

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

Estado y Ciudadanía pluricultural: Políticas estatales, demandas y espacios de acción de las comunidades indígenas en la Provincia de Santa Fe.

Taruselli, María Victoria.

Cita:

Taruselli, María Victoria (2009). *Estado y Ciudadanía pluricultural: Políticas estatales, demandas y espacios de acción de las comunidades indígenas en la Provincia de Santa Fe. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/304>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ehyf/Cek>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Estado y Ciudadanía pluricultural: Políticas estatales, demandas y espacios de acción de las comunidades indígenas en la Provincia de Santa Fe.

Taruselli, María Victoria (CONICET-UNR)

Introducción

El presente escrito aborda analíticamente la apertura formal que planteó el Estado argentino, desde mediados de la década de 1980, en sus modos de interpelar la *diversidad cultural* y el consecuente proceso de revisiones legislativas en materia indígena que condujo al reconocimiento constitucional en el año 1994 del carácter *multicultural* y *pluriétnico* de la sociedad¹.

Dado que el sistema jurídico exhibió históricamente un criterio *monoétnico* de escaso (prácticamente nulo) respeto al pluralismo jurídico, y según el cuál el Estado impuso ‘su’ derecho nacional sin considerar las categorías particulares de las comunidades indígenas (Stavenhagen, 1988), *el reconocimiento* que se ha producido en los últimos años, *en las constituciones de varios países latinoamericanos de la diversidad étnica y cultural de sus pueblos, significa un avance en la construcción de una convivencia intercultural.* (Padilla, 1996:185).

En este contexto, los discursos parlamentarios suscitados en torno a la Ley nacional 23.302 de *Política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes*, revelaron las representaciones que realizó el Estado sobre el sujeto indígena y sobre sus principales problemáticas en una coyuntura particular de restauración democrática, permitiéndonos entrever el lugar que se le reconocería discursivamente al indígena en la re-definición hegemónica del *cuerpo ciudadano*.

Sin embargo, y debido a es de nuestro interés preguntarnos sobre el impacto del reconocimiento formal de la *diversidad cultural*, hemos considerado las Políticas implementadas por el Estado, a partir del andamiaje jurídico nacional y provincial y de la creación (tardía) de organismos estatales específicos para su implementación, en

¹ Véase el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional reformada en la ciudad de Santa fe en el año 1994, el cual reemplazó al art. 67 inc. 15 que prescribía como atribución del Congreso “*proveer a la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios y promover su conversión al catolicismo*”.

relación con las comunidades indígenas en la provincia de Santa Fe (particularmente la comunidad Toba-Qom del Barrio “*Los Pumitas*” de la ciudad de Rosario)

Diversidad cultural y ciudadanía. Reflexiones en torno a la relación Pueblos Originarios / Estado Nación.

Como sabemos, a lo largo de su historia el Estado Nación argentino ha redefinido diversamente su *nosotros* y sus *otros* conformando la idea un cuerpo nacional (Ansaldi y Moreno 1989, Halperín Donghi 1989). En toda América, llamada Latina, había que hacer lo posible para que el Estado-nación llegara a ser una realidad palpable para todos, desde entonces la búsqueda de una *identidad nacional* se convirtió en el objetivo esencial en función del cual se trató de asimilar a los Pueblos indios en el seno de la *nación* dominante (la nación de los no indios), siendo el Estado nación, claramente, el estado de la nación dominante (Chantal Barre, 1985).

De este modo, la *etnificación* de los Estados nacionales latinoamericanos significó en el siglo XIX el hecho de que un grupo étnico (las élites dominantes) organizaba y controlaba tanto el Estado como su idioma y su cultura oficial (Koonings 1996). En este proceso el (no) lugar que las elites habían reservado a las poblaciones nativas en la construcción de una sociedad pretendidamente blanca, monolingüe y monocultural condujo al epistemicidio y etnocidio de una conformación social que es, en realidad, de carácter pluriétnico. Todos aquellos saberes, universos simbólicos y tradiciones que no habían sido escogidos para erigirse como estandarte de la *argentinidad* fueron suprimidos, ocultados, marginados o desnaturalizados junto a los grupos que los encarnaban.

En este sentido, la ideología de la *homogeneidad* y la negación de las *diferencias étnicas* constituyeron las directrices en la construcción de una *identidad nacional* homogénea y unánimemente compartida (Koonings, 1996).

Asimismo, el control de los indígenas sobre los territorios fue considerado un profundo obstáculo en este proceso y por consiguiente, la metáfora del desierto refirió no solo a espacios geográficos sino también a una situación socio-cultural, es decir, a aquellos espacios que el proyecto estatal-nacional debería vaciar de toda reivindicación étnica.

“Es el espacio temido que refiere a un sitio epistemológico, el del cuestionamiento de la hegemonía cultural y el derecho de posesión de las culturas indígenas a una tierra concebida como recurso básico, natural, materia prima, que puede llevar al latinoamericano a la fruición de su utopía nacional, esto es, al desarrollo. Consecuentemente, los indios deben ser mental, retórica y físicamente exterminados”. (Rodríguez, I; 1996:229)

Dado que en aquel proceso se aspiró, fundamentalmente, a la consolidación del poder estatal sobre el territorio y se consideraba automáticamente a los súbditos libres como ciudadanos sin tener en cuenta el origen, el idioma, la cultura, la religión o el color de la piel aunque por supuesto no todos los ciudadanos eran iguales (Koonings 1996: 23), la cuestión de la *ciudadanización* apareció estrechamente emparentada a la de *nacionalización* de la población. Sin embargo, las *fronteras* entre una y otra dimensión ostentaron las tensiones inmanentes entre la categoría universal de *ciudadano* y las particularidades de su realización histórica, es decir, entre la construcción de una *ciudadanía nacional* y la existencia de *sociedades pluriétnicas*.

En síntesis, la historia de los Pueblos Originarios al interior del Estado nación argentino, con similares características a la del resto de los países latinoamericanos, significó una constante lucha de resistencia y de re-construcción de sus formas culturales de vida.

El sistema de ciudadanía inconcluso y mutilado que el estado-nación liberal burgués, pretendió ofrecer a los pueblos indígenas encerrados en sus fronteras territoriales, se basaba en una secuencia de ficciones ideológicas y legales que proclamaban igualdad universal de membresía (...) La experiencia política de los pueblos indígenas, sin embargo, ha probado reiteradamente a lo largo y ancho de América la crueldad de un orden social jerarquizado en el que clases privilegiadas y grupos étnico-raciales dominantes pueden ejercer un derecho discriminado y selectivo de ciudadanía, sobre grupos económicos, sociales, políticos y, étnicos subordinados, que son sistemáticamente privados o mutilados en sus derechos básicos individuales y colectivos. (Varese, 1996: 19).

Sin embargo, tal como hemos formulado en trabajos anteriores, la ciudadanía lejos de constituir un producto acabado (Bello, 2004), estanco e inmutable supone una *frontera* que escenifica una lucha política en torno a la delimitación de mecanismos de inclusión y exclusión. Desde esta perspectiva, aparecen en los *bordes* de la ciudadanía una multiplicidad de disputas políticas y discursivas, de sentidos y contrasentidos vinculados a múltiples construcciones identitarias, formas culturales de vida y de

saberes que reclaman, al interior de las sociedades nacionales, nuevos diálogos y acuerdos. Aparece en torno al cuerpo ciudadano cierta conflictividad fronteriza en la cual se manifiesta una gran diversidad sociocultural no factible de ser leída sólo en términos de asimetrías económicas.

En el período contemporáneo las narrativas ciudadanas son, por definición, narrativas estatales. En América Latina las narrativas estatales están ligadas a lo étnico; son el resultado de pactos étnicos entre criollos y mestizos. Las narrativas estatales son consecuentemente narrativas de pactos sociales y de mestizaje. Son también narrativas utópicas y desarrollistas cuya visión es la de un estado-nación bien desarrollado. Sin embargo, todas las narrativas ciudadanas, estatales o mestizas tienen un problema las fronteras estatales no están bien definidas y sus bordes, jungla / naturaleza, son áreas de conflicto y contención (Rodríguez, 1996: 223).

El reconocimiento institucional de la *diversidad* en el proceso de restauración democracia. Redefiniciones del cuerpo de la ciudadanía.

A partir de la década de 1980, y en el marco de similares procesos regionales, el Estado argentino ha discutido y sancionado una serie de leyes en materia indígena² reconociendo la necesidad de los derechos especiales de los Pueblos Indígenas como complemento de la ciudadanía civil, política y social y cuestionando así ciertos presupuestos y retóricas inherentes a la idea de Estado-nación tal como había sido impuesta por las elites en el siglo diecinueve

Pareciera ser que, desde las dos últimas décadas del siglo veinte, se asistió a una nueva etapa en la cual la identidad nacional no excluye sino que convive con otras *identidades étnicas*, lo cual parecería volver obsoleta la idea de *una nacionalidad homogeneizadora como sustento unificador del estado* (Varese, 1996).

El hecho de que se haya abordado o comprendido legislativamente la *diversidad cultural* –al interior de una *Nación* hegemónicamente fundada en una tradición de discurso que la presentaba como natural, eternamente blanca y homogénea y que excluía la participación de las culturas indígenas en el conjunto nacional- abrió la posibilidad (no contemplada) de elaborar relatos *contrahegemónicos* que re-pensaran a la *Nación* como una construcción histórica pasible de ser revisada y deconstruida. En

² Nos referimos a la ya mencionada Ley Nacional 23.302 sobre Política Indígena y Apoyo a las comunidades aborígenes (sancionada en el año 1985), la ratificación en el año 1992 del Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo (Convenio 169 OIT) y finalmente, a la Reforma Constitucional que en el año 1994 reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas (Art. 75 Inc. 17).

este sentido, el cuestionamiento de la *Nación* llevó conjuntamente a discutir un concepto que, en Argentina, le había sido históricamente intrínseco: la *ciudadanía*.

Así la ciudadanía entendida en términos de Marshall (2005) como el status concedido a todos aquellos miembros de una comunidad política que gozan de los mismos derechos civiles, políticos y sociales, se amplió y re-definió a fin de, por un lado, desocultar el protagonismo de los actores en la construcción de prácticas sociales y por otro, reconocer la diversidad cultural de las sociedades latinoamericanas. En consonancia con esta segunda línea, comenzó crecientemente a hacerse referencia, y tanto en los debates académicos como en las agendas políticas, a la dimensión cultural de la ciudadanía, la cual se fue adjetivando con las nociones de “multicultural”, “pluricultural” e “intercultural”, entre otras.

La creciente integración de lo heterogéneo de las razas, de las etnias, de los pueblos y los sexos a un ‘sistema de diferencias’ con el que Occidente conjura y neutraliza, funcionaliza a los otros, como si, sólo sometidas al ‘esquema estructural de diferencias’ que Occidente propone, nos fuera posible relacionarnos con las otras culturas” (en Grosso, J. L, 2004: 282).

En nuestro país, el reconocimiento de una *ciudadanía pluricultural* tuvo su traducción legal en la Reforma Constitucional del año 1994 mediante la cual se reconoció que los indígenas *estaban* antes de la conformación del Estado nacional y se otorgó rango constitucional a los derechos anteriormente reconocidos mediante la ley nacional y las leyes provinciales.

“Hoy, en los contextos locales y nacionales, en los que irrumpieron comunicativa y políticamente durante el siglo XX las diferencias conjuradas, la respuesta de la globalización es controlarlas por medio de los íconos del consumo mediático de un multiculturalismo eufórico exaltado, exacerbado. Nueva instancia de la inteligencia hegemónica: ‘Si no has podido silenciar definitivamente a los otros, impón el sentido de su reconocimiento’.” (Grosso 2004:279).

En este sentido, los discursos suscitados en torno a la sanción de la ley, en tanto expresión de quienes han decidido intervenir desde las esferas estatales sobre las formas de *participación* del indígena en el conjunto de la sociedad, permitió entrever los modos estatales de representación, interpelación y reconstrucción de esa *diversidad* y al mismo tiempo, analizar el contexto político-social en el cual se inscribió la formulación de dicho marco jurídico.

Diremos que los debates parlamentarios estuvieron impregnados por el espíritu *participativo* y *pluralista* propio de la etapa de apertura democrática. Este espíritu, en palabras de los propios legisladores, condujo a revisar las relaciones sociopolíticas propuestas/impuestas por los Estados, es decir, discutir la participación en la sociedad nacional de aquellos grupos históricamente silenciados y excluidos contribuyó a consolidar el proceso de democratización iniciado en el año 1983.

Así, la afirmación de la *diversidad étnica* lejos de presentarse como una amenaza capaz de minar la unidad nacional, comenzó a aparecer en la arena estatal como una contribución a la profundización y fortalecimiento de la democracia. Consecuentemente, en las discusiones políticas de la época las categorías de *diversidad*, *justicia*, *reparación* e *inclusión* ilustraron progresivamente el espíritu sociopolítico reinante del cual se hizo eco (y se apropió) el Congreso Nacional sancionando la Ley 23.302 de *Política Indígena y Apoyo a las comunidades aborígenes*.

“Tengo la sensación de que no podríamos intentar la búsqueda de una sociedad más ética y de un democracia que se exprese como tal, como expresión cultural, si no hiciéramos de esta ley un compromiso moral” (Luis León –senador por Chaco-, en: HCSN, 1984: 1183).

En esta coyuntura las nociones de *reparación histórica* e *inclusión* aparecieron en los textos parlamentarios refiriendo a los nuevos modos de concebir e ‘intervenir’ sobre la *alteridad étnica*. Se pensó y manifestó que, en primer lugar, debía reconocerse la negación, el silenciamiento y la exclusión a la que habían sido condenados los indígenas, es decir, se reconoció la existencia de *silencios* históricos dentro del *cuerpo ciudadano*. *Reparar* significó aquí *componer*, *volver a juntar*, quienes postularon la reparación visualizaron un daño que se debía revertir, es decir, se intentó operar sobre los restos, los fragmentos, lo que ha quedado de las comunidades³.

“Quiero afirmar que esta iniciativa no tiene nada que ver con un sentimiento de caridad ni de beneficencia, sino que se trata de una reparación histórica y de una reivindicación patrimonial y cultural (Spina, diputado por Santa Fe; HCDN, 1985: 6348).

En esta dirección, se reservó al indio un lugar protagónico en el proceso de recuperación de las raíces latinoamericanas, *“este proyecto nos conecta con las raíces*

³ Dirección de Información Parlamentaria del Congreso de la Nación, Documentación General. Tratamiento de la Cuestión Indígena, 1991:1168

más genuinas y profundas de nuestra americanidad’ expresaba Rabanaque en el año 1985 (diputado por la Capital) cuestionando aquel proceso de configuración del *nosotros argentinos* que silenció e invisibilizó al indígena en la vida política argentina, ‘integrándolo’ como sujeto de una ciudadanía de segunda clase (Bartolomé, 2008).

Simultáneamente, la *reparación* refirió a una historia mucho más reciente de gobiernos dictatoriales en la Región por lo que, frecuentemente, se utilizaron recursos que trazaron una suerte de paralelismo entre el indio, el gaucho y los desaparecidos de la última dictadura militar. Este paralelismo permitió hermanar a todos aquellos silenciados de la historia nacional (Viñas, 1983).

La revisión crítica del pasado estuvo acompañada de un planteamiento sobre la necesidad de concretar un proceso de inclusión democrática de los grupos indígenas y en este sentido, el Estado se comprometió discursivamente a garantizarles, *a modo de reparación histórica*, la justicia demorada. Así, aparecieron en el discurso una multiplicidad de enunciados tales como ‘*esta también es su casa*’, ‘*nuestros hermanos aborígenes*’, ‘*nuestro pueblo aborígen*’ mediante los cuales se ensayó, desde lo formal, un nuevo tipo de relación interétnica que incluiría la participación de los indígenas en la elaboración del proyecto de ley y fundamentalmente, en la construcción de una nueva sociedad nacional alejada de la idea fundante de que *somos un país sin indios* (Tamagno, 1996).

Sin embargo, cuando la argumentación primó sobre las expresiones de deseo, de idealización y de exaltación del indio, la noción de *inclusión* pareció confundirse con la de *asimilación* lo cual explicaría porque solo en contadas ocasiones se postuló la *participación*⁴ del indígena en la sociedad nacional, privilegiándose el planteamiento de una posible *integración* o *incorporación*. En esta dirección, el senador por la provincia de Corrientes valora la ley como “*el instrumento político que permita tutelar*⁵ *y que brinde la herramienta necesaria para que ellos con su capacidad y su esfuerzo (...) puedan cumplir su destino integrados a la Nación*” (Leconte; HCSN, 1984: 1184).

En consonancia con esta línea, en ciertos pasajes del discurso los legisladores pensaron y representaron al indígena (desde una mirada claramente romántica y

⁴ El uso del concepto *participación* denomina el vínculo entre los Pueblos indígenas y otros sectores sociales y entre los Pueblos y el Estado, refiriéndose al conjunto de relaciones sociales que se tejen al interior de la sociedad nacional. En este sentido, la *participación* se distingue de la *incorporación* y de la *integración* pues sólo aquella conlleva un verdadero reconocimiento y valorización de las diferentes formas culturales de vida.

⁵ El resaltado es nuestro.

ahistórica) como protagonista de un pasado remoto de grandeza, desconociendo una vez más la complejidad y dinámica de la existencia de los Pueblos en la contemporaneidad. La valorización, e incluso idealización del indio, estuvo acompañada de la referencia a un sujeto objetivado y *enterrado* en el pasado lejano.

De hecho, tal como lo afirma Stavenhagen (1988: 342),

La ideología dominante del siglo XX no difiere de la filosofía nacional decimonónica más que en matices. En numerosos países se sigue pensando que el estado nacional debe ser culturalmente homogéneo y las políticas de 'mejoramiento' y desarrollo de las poblaciones indias responden a una estrategia de 'integración' y de 'asimilación', en otras palabras de 'desindigenización'. (...) Desde luego, los museos serán mudos testimonios de la grandeza india del pasado, y se conservarán o se recrearán para gozo de turistas las artesanías y el folklore, pero 'lo indio' y particularmente los grupos indígenas concretos, (...) tendrán -así se supone- necesariamente que desaparecer.

En síntesis, los enunciados más frecuentes en las discusiones parlamentarias dieron cuenta de argumentos cruzados por sentimientos de *arrepentimiento*, *compromiso*, *confianza* y *deseo* pero también de *idealización* y *paternalismo*. En los discursos estuvo latente, y de modo casi permanente, cierta contradicción entre dos formas de interpelar al indígena: por un lado, como sujeto de derecho que al ser parte de un Pueblo con caracteres culturales diferenciables a los hegemónicos resulta plausible de una legislación especial y complementaria de los derechos de *ciudadano*. Por otro, un ser inferior y/o atrasado que, por su condición y apego al pasado, necesita de la asistencia del Estado.

Es, inclusive, en el mismo fundamento de la ley donde aparece esta segunda línea cuando el senador por la Capital F. De la Rúa expresó que *“una serie de factores, entre los que cuentan una situación de inferioridad respecto a nuestra civilización, (...) agravado por la fidelidad a usos y costumbres atávicos, determinan una desigualdad que suele traducirse en un patético desamparo*⁶, reinstalando el trato paternalista y asistencialista del Estado hacia estos grupos y principalmente, desconociendo la centralidad que han tenido esas costumbres para la sobrevivencia de los Pueblos tanto a nivel identitario como biológico⁷.

⁶ El resaltado es nuestro.

⁷ El Indigenismo surgido en América Latina durante el segundo cuarto del siglo veinte (cuya filosofía dominante era la de integración, asimilación o civilización de los indios) también adjudicó erróneamente

Finalmente, habiendo sido reconocimiento institucionalmente el sujeto indígena y sus derechos, se depositó en la existencia o construcción de un compromiso moral la posterior efectivización de la ley, es decir, la traducción de la misma en acciones y Políticas concretas. En palabras de los legisladores, “*el esqueleto de una ley no servirá para nada si nuestros sentimientos no comprenden que el aborigen es un hombre que debe ser integrado a la sociedad* (León, senador por Chaco; HCSN, 1984: 1183). En opinión de Carrasco (2000:67),

“esta forma de encarar la política indigenista muestra que, desde el poder central, la necesidad de legislar para el sector se ve hacia mediados de los 80 más como meta a la que se debe propender, que como responsabilidad históricamente adquirida y ejercida por el Estado”.

Como hemos visto el reconocimiento formal de la *diversidad cultural*, de la *preexistencia* de los grupos indígenas y la sanción de derechos especiales constituyó un *divisor de aguas* en los modos de pensar la *alteridad* y la *diversidad cultural* y consecuentemente, en las formas de entender la *nación argentina* y la *ciudadanía*.

Sin embargo, actualmente es posible observar que la legislación vigente en materia indígena sólo ocasionalmente se tradujo en Políticas concretas de reconocimiento real de la *diversidad cultural*⁸. Más allá de la existencia de algunas políticas coyunturales tendientes a paliar situaciones de crisis climáticas o socioeconómicas y la organización de ciertos actos de reconocimiento cultural fundamentalmente vinculados a fechas puntuales, que en general continuaron *escenificando* y *folclorizando* la cuestión étnica, la formalización de la legislación en materia indígena no dio lugar a la formulación y ejecución de *políticas* correlativas.

Los distintos niveles del Estado se han limitado a habilitar espacios subalternos de participación y así, una de las causas de perpetuación de la exclusión de estos grupos ha

la situación de pobreza extrema sufrida por estos grupos a las características culturales de los propios indígenas y no a la naturaleza del sistema socioeconómico vigente (Stavenhagen, 1988).

⁸ Al respecto, muy pocas veces se ha efectivizado el derecho fundamental a los territorios y en contraposición a lo enunciado en la legislación, el interés del Estado y de particulares de avanzar hacia la individualización de la propiedad en el marco de la expansión de las fronteras agrarias y mineras y de la concreción de grandes proyectos económicos inconsultos, ha significado una amenaza constante a la preservación de elementos materiales y simbólicos de las culturas nativas. Existen algunas experiencias que han avanzado en esta dirección –al menos en un carácter enunciativo– como la del 28 de Agosto de 2008 cuando el gobernador Hermes Binner adjudicó “con carácter de reparación *histórica*” 327 hectáreas de tierras fiscales provinciales a la comunidad mocoví de la localidad de Recreo.

sido que, en general, permanecieron fuera de los organismos que deciden las políticas supuestamente destinadas a garantizar sus derechos

En respuesta a ello, las reivindicaciones de los grupos indígenas por la *autodeterminación* parecieran haberse traducido en una demanda concreta por participar en los espacios donde se acuerdan y deciden dichas políticas, es decir, a un mayor espacio de acción dentro de la esfera de lo público-estatal.

En opinión de Delamata (2008:164)

“...la reforma constitucional de 1994 incorporó como dimensiones comunitarias, dos formas de lo diverso (...) se procedió al reconocimiento de derechos colectivos, como lo dispone el artículo 75 inciso 17, sobre la identidad y derechos de los pueblos indígenas y se abrieron algunos procesos legislativos a la participación popular directa. (...) Ahora bien, en los reclamos actuales de comunidades indígenas, comunidades campesinas (...) que luchan por preservar sus modelos productivos, ambientales y de convivencia comunitaria, subyace una completa desarticulación de las demandas respecto del discurso de la diferencia cultural y la participación social, que fue corolario del proceso de reestructuración neoliberal en su fase de reformas de segunda generación del Estado”

No obstante, uno de los resultados más importantes de la legislación en materia indígena fueron las iniciativas de participación y acción colectiva en el seno mismo de las comunidades que ‘utilizan’ y se apropian de ciertas herramientas legislativas. Estas iniciativas, muchas veces, aunque no exclusivamente, han estado mediadas por razones económicas –orientadas a demandar ante las esferas estatales la concreción de sus derechos y a mejorar las condiciones de vida–, pero también han sido motivadas por prácticas, saberes y valores propios de la comunidad y refractarios al interés individual⁹

Dado que dichas acciones o estrategias se desarrollaron sistemáticamente a través de la participación en sus organizaciones de base (Rauber 2003), la *comunidad* y el *territorio* en tanto espacio vivido, se han convertido en el ámbito de lucha, resistencia,

⁹ Al respecto, la Comunidad QAHUOQTE del Barrio LMA NAM QOM (Lugar de los Tobas) ubicado al norte de la ciudad de Rosario ha emprendido numerosas iniciativas comunitarias tendientes a promover procesos de construcción identitaria y de participación sociolaboral de sus miembros. Durante el primer semestre del año 2004 se tramitó la personería jurídica del Centro Cultural Qadhuoqte y se pusieron en marcha, en principio con recursos del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, una serie de talleres vinculados, fundamentalmente, con la artesanía en cestería y cerámica. Posteriormente, se puso en funcionamiento el taller de albañilería mediante el cual los jóvenes del Barrio aprenden el oficio y además, han sido los responsables de concluir la edificación de un nuevo espacio físico para el mencionado Centro. Actualmente, se está trabajando para profundizar este proceso de educación descentralizada y participativa que permita a los miembros de la comunidad su inserción en el mercado de trabajo y en esta dirección, se ha planificado la puesta en marcha de un Taller de Herrería.

organización y fundamentalmente, en el espacio de reconstrucción de identidades y prácticas sociales. Estas prácticas se han erigido como una forma de reinención de la etnicidad en los nuevos contextos sociopolíticos latinoamericanos pues, tal como expresa Guillermo De la Peña (2001), aún cuando los discursos y manifiestos indígenas enarbolan símbolos ancestrales, esto se hace para definir un nicho de negociación contemporánea y no para reivindicar la situación de los ancestros. Así, la *etnicidad* en tanto instrumento estratégico y flexible de lucha (Varese, 1996) pareciera haber dejado de ser un *estigma*¹⁰ capaz de legitimar políticas de exclusión, para ser re-apropiada positivamente como expresión política de la identidad de los propios sujetos sociales indígenas.

Aquellas políticas implementadas en espacios de población indígena constituyeron la expresión y el resultado de las valoraciones que los Estados diseñaron sobre la existencia indígena y sobre sus principales problemáticas socioculturales y económicas, el hecho de que mediante ellas se hayan subsumido las complejas realidades de la *diversidad* a lo *económico* renovó complejamente la *invisibilización* de estos grupos, ahora comprendidos y ‘encerrados’ en las categorías de ‘pobres’ e ‘indigentes’.

Al concebir a los indígenas como uno de los tantos grupos que, viviendo en situación de *pobreza material extrema* necesitan de la asistencia del Estado, se diseñaron Programas *desde afuera* y *desde arriba* que, partiendo de indicadores generales y abstractos, desconocieron la identidad, las culturas y las formas de gobierno de los grupos indígenas al tiempo que silenciaron y no atacaron las causas de su empobrecimiento. Así, las Políticas estatales hacia estos grupos no construyeron una alternativa estructural sino que, por el contrario, se orientaron a que *aguanten* y *sostengan la esperanza de ser reintegrados al nuevo sistema moderno*. (Coraggio; 1999: 12).

Por el contrario, desde nuestra perspectiva coincidimos con Briones (1998) en señalar que resulta imposible explicar la re-producción material e ideológica de los Pueblos Indígenas desde un abordaje materialista que, limitándose a un análisis de la

¹⁰ Según Goffman (1998) el término estigma refiere a un atributo profundamente desacreditador pero dado que ningún atributo es ignominioso ni honroso en sí mismo solo se convierten en estigmas aquellos que difieren con el estereotipo acerca de cómo debe ser determinada especie de individuos. Clasifica tres tipos: Las abominaciones del cuerpo, deformaciones físicas. Los defectos del carácter del individuo que se perciben como falta de voluntad, pasiones tiránicas o antinaturales, deshonestidad. Los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión. En los Estados nacionales la *indianidad* como estigma se tradujo en políticas de invisibilización y exterminio durante el siglo XIX y de asimilación y asistencialismo en el siglo XX.

economía, excluya el análisis de la producción cultural. En opinión de Stavenhagen, (1988) el indio es más vulnerable y está más expuesto a que sean violados sus derechos precisamente porque es indígena. El desprecio con que lo tratan los representantes de la sociedad dominante, la facilidad con la cual se violan las leyes en perjuicio de los indígenas cuando así conviene a los intereses de quienes deben aplicarlas, la persistencia de mecanismos legales, administrativos o políticos que son utilizados para despojar a los indios de sus tierras, la particular dureza de los mecanismos represivos del estado o de los grupos o clases sociales poderosos; las presiones sociales que se ejercen contra los indios para que abandonen su lengua, su indumentaria, sus costumbres y sus modos de vida, todo ello conforma un panorama desolador que contrasta con los altos ideales de progreso y democracia que los gobiernos latinoamericanos proclaman en relación con su política indigenista.

En síntesis, una mirada que trasciende la lectura jurídica y discursiva del reconocimiento de la *diversidad*, advierte que los Estados se han mantenido muy lejos de responder a las reivindicaciones indígenas de tierra y vivienda, salud y educación y fundamentalmente, a otras demandas también vigentes orientadas a desarrollar estrategias de control territorial, soberanía alimentaria y fundamentalmente, de revitalización de sus diversas *formas culturales de vida*.

Referencias bibliográficas.

- Ansaldi, Waldo y José Luis Moreno (comp.) (1989) Estado y sociedad en el pensamiento nacional. Antología conceptual para el análisis comparado. Buenos Aires, Editorial Cántaro.
- Bartolomé, Miguel. (2008) *Encuentros con la etnicidad, antropología política y relaciones interétnicas* En Garbusky, E. [comp.] Primer Congreso Latinoamericano de Antropología. Rosario, UNR editora.
- Bello, Álvaro (2004) Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas. Ed. digital disponible en <http://www.indigenas.bioetica.org/DOCTRINACepal.pdf>.
- Briones, Claudia (1998) La alteridad del Cuarto Mundo. Buenos Aires, Ed. del Sol.
- Carrasco, Morita (2000) Los derechos de los Pueblos indígenas en Argentina. Buenos Aires, Ed. IWGA.
- Chantal Barre, Marie (1985) Ideologías indigenistas y movimientos indios. México, Ed. Siglo XXI.

- De La Peña, Guillermo (2001) “*Notas preliminares sobre la ciudadanía étnica. El caso de México*” en Olvera, Alberto (coord.) La sociedad civil, de la teoría a la realidad. México, D.F. El Colegio de México.
- Delamata, Gabriela (2008) “*Algunas conclusiones a modo de expansión. En torno a federalismo, democracia, nación y diversidad*”, en Nun, José y Grimson, Alejandro (compiladores) Nación y diversidad. Territorios, identidades y federalismo, Buenos Aires, Edhasa.
- Goffman, Erving (1990) Estigma: la identidad deteriorada. Buenos Aires, Ed. Amorroutu
- Grosso, José Luis (2004) *Una modernidad social inaudita e invisible en la trama intercultural latinoamericano-caribeña* En F. López Segrera, J.L. Grosso, A. Didriksson y F. J. Mojica [coord.] América Latina y el Caribe en el siglo XXI. Perspectiva y prospectiva de la globalización. México: Ed. M. Á. Porrúa. Universidad Autónoma de Zacatecas – UNAM.
- Halperin Donghi, Tulio (1989) “*Balances de una época*” y “*En torno de la formación del Estado Nacional*”, en: Ansaldi, Waldo y José Luis Moreno (comp.) Estado y sociedad en el pensamiento nacional. op. cit.
- Koonings, K; P. Silva, M. Baud, G. Oostindie, A. Ouweneel (1996) Etnicidad como Estrategia en America Latina y el Caribe. Quito, Abya-Yala.
- Marshall, Thomas H (2005) Ciudadanía y clase social. Buenos Aires, Editorial Losada.
- Padilla Guillermo (1996) *Derecho mayor indígena y derecho constitucional. Comentarios en torno a su confluencia y conflicto* En Varese, Stefano (comp); Pueblos Indios, Soberanía y Globalismo. Quito, Abya-Yala.
- Rauber, Isabel (2003) Movimientos sociales y representación política. Articulaciones. Buenos Aires, Pasado y presente XXI.
- Rodríguez, Ileana (1996) *Sujetos ingobernables. El discurso de la ciudadanía* En Gonzalez Stephan, B. (comp.) Cultura y tercer mundo, 2. Nuevas identidades y ciudadanías, Ed. Nueva sociedad.
- Stavenhagen, Rodolfo (1988) Derecho Indígena y Derechos Humanos en América latina. México. Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Ed. El Colegio de México.
- Tamagno, Liliana (1996) *Legislación indígena. Dificultades para su reglamentación. El caso de la provincia de Buenos Aires* en Varese, Stefano (coord.), Op. Cit.
- Varese, Stefano (1995) “*Parroquialismo y Globalización. Las Etnicidades indígenas ante el Tercer Milenio*”, en Varese, S. (coord.) Op. Cit.
- Viñas, David (1983) *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores

Fuentes.

Debates parlamentarios –proyecto y fundamentos de ley, dictámenes de comisiones, inserciones, consideraciones y discusiones sobre tablas y aprobación- HCDN. Secretaría Parlamentaria. Dirección de Información Parlamentaria, Años: 1984-1985.

Reseña de legislación. Documentación General. Tratamiento de la Cuestión Indígena. Dirección de Información Parlamentaria del Congreso de la Nación. Año: 1991.