidad alrededor del proyecto político indígena continental. Al mismo tiempo señala que se han constituido en espacios para la articulación y la construcción colectiva de propuestas y definiciones políticas y en lugares para pensarse en la interpretación de un pasado común y en la construcción de un futuro. La celebración de una "cumbre indígena" –expresa– es la oportunidad para la formación de redes y de frentes y es un momento para delinear objetivos, estrategias y plataformas de acción y para refrendar y modificar agendas. El "encuentro indígena" se nos presenta así como un espacio colectivo, como el terreno de expresión de la diversidad, de la multiplicidad de enfoques, experiencias y proyectos, como el terreno en el que se cuestiona el "pensamiento único"; observando que son al mismo tiempo, arena de tensiones, disputas y posicionamientos. Esto condice con lo observado por nosotros a nivel tanto nacional como regional y local ya que cada espacio –aun aquellos reducidos a pequeñas expresiones locales– que posibilita el encuentro se transforma inmediatamente en la expresión de lo colectivo comunitario, en expresión de poderes y de articulación de estrategias, en la concreción de autonomías, en fin en prácticas que refuerzan todas aquellas representaciones que a modo de utopías concretas (Barabas 1996) proveen la fuerza para continuar el camino de lucha, para recordar y recordarse que no han desaparecido y que son capaces de reflexionar no solo sobre ellos mismos sino sobre la sociedad de la que forman parte.

Araceli Burguete Cal y Mayor (2007) propone dos momentos para el análisis del movimiento indígena y de las cumbres indígenas en América Latina. El primero que comprende de 1970 a 1990 y lo identifica con el periodo de la "emergencia del movimiento indígena", con el surgimiento de movimientos pan étnicos orientados a lograr visibilización política y a interpelar a los Estados-nación y a los organismos multilaterales en la búsqueda del reconocimiento de derechos y conceptualizando categorías étnicas unitarias, así como el arribo de la presencia indígena en la Organización de las Naciones Unidas (ONU); con lo que se marca el inicio de la promulgación de instrumentos jurídicos de protección de derechos indígenas. El segundo periodo que transcurre de 1990 al 2007 se caracteriza por la relevancia que adquiere la demanda autonómica como el eje político central de las luchas indígenas que participan en esta tradición política, señalando el carácter seminal, que tiene la "Declaración de Quito" de 1990 a partir de la cual se han diseñado estrategias para

profundizar en aspectos puntuales de la agenda política indígena y marca como un hito el año 2006-2007, en el que aparece la propuesta de profundización de una estrategia que asume como uno de sus ejes la lucha por el poder político, al plantearse como consigna "De la resistencia al poder". Destaca además en el desarrollo de los movimientos indígenas la importancia de los contextos nacionales, dado que éstos ofrecen un panorama disímil y con desarrollos que podríamos definir como dialécticos y desiguales. Nos encontramos así ante una unicidad dada por los planteos y las discusiones que forman parte de los espacios multinacionales de encuentro y una diversidad que se expresa según particularidades de los estados nación y según particularidades de los pueblos indígenas que los constituyen.

Una mirada sobre el movimiento indígena en América Latina realizada desde los presupuestos analíticos que hemos enunciado nos ha llevado a reflexionar sobre las características del movimiento indígena en nuestro país, donde a la diversidad de pueblos y de espacios geográficos se suma el hecho del no reconocimiento de la población indígena en el imaginario colectivo hasta entrados la década de 1980. Así los censos no logran acercarse a las cifras que los propios indígenas estiman y que nuestras observaciones han confirmado. Nos encontramos no sólo ante la negación voluntaria del origen para evitar racismo y persecución por parte de los indígenas sino ante las limitaciones de los propios instrumentos censales (Maidana y otros 2006) y sus aristas políticas.

Reconocemos con la autora (Araceli Burguete Cal y Mayor 2007) que cuando las agencias indigenistas (públicas, confesionales o de otro tipo) establecen los enlaces los sujetos bilingües o "lenguaraces" pasan a convertirse en el canal a través del cual fluyen a las comunidades los variados recursos que integran el espectro de las acciones de "promoción humana", "desarrollo de comunidades" u otra terminología según los usos en cada momento particular; al mismo tiempo que esas estrategias terminaron construyendo, junto a los liderazgos tradicionales, nuevas formas del liderazgo cuya legitimidad no proviene del propio medio social al que pertenecen, sino de la agencia indigenista y que como resultado, en todos los casos se introdujeron por esa vía conflictos y crisis de representación y consenso que continúan hasta hoy. Sin embargo también hemos tenido la posibilidad de observar en nuestro trabajo grados importantes de control de los propios pueblos sobre los líderes y fuertes críticas a los

comportamientos de las agencias, así como altos grados de negociación no sólo de los líderes con éstas sino también de los líderes con los conjuntos a los que representan. El Consejo de Participación Indígena que está funcionando en estos momentos como consecuencia de la implementación de la Ley 26.160 es una clara expresión de ello.

A modo de reflexión final

Retomando todo lo expresado se hace imprescindible advertir respecto de todo análisis dualista que piense a los pueblos indígenas como aislados y/o interpretados como objetos pasivos frente al avance del colonialismo seguido luego por la gestación, consolidación y desarrollo del Estado-nación. También sobre aquellas posturas que se limitan a resaltar la “permanencia” de ciertas tradiciones y de ciertas formas de concebir el mundo, olvidando o negando los condicionamientos del modo de producción impuesto como consecuencia de la expansión colonial y la estratificación generada a partir de la lógica de la explotación y de la acumulación de capital y sin tener en cuenta que las formas de visibilidad no son sólo expresión del pasado sino actualizaciones en términos de respuestas creativas y con frecuencia impugnadoras frente al orden hegemónico.

El avance de la “modernización” entendida como la instrumentación de una “modernidad” aun no realizada (Quijano 1984) no se concretó ni sobre un espacio vacío ni sobre poblaciones “inferiores” y/o sin capacidad de respuesta. La historia de los pueblos indígenas a partir de la colonización, es un proceso continuo de aceptación/rechazo de los modelos que se pretendieron imponer y que se impusieron como tan bien lo expresara Peter Worsley (1966) no por su superioridad sino por la ética asignada por la necesidad de apropiarse y expropiar en función de las debilidades e intereses de la sociedad de pertenencia o sea de la propia Europa y sus miserias. En ese contexto la historia de los pueblos indígenas es una historia de luchas que están presentes en la memoria de las poblaciones actuales y que guían las luchas de sus líderes, aunque ello no siempre sea verbalizado.

No es correcto pensar que las migraciones y los desplazamientos producen discontinuidad, ruptura y desmemoria, pues la distancia geográfica no va en detrimento del reconocerse y actuar según el pueblo de pertenencia. Tampoco es correcto pensar

que las transformaciones propias de todo paso de una a otra generación producen necesariamente discontinuidad y ruptura, ya que hemos observado en jóvenes nacidos en la ciudad a más de 1.000 Kms. de distancia de la región de origen de sus mayores y a la que no han visitado nunca, reconocerse portadores de conocimientos de los cuales ellos mismos se asombraron de poseer.

Es por ello que nuestra propuesta es advertir respecto de no subestimar o suponer las argumentaciones de los indígenas que se nos aparecen lejanas al discurso intelectual occidental como faltas de conciencia; los referentes indígenas del Gran Chaco parecen haber sido muy conscientes de la violencia con que el blanco expropio sus territorios y se apropió de sus saberes para luego subestimarlos, diezmando poblaciones que no se sometieron “mansamente” como se esperaba. Las argumentaciones indígenas que suelen expresarse en términos de milenarismos o de relatos caracterizados como míticos, encierran saberes que con frecuencia no estamos entrenados para comprender en su profundidad y forma parte del sociocentrismo occidental pensarlos como erróneos, irracionales o faltos de conciencia.

El movimiento indígena en Argentina puede aparecer como presentando bajos grados de organización si lo comparamos con el de otros países y con frecuencia se señala el hecho de estar atravesado por un sinnúmero de tensiones y conflictos. Pero debemos preguntarnos antes de juzgarlo ligeramente, qué influencia han tenido en esos conflictos las presiones clientelares y los modos complejos a través de los cuales quienes se mantienen como líderes en el tiempo, han lidiado con partidos políticos, ONG's e iglesias sin “convertirse”, sin olvidar su historia o sea sin dejar de reflexionar críticamente y sin “dejar de ser”. Hace un tiempo, reflexionando sobre el movimiento sindical en EEUU en respuesta a la crisis financiera que se puso en evidencia en el 2009, el periodista Herman Schiller conductor del Programa “Leña al fuego” destacó por su valor impugnador una consigna utilizada frente a la crisis y el “salvataje” prometido desde el gobierno: “Incorporen a los despedidos. Despidan a los bancos”. La consigna sonó a mis oídos idéntica a la registrada por Idoyaga Molina (1994) durante el Movimiento del Dios Luciano acontecido en 1947 en Las Lomitas, estación de ferrocarril y lugar de reclutamiento de mano de obra: “que desaparezcan los dueños de los camiones, que desaparezcan los dueños de los bancos”. En un escrito anterior (Tamagno 2008) planteamos que este movimiento que fuera descrito como un

movimiento milenarista no ha sido, hasta donde hemos podido observar, pensado como un movimiento impugnador en el marco de lo que se denomina en la actualidad como movimientos sociales, tal vez debido a su carácter religioso milenarista. Sin embargo investigaciones recientes desarrolladas a partir de la aparición de una fosa común con cadáveres NN, dan cuenta de que este movimiento formaba parte de un alzamiento de indígenas que se oponían a las condiciones de explotación en ingenios y quebrachales y que al concentrarse y reclamar alimentos y atención a sus demandas, fueron brutalmente reprimidos al punto de que las presunciones permiten hablar de alrededor de 500 muertos en la represión.

Nos preguntamos entonces por qué estos movimientos no pueden tomarse como antecedentes de los movimientos sociales estudiados a partir de la segunda mitad del siglo pasado? Por qué las características que hicieron que se los catalogara como “milenaristas” deberían opacar su capacidad impugnadora en el contexto de la historia de lucha de los pueblos? Por qué pensarlos como prepolíticos o faltos de conciencia? No es éste un modo de actualizar la relación fatídica inferioridad/superioridad de la que Peter Worsley (1966) nos habla? No es, en términos de Eduardo Menéndez (1972), una forma de racismo en tanto descalificación y subestimación de los conjuntos sociales subalternos? No es otro modo de legitimar la subalternización en términos de la colonialidad y del pensamiento colonial del que somos portadores y del que nos hablan Anibal Quijano (1988) y Arturo Escobar (2008)?

Las presencias de los pueblos indígenas y las visibilidades de los movimientos indígenas conminan a revisar este ideario. Los pueblos indígenas no sólo no han desaparecido sino que nos confrontan con formas alternas de existencia que van tanto en el sentido de una reparación histórica como en el sentido de superar las condiciones de desigualdad e injusticia que caracterizan el orden hegemónico mundial. Formas alternas de pensar y actuar, representaciones y prácticas fundadas en el pasado, efectivas en el presente y condicionantes de un futuro común a todos y que deben ser interpretadas, donde quiera que se expresen, en su valor patrimonial.

Bibliografía

Augé, Marc (1995) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, España

Bachelard, Gastón (2000) *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI España (Primera edición en español 1948)

Barabas, Alicia (1987) *Utopías Indias. Movimientos socio-religiosos en México*. Editorial Enlace Grijalbo.

(1996) Utopías indias. Esperanza al futuro. En: *Utopías y nuestra América*. Quito. Editorial Abya Yala

Barth, Frederik (1989) The analysis of culture in complex societies. En *Ethnos* 3-4 Ethnographic Museum University of Oslo. Noruega

Bartolomé, Miguel (2002) *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*. Conaculta-INAH

Bourdieu, Pierre – Chamboredon JC – Passeron JC (1975) *El Oficio de sociólogo*. Siglo XXI España

Braudel, Fernand (1995) *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial. México (primera edición en español 1989)

Burguete Cal y Mayor, Araceli (2007) Cumbres Indígenas en América Latina (I) Boletín de Noticias de Adital adital@adital.com.br Caixa Postal 131 - CEP 60.001-970 - Fortaleza – Ceará, Brasil

Certeau, Michel de (1990) *L'invention du quotidien*. Gallimard, París

Escobar, Arturo (2008) Territorios de diferencia. Movimientos sociales, (pos) desarrollo y conservación en América Latina. Conferencia dictada en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo – Universidad Nacional de La Plata. 4 de junio del 2008

Foucault, M. (1981) “Las redes del poder” En: *Revista Barbarie*, San Salvador Bahía, Brasil Nr. 4y5 (traducción de una conferencia pronunciada en 1976)

Hannerz, Ulf (1997) Fluxos, fronteras, híbridos: palabras claves de la antropología transnacional. En: *Mana*. Universidad Federal de Rio de Janeiro

- Kroeber, A.L. (1952) *The nature of culture*. University of Chicago Press. Chicago
- Maidana, Carolina (2009) Volver a la tierra. Parentesco, redimensionalización territorial y reconstrucción identitaria. En Tamagno, L. (coordinadora) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Editorial Biblos. Buenos Aires
- Menéndez, Eduardo (1972) Racismo, colonialismo y violencia científica. En: Revista Transformaciones. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires
- Nun, José y Grimson, Alejandro (Compiladores) (2008) *Nación y diversidad. Territorios, identidades y federalismos* Editorial Edhasa pp 61/71 ISBN 978-987-628-026-6
- Pacheco de Oliveira, Joao (Comp.) (2006) *Hacia una antropología del indigenismo*. Editorial Contracapa. Rio de Janeiro
- Quijano, Aníbal (1988) “Modernidad, identidad y utopía en América Latina” En: *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna* CLACSO
- Schaff, Adam (1992) *Historia y Verdad*. Enlace Grijalbo. México
- Tamagno, L. (1986) Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires. Su articulación social. Actas del II Congreso Argentino de Antropología Social Buenos Aires.
- (1991) “La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad” En: *América Indígena* Vol LV Nr 1 enero /marzo 1991
- (2001) *Nam Qom Hueta ´a Na Doqshi Lma. Los tobas en la casa del hombre blanco*. Identidad, memoria y utopía. Ediciones Al Margen La Plata Argentina
- (2003) “Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la Pcia. de Buenos Aires Argentina”. *Revista Campos* Edición Especial. Univ. Federal de Paraná, Brasil. pp 165-182
- 2006 “Interculturalidad una revisión desde y con los pueblos indígenas” En: *Diversidad y Reconocimiento. Aproximaciones al Multiculturalismo y la Interculturalidad en América Latina. Suplemento especial de la Revista Diario de Campo*. Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH. México. Coordinado por Alicia Barabas.

(2009) Religión y procesos de movilidad étnica. La Iglesia Evangélica Unida expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina. *Revista Iztapalapa* Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. México. Año 28 Enero-Diciembre 2007 pp 69-99.

(2009) “*Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*”. Editorial Biblos. Buenos Aires

2005 Tamagno, L; García, S.M.; Ibañez Caselli, M.A.; García M.C.; Maidana, Carolina; Alaniz, M.; Solari Paz, V. “Testigos y Protagonistas: Un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de *hacer* investigación y extensión universitaria.” En: Revista Argentina de Sociología ISSN 1667-9261

Worsley, P (1966) *El tercer mundo* Siglo XXI España