

VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2010.

Los grupos tobas en la ciudad de Rosario: organización, acción colectiva y construcción de identidades en torno a la lucha por la efectivización de los derechos indígenas.

Taruselli, María Victoria.

Cita:

Taruselli, María Victoria (2010). *Los grupos tobas en la ciudad de Rosario: organización, acción colectiva y construcción de identidades en torno a la lucha por la efectivización de los derechos indígenas*. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-027/235>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eORb/bCY>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar>.

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>.

VI Jornadas de Sociología de la UNLP
“Debates y perspectivas sobre Argentina y América Latina en el marco del
Bicentenario. Reflexiones desde las Ciencias Sociales”
La Plata, 9 y 10 de diciembre de 2010

Los grupos tobas en la ciudad de Rosario: organización, acción colectiva y construcción de identidades en torno a la lucha por la efectivización de los derechos indígenas.

Mesa 15. La protesta. Prácticas de movilización política, acción colectiva y movimientos sociales en Argentina

Taruselli, María Victoria
Becaria de CONICET
Universidad Nacional de Rosario
mvtaruselli@hotmail.com

De ‘indios ausentes’ a ‘indios vecinos’. Un modo de introducción

Hacia fines de los años sesenta, e intensificándose en las décadas siguientes, la ciudad de Rosario se fue convirtiendo en un importante centro de recepción de familias tobas-qom que migraron de distintas localidades de la provincia de Chaco¹, en principio, expulsados por el quiebre de sus economías de subsistencia, la pérdida de sus fuentes de trabajo vinculadas, en gran medida, con la recolección manual del algodón (actualmente suplantada por las maquinarias) y el despojo de sus tierras (adquiridas por particulares al Estado provincial).

A partir de entonces se conformaron los llamados *barrios tobas*² en la periferia urbana en los cuales éstos debieron enfrentar una diversidad de carencias propias de los asentamientos de emergencia. En los mismos, y más allá de las problemáticas compartidas, los tobas fueron percibidos y *nombrados* por sus vecinos no-indígenas y por parte de la sociedad local con la que se vincularon, como *diferentes*. Una diferencia muchas veces presentada como pernicioso y traducida en términos de superioridad e inferioridad.

¹ Las familias provienen, mayoritariamente, de las localidades chaqueñas de Pampa del Indio, Roque Sáenz Peña, Castelli, Miraflores, Villa Río Bermejito y Paraje El Colchón.

² Consideramos que los grupos tobas residentes en la ciudad lejos de ser un todo cerrado y homogéneo revisten una gran heterogeneidad que no es percibida por gran parte de la sociedad rosarina desde donde se habla en términos genéricos de *la comunidad toba* o simplemente, *los tobas*.

En este sentido, comprendemos la diferencia en el marco de una formación hegemónica; es decir, una diferencia que lejos de ser un lugar pasivo de destinación constituye fuerzas activas en pugna, provisoriamente sometidas (Grosso 2004).

Hasta mediados de los años '80 la condición de migrantes de estos grupos permitió al gobierno municipal y al provincial desestimar sus demandas y reivindicaciones por considerarlos un '*problema importado*' de otra provincia que, en última instancia, se resolvería mediante el regreso (forzado si fuese necesario) a la misma.

Sin embargo, en las últimas décadas, la implementación de una serie de políticas asistenciales y de reconocimiento cultural extendió el discurso, las prácticas y las lógicas estatales al interior de dichos barrios e institucionalizó (y parcialmente, canalizó) un proceso de reconstrucción de la *identidad indígena* que se estaba gestando en los mismos. Así pues, la puesta en escena de la actividad estatal en los espacios cotidianos de estos grupos constituyó un intento por imprimir un sentido, un espacio y un tiempo burocrático en los esquemas prácticos y simbólicos de los sujetos indígenas (Bascopé Julio 2009).

Por su parte, y en el marco de la legislación indigenista vigente, los grupos tobas se organizaron bajo diversas formas a fin de reclamar ante el Estado por mejores condiciones de vida, intentado penetrar así en los intersticios de los acotados espacios de participación habilitados por aquel. Al mismo tiempo, motorizaron vastas prácticas y estrategias autogestivas, organizándose en torno a la crítica, la ironía, la negación pero, también, a la alternativa de la institucionalidad política del orden social.

En este marco, en el presente trabajo pretendemos analizar los modos de organización, acción colectiva y de construcción de *identidad* de los grupos tobas residentes en el espacio urbano orientados en esta doble dirección que involucra: la gestión y negociación con el Estado, por un lado y las iniciativas autogestivas, por otro.

Una aproximación teórica a los procesos de construcción identitaria de los 'grupos étnicos'

La obra de Barth (1976) constituyó un divisor de aguas en la producción académica sobre la configuración de un grupo étnico. El autor consideró al mismo como una forma de organización social cuya existencia depende de la oposición estructural a otras entidades sociales en contraposición a antiguos enfoques que lo concebían como una unidad portadora de cultura y que, en consecuencia, orientaban su estudio a la detección de ciertos rasgos o prácticas específicas (consideradas originarias) que la identidad portada por los individuos del colectivo tendía a preservar o mantener. De este modo, la categoría frontera se presentó como un rasgo fundamental de lo étnico en la medida en que la existencia de un grupo dependería de la persistencia de sus límites (Bartolomé 2006). En palabras de Briones (1998: 144): "*Lo indígena y no indígena depende*

menos de los componentes de su producto que de las condiciones de una práctica de marcación y automarcación".

Posteriormente, se realizaron diversas revisiones a la producción de Barth orientadas a señalar, entre otras cuestiones, la falta de especificidad de lo étnico vinculada a una minusvaloración de los aspectos culturales, la escasa relevancia asignada al contexto de interacción y con él, al Estado y a las relaciones (desiguales) de poder y, por último e íntimamente vinculado a lo anterior, la exigua atención dirigida hacia los sistemas simbólicos involucrados en las relaciones interétnicas (Bartolomé 2006).

Aún así, existió, a partir de su obra, cierto consenso sobre el carácter procesual, dinámico y, muchas veces, conflictivo de la constitución de los grupos étnicos (Bartolomé 1996^a, 1996b, 2006; Bigot, Rodríguez y Vázquez 1991; Briones 1998; Cardoso de Oliveira 1963, 1992; entre otros).

En este marco analítico, Cardoso de Oliveira (1992) esbozó la noción de *identidad contrastante* mediante la cual intentó dar cuenta de los mecanismos identificatorios cuya asunción por individuos y grupos son el resultado y, al mismo tiempo, reflejan situaciones concretas de interacción. De este modo, la identidad étnica ya no se define en términos absolutos sino en relación con un sistema de identidades étnicas valorizadas de forma diferente según la situación de contacto interétnico.

Al respecto Dietz (1999: 4) argumentó que:

“la identidad de un determinado grupo sólo surge en situaciones de contacto e interacción con otros grupos, nunca como una característica propia del grupo. Por ello, la identidad que surge de dicha interacción carece de ‘objetividad’ o de sustancia inmutable”.

Es decir que la definición de un nosotros se constituye como resultado de las relaciones al interior del grupo y con otros (en realidad, con una diversidad de otros) en un entramado de relaciones fronterizas que la situación de contacto supone. En este sentido, la configuración de los otros se convierte en una tarea fundamental de la construcción de la identidad.

Desde esta perspectiva, toda identidad lejos de ser de carácter esencial, lo cual implicaría que los individuos o grupos la poseen naturalmente, se construye de modo relacional, dinámico e incluso conflictivo en un contexto sociocultural, político y económico determinado. Así, la misma resulta imaginaria, relacional e inconclusa: imaginaria porque el material sobre el que se edifica es básicamente representativo. Relacional, porque siempre se define por oposición a todo aquello que no es e inconclusa porque se trata de un proceso sin resolución final (Urresti 1999).

Esto no significa que los miembros de un grupo étnico reinventen cotidianamente su identidad pues dichas relaciones conllevan, al mismo tiempo, cierta rutinización que frena el incesante devenir de nuevas identificaciones. Sobre ello Dietz (1999), pensando particularmente en grupos indígenas, señaló cómo el carácter arbitrario de dichos constructos identitarios se ve restringido por:

la inserción de la etnicidad en una estructura social mas amplia cuyas desigualdades socioeconómicas tienen efectos estratificantes al interior del grupo y en su posición frente a los otros; por su relación estructuralmente conflictiva con el Estado-nación y finalmente, por el necesario recurso a las prácticas culturales habitualizadas y rutinizadas existentes al interior del grupo que generan diferencias específicas mediante marcadores étnicos.

Por otra parte, Cardoso de Oliveira (1963) acuñó el término fricción interétnica a fin de dar cuenta de las relaciones entre entidades contradictorias, diferentes y exóticas, en las cuales la existencia de una tiende a negar la de la otra. En este sentido, entendió la situación de contacto como el complejo entramado de relaciones entre dos poblaciones dialécticamente unificadas a través de intereses diametralmente opuestos aunque interdependientes.

Consideramos que la noción de fricción resulta pertinente si nos permite pensar las identidades étnicas al interior de un Estado que, desde su consolidación como tal, intentó borrar lo indio en la definición de una identidad nacional pretendidamente blanca que ocultaría, reprimiría y silenciaría todo aquello que no se condijese con las normas fijadas por la civilidad y la blancura de esa originaria imagen identitaria⁵. A partir de esta pulsión dominante “*que consistió en jugar a la tachadura de la muerte y la invisibilidad*” (Grosso 2008: 241), las identidades indígenas se construyeron (y se construyen) dialécticamente entre el grupo subordinado y el grupo dominante, llegando a gestar, en algunos casos, verdaderos procesos de oposición y confrontación.

En palabras de Dietz (1999: 6):

“Tanto la cultura de un grupo en particular como su etnicidad son el resultado de procesos que transcurren en contextos muy concretos. Éstos suelen estar previamente estructurados por relaciones políticas, económicas y sociales cuyo carácter amplía o restringe la capacidad autodefinitoria de un determinado grupo. Es por ello que el análisis de los procesos de identificación étnica tiene que incluir la estructura de las desigualdades económicas así como el tipo de estratificación social vigentes”.

En estos procesos, el antagonismo socioeconómico, base de la contradicción de clase, tendió a coincidir con la frontera étnica y a reforzar las distinciones culturalmente construidas. Al respecto, Stavenhagen (1988) llamó *sobreexplotación* a la imbricación y superposición histórica entre la explotación de clase y la exclusión o dominación basada en la discriminación interétnica, es decir, “*una situación de privación múltiple, históricamente construida*” (Bartolomé 1996a: 3).

Así pues, es posible hablar de un complejo eje de explotación-exclusión-dominación basado en el desconocimiento y negación entre sociedades diferentes y en el establecimiento de relaciones de dominación a partir de las pretensiones de superioridad de una sobre las otras. Dominación inaugurada por una derrota político-militar que devino derrota cultural, sumisión y desvalorización

del dominado y establecimiento de un orden económico tributario, en el cual unas sociedades trabajan para otras (Tapia 2008).

Así, los procesos de interacción lejos de reflejar una relativa simetría de poder revelaron (y muchas veces, actualizaron) las relaciones de dominación y estigmatización que han enfrentado los indígenas en nuestro país y que, en términos de Bartolomé (1996b: 7), denominamos “*asimétrica historia de confrontación interétnica*”.

La cuestión indígena legislada: del diálogo con el Estado a la organización autogestiva

En el contexto de restauración democrática de la década de 1980³, el Estado argentino inició un proceso de revisiones legislativas en materia indígena que, basados en discursos de justicia, reparación histórica, integración y reconocimiento de la diversidad cultural, condujeron a la enunciación constitucional del carácter multicultural y pluriétnico de la sociedad en el año 1994⁴. En sintonía con este espíritu reivindicativo, la provincia de Santa Fe sancionó la ley n° 11.078 de Comunidades Aborígenes que en su artículo primero señala: “*Esta ley regula las relaciones colectivas e individuales de las comunidades aborígenes de la provincia, reconoce su propia organización y su cultura propiciando su efectiva inserción social*”. Asimismo, crea el Instituto Provincial de Aborígenes Santafesinos (IPAS) como órgano de aplicación de la ley (tardíamente puesto en funcionamiento en el año 2009)⁵.

Así pues, mientras que los proyectos políticos que guiaron el proceso decimonónico de consolidación estatal no consideraron al indio como parte del proyecto civilizador del Estado Nación, invisibilizándolo y sepultándolo bajo el nuevo modelo de *ciudadanía* (Grosso 2008), hacia fines del siglo XX el Estado argentino parece haber impulsado una redefinición del *nos-otros* presentando, discursivamente, el reconocimiento de la *diversidad cultural* como una contribución a la profundización y consolidación democrática⁶.

³ En trabajos anteriores, nos hemos ocupado del contexto de producción en el que se inscribió la sanción de la Ley nacional. Allí señalamos que la revitalización de movimientos indígenas en América Latina y la instalación de la cuestión indígena en las agendas de los Organismos Internacionales motivaron, de algún modo, la sanción de la misma (Taruselli 2008).

⁴ El artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional (CN), reformada en el año 1994, tuvo como antecedentes la Ley nacional 23.302 de “Política Indígena y Apoyo a las comunidades aborígenes” sancionada en el año 1985 y el Convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo sobre “Pueblos Indígenas y tribales en países independientes” ratificado por nuestro país en el año 1992.

⁵ Recientemente, la *cuestión indígena* volvió a ocupar un espacio en las agendas legislativas nacionales con motivo de la sanción de la ley nacional 26.160 de “Emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que ocupan comunidades indígenas originarias del país” del año 2006, mediante la cual se dispuso suspender por el término de cuatro años la ejecución de aquellas sentencias y actos procesales y administrativos que implicaban el desalojo o desocupación de las tierras. Asimismo, se previó que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) realizaría un relevamiento técnico, jurídico y catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas.

⁶ En el marco de los debates parlamentarios suscitados en torno a la ley nacional, el senador por Chaco Luis León argumentó: “*Tengo la sensación de que no podríamos intentar la búsqueda de una sociedad más ética y de una*

Al respecto, consideramos que el corpus legislativo constituyó una forma de expresión, entre otras, de las configuraciones estatales de *lo indígena* y de sus principales problemáticas políticas, socioculturales y económicas y es en este sentido que nos interesa la forma en que se cristalizó. Sin embargo, pretendemos avanzar sobre las políticas concretas que se diseñaron a partir del mismo.

Como referíamos anteriormente, aún cuando las primeras migraciones tobas a la ciudad de Rosario se registraron en la década de 1960 solo de modo reciente los gobiernos comenzaron a reconocer sus reclamos y a considerarlos como legítimos beneficiarios de la planificación estatal. A partir de allí, se implementaron una serie de políticas asistenciales que no difirieron de las dirigidas a otras poblaciones en situación de pobreza, a saber, de asistencia alimentaria, en salud, de planes sociales para jefes de familias desocupados, entre otras.

Paralelamente, se efectivizaron algunas otras políticas que consideraron la variable étnica en su elaboración e implementación. Aquí se inscribieron las gestiones entre los gobiernos municipal, provincial y nacional que condujeron a la creación de la Escuelas bilingües n° 1344 Taigoye en la zona norte y n° 1333 Nueva Esperanza en la zona sur oeste la de la ciudad, a las cuales asisten, actualmente, alrededor de 1400 estudiantes. En esta misma dirección, es posible enunciar el financiamiento por parte del Ministerio de Educación de la Nación del proyecto Biblioteca Étnica Qomlaqtaqa diseñado por la comunidad toba radicada en el oeste de la ciudad en el año 2004. La realización a cargo del INAI de una serie de talleres durante el año 2006, a saber, de capacitación en materia de derechos indígenas denominados: “*Buscando conocimientos sobre los derechos de las tierras*” en el barrio toba de Rouillón y de *fortalecimiento de la identidad cultural* en el barrio Qadhuoqte.

Esta breve reseña no pretende ser taxativa sino solo ilustrativa de los diversos modos de intervención del Estado entre los grupos tobas residentes en la ciudad. Consideramos que, en general, la legislación en materia indígena se redujo a un financiamiento ‘espasmódico’ de algunos proyectos diseñados por las organizaciones, encontrando serios obstáculos para ser traducida en políticas y prácticas concretas y primando la implementación de planes y de lógicas asistenciales que muchas veces promueven la folclorización y exotización del indio⁷.

Probablemente, este déficit respondió a una multiplicidad de causas pero la falta de espacios genuinos de participación (limitados a la consulta y no al proceso de toma de decisiones) ocupó, según los entrevistados, un lugar central. Esta creación estatal de espacios subalternos de participación puede ser pensada, en términos de Tapia (2008), como un reconocimiento de la

democracia que se exprese como tal, como expresión cultural, si no hiciéramos de esta ley un compromiso moral” (HCSN 1984: 1183).

⁷ En este sentido, en los últimos años, comenzaron a realizarse una serie de actos vinculados a fechas conmemorativas (por ejemplo, la semana del aborigen en el mes de abril) que, impulsados desde las esferas estatales, se presentan como expresión de un reconocimiento simbólico. Al respecto, un referente manifestó una posición muy crítica sobre dichas acciones que, a su criterio, contribuyen a la escenificación y reificación de las identidades indígenas.

diversidad cultural que, sin embargo, no reconoce ni instituye la igualdad entre culturas y pueblos, es decir, una forma de institucionalización de la desigualdad a partir de “*una forma de reconocimiento distorsionada*” (Tapia 2008: 37).

Esta especie de banalización de la participación condujo, frecuentemente, a la ejecución de políticas diseñadas desde una lógica econométrica que desconoció las identidades, las culturas y las formas de organización indígenas, contribuyendo a reducir las complejas realidades de la diversidad indígena a *lo económico*.

A ello contribuyó también la desarticulación entre los diferentes organismos encargados de implementar la política indigenista. En palabras de un entrevistado:

“El Estado nacional, provincial y municipal son tres estados distintos, mientras mueve un dedo el estado nacional, la provincia o la municipalidad empiezan a tirar la pelota, entendemos que muchas veces el que pone la plata es el Estado nacional y después todos ponen su rédito pero eso no nos interesa, lo que interesa sería la respuesta. Pero muchas veces también el municipio traba muchas cosas o la provincia traba muchas cosas... tienen que entender que ya sabemos las jugadas que hacen”

Frente a este contexto, se relativizó la importancia y capacidad de acción de los organismos específicamente creados para implementar la política indigenista (principalmente a nivel provincial) pues debido a lo que señalaron como “*falta de decisión política*” y “*falta de recursos*”, el Instituto Provincial del Aborigen Santafesino y la Dirección de Pueblos Originarios y Equidad solo han cumplido una función simbólica concordante con un discurso oficial ‘pluralista’ insustentable. Como contraparte, algunos referentes saltaron esas instancias y orientaron sus demandas a otras áreas directamente involucradas con las problemáticas del barrio y estimadas más competentes⁸.

Aún así, y más allá de la permeabilidad del Estado frente a sus demandas, coincidieron en señalar la importancia de contar con la personería jurídica indígena⁹ a la hora de negociar con los organismos estatales el financiamiento de algún proyecto diseñado por sus organizaciones o de demandar por mejores condiciones de vida en la ciudad.

Pareciera que, ante la existencia de derechos legislados pero no efectivizados, la *adscripción étnica* tuvo mayores potencialidades que las definidas sobre la base de otros componentes identitarios como marco para articular las expresiones culturales pero también para configurar articulaciones políticas, sociales y económicas (García y Valverde 2007). Sin embargo, esta renovada marcación étnica no solo otorgó algunas ventajas (en relación con otros sectores pobres)

⁸ Al referir a la gestión por la instalación de un Centro de Salud en el barrio, un entrevistado señaló: “*Por el centro de salud tuvimos una entrevista con los respectivos responsables. Por ejemplo, el área del nodo rosario, con el Ministro de Salud Capiello, con Gerardo Barros del Área de Planificación y con Jorgelina Paniagua por el tema de los hospitales*”.

⁹ En el año 2009 se creó el Registro Especial de Comunidades Aborígenes de la Provincia de Santa Fe a cargo de la Dirección de Pueblos Originarios y Equidad; sin embargo, muchas organizaciones tobas poseían su personería jurídica con anterioridad a dicha fecha, gestionada ante el INAI.

en las instancias de negociación en la arena estatal sino que, además, implicó superar los *estigmas* adjudicados históricamente a la condición de indígena y a la de migrante.

Allí, se construyeron identidades dinámicas antes que puras, acabadas, estancas y/o aisladas de otras identificaciones¹⁰, en las cuales la filiación étnica no invalidó ni excluyó a otras identificaciones vinculadas, generalmente, a las condiciones de vida en la ciudad y que les permitieron a los sujetos aprovechar los ‘beneficios’ ofrecidos por las políticas asistenciales.

A modo de ejemplo, citamos la valoración positiva que manifestó un referente sobre la reciente política de *asignación universal por hijo*:

“Hay beneficios, de parte del Estado nación con el tema de la asignación ha sido un punto muy alto, con respecto a los chicos que no van a fallar mas a la escuela (...) los chicos asisten más a la escuela, las madres se preocupan más por la vacunación también”.

En este sentido, es posible hablar de una adscripción múltiple en la cual el predominio de un mecanismo identitario sobre otro dependió, en parte, de los distintos espacios de acción, de diálogo y de negociación. Por ejemplo, la pertenencia a un grupo originario que habitó estas tierras con anterioridad a la conformación del Estado nación y que ha enfrentado la expropiación y desalojo de sus territorios ancestrales constituyó el argumento central en los reclamos por la posesión de las tierras en el espacio urbano¹¹. Así pues, en las recientes reuniones concretadas entre funcionarios provinciales y numerosas familias Qom del barrio en el marco de la posible urbanización de la zona y la consecuente, regularización dominial de las tierras y construcción de viviendas para los Pueblos Originarios, apareció con mucha fuerza la identificación como parte de una comunidad de ‘hermanos’, diferente y separada de *los paraguayos y criollos* que, sin embargo, *habitan* el mismo espacio.

Por otra parte, la conformación de cooperativas de trabajo respondió a la necesidad de obtener un trabajo en la ciudad y, en consecuencia, la condición de desocupado y de pobre se esgrimió como el mecanismo de identificación principal en las gestiones realizadas para su reconocimiento legal. Sin embargo, según los miembros de la cooperativa consultados, allí se pusieron en práctica, y diríamos que se materializaron y actualizaron, *“los vínculos de colaboración entre los hermanos de la comunidad”*.

De modo similar, cuando la demanda estuvo orientada al financiamiento de talleres de capacitación en oficio la adscripción étnica se desdibujó y primó la identificación en base a la edad o el género y a la situación de pobreza, reconociéndose la falta de formación como un problema compartido con sus vecinos *criollos* del barrio:

¹⁰ En una dirección similar, L. Tamagno (1992), al analizar la configuración de identidades de los grupos tobas residentes en La Plata, señaló que en ella se conjugan, frecuentemente, el hecho de ser indígenas, el de formar parte de un barrio pobre o villa y además, ser fieles a una iglesia Pentecostal.

¹¹ En sus *decires* se insistió en la posesión comunitaria de las tierras demandadas en la ciudad, reconociendo que la personería jurídica indígena constituye una herramienta central para tal fin.

“Esto es lo que yo siempre digo: “si los jóvenes no se capacitan en algo, en un oficio no tienen como defenderse el día de mañana” porque cuál es el problema que tienen los jóvenes de este barrio, (...) no saben agarrar ni un martillo, no saben qué es una tenaza, no saben arreglar ni siquiera la rueda descentrada de una bicicleta o muchas veces, no saben ni siquiera emparchar una cámara. Eso es muy lamentable”.

En consecuencia, sus demandas (insertas en los canales institucionales del Estado), lejos de enarbolar un discurso etnicista excluyente y con pretensiones de pureza, se articularon con la de los desocupados y la de muchos otros sectores vulnerables que encuentran, cotidianamente, restringido el efectivo ejercicio de sus derechos y con quienes, en algunos casos, desarrollaron estrategias políticas conjuntas.

En este sentido, los grupos tobas lejos de ser meros receptores pasivos de políticas asistenciales pusieron en juego sus propias prácticas y estrategias, envistiendo a la actividad estatal de un nuevo sentido y penetrando, de este modo, en los intersticios de la nueva legislación. Consideramos que la puesta en marcha de estrategias de participación, organización y acción colectiva en el seno de los grupos que tendieron a utilizar y a apropiarse de ciertas herramientas legislativas ha sido uno de los resultados más importante de la existencia de un corpus jurídico en materia indígena. Estas iniciativas, muchas veces aunque no exclusivamente, estuvieron mediadas por razones económicas pero también fueron motivadas por prácticas, saberes y valores propios de las comunidades y refractarios al interés individual.

En palabras de un miembro de la comisión del Centro Cultural Comunitario Qadhuoqte:

“El que viene de afuera ve que acá hay un proyecto, ve el avance muchas veces...acá se habla de un proyecto, se hace un proceso y después se ven los resultados. Eso es bueno e incentiva a la gente que viene a trabajar, a colaborar acá. Y a nosotros también. El rumbo que le queremos dar a este proyecto que es el Centro es que la gente use la capacidad que tiene, que sin ninguna duda la tiene...lo tenemos claro que mientras la gente no se despierta lo van a seguir utilizando siempre porque hoy en día deberíamos tener todos oficios acá en la comunidad”.

En consonancia con ello, se multiplicaron en la ciudad las organizaciones bajo la forma de cooperativa de trabajo, centro cultural, consejo indígena, entre otros, que desarrollaron estrategias de subsistencia, recrearon lazos sociales y, al mismo tiempo, configuraron nuevas formas de asumir la identidad. En ellas se desarrollaron una diversidad de prácticas que trasladaron *la política* y los procesos de construcción de sentido más allá las formas institucionales reconocidas por el Estado, transitando y politizando los espacios sociales con sus críticas, demandas, discursos, prácticas y proyectos (Tapia 2008: 56).

En este marco, se creó en el año 2004 el Centro Cultural Comunitario Qadhuoqte en el barrio conocido como “Los Pumitas” localizado en la periferia urbana de la ciudad de Rosario. Desde sus inicios, y tal como consta en su acta constitutiva, la organización se propuso propiciar y afianzar la

organización de los vecinos Qom en la lucha por la tenencia comunitaria de la tierra en el espacio urbano; fortalecer los modelos culturales de transmisión de los saberes, fundamentalmente, entre los niños y jóvenes; instaurar espacios de capacitación en oficios para jóvenes y adultos tendientes a ampliar la capacidad de inserción laboral de los mismos y finalmente, construir espacios de recreación y actividades culturales y lúdicas para niños y jóvenes orientados a desarrollar la creatividad, autoestima y reciprocidad.

En la actualidad, el Centro comunitario Qadhuoqte no solo sostiene la asistencia alimentarias mediante la elaboración de la *copa de leche* sino que también construye, con numerosas dificultades, una diversidad de espacios recreativos, de capacitación, participación y organización de carácter autogestivo¹². Así pues, además de construir espacios de formación, se problematizan y politizan los *lugares* cotidianos y se imaginan soluciones colectivas, elaborándose *discursos* y *prácticas* alternativas sobre aquello que no tiene lugar en la sociedad, sobre la ausencia de algo deseable y cuya consecución se busca o conquista mediante la organización.

Mediante acciones y estrategias colectivas, constituyen ‘*resistencias cotidianas*’ en tanto manifestaciones consuetudinarias de contraposición, conflicto, pugna, desafío y reto al orden social, económico y político que se gestaron y expresaron de manera oculta, encubierta o discreta en la comunidad. Al respecto, San Miguel (2001) señaló que, en general, estas formas de resistencia responden a una relación de dominación en la que el equilibrio de fuerzas es tan desigual que impide o bloquea una oposición abierta y frontal a la totalidad del orden imperante. En este sentido, constituyeron las formas de oposición más comunes y asumieron una enorme diversidad de manifestaciones –incluso simbólicas y alegóricas–.

Así pues, como expresión de que “*la vida política institucionalizada ya no basta*” (Tapia 2008: 59), la acción colectiva no se reduce a la protesta, reclamo o negociación con el Estado sino que comienzan a ensayarse formas alternativas del decir, del hacer y, en definitiva, de vivir las relaciones sociales, económicas y políticas de otro modo. En esta dirección, uno de los miembros de la cooperativa de trabajo del barrio aclaró: *Muchas veces los gobiernos buscan la brecha para desestabilizar la armonía de la comunidad pero eso no quita que nosotros vamos a seguir adelante con el mismo proyecto de siempre. Que es avanzar para la comunidad, tener herramientas para la comunidad.*

¹² Actualmente, se ofrece apoyo escolar, se capacita en programas básicos de computación e Internet; se desarrolla un taller semanal de música y uno de murga dirigidos a niños y jóvenes. Al mismo tiempo, se dicta un taller de herrería para jóvenes y adultos desocupados. Por último, durante los primeros meses del año 2010 se armó una biblioteca comunitaria con libros de literatura infantil y juvenil, manuales y libros escolares.

A modo de cierre: voces que interpelan el monólogo estatal

Como veíamos la vida cotidiana de los grupos tobas en la ciudad está signada por históricas deudas estatales y reclamos desoídos. En este sentido coincidimos con Tapia (2008: 103) en señalar que el efectivo reconocimiento práctico de los derechos ya instituidos se encuentra, profundamente, cercenado por las prácticas del Estado, vinculadas a la reproducción de las estructuras de desigualdad socioeconómica.

Frente al sistemático incumplimiento de sus derechos, los grupos tobas desarrollaron y pusieron en práctica dos estrategias diferenciadas pero complementarias: en primer lugar, reclamaron ante los canales habilitados por el Estado. En este caso, a lo que podríamos pensar como una ausencia del Estado (por inacción) correspondió una presencia constante del mismo en los discursos de los referentes, lo cual se manifestó, principalmente, en su apelación a la existencia de derechos, a la reivindicación por mayor participación en los organismos estatales encargados de diseñar la política indigenista y en el reconocimiento de la personería jurídica como el primer paso de la organización.

Sin embargo, desarrollaron, al mismo tiempo, fuertes organizaciones de base y llevaron adelante acciones colectivas que tendieron a enfrentar el vacío de políticas y que, en parte, lo suplieron¹³, cuestionando fuertemente las instituciones y lógicas políticas institucionales que, de algún modo, garantizan la reproducción de un orden social profundamente desigual.

En este caso, la comunidad y el territorio (en tanto espacio vivido) se convirtieron en el ámbito de resistencia, organización y, fundamentalmente, de reconstrucción de identidades y prácticas sociales. Así pues, la acción colectiva desbordó los *lugares* estables de la política, re-politizando lugares o relaciones sociales que habían sido despolitizadas y/o naturalizadas para legitimar la organización de desigualdades.

Estas prácticas se constituyeron como una forma de reinención de la etnicidad en el contexto urbano pues tal como expresa De la Peña (2001) aún cuando los discursos y manifiestos indígenas enarbolaban símbolos ancestrales, esto se hizo para definir un nicho de negociación contemporánea antes que para reivindicar la situación de los ancestros. La pertenencia a un grupo toba, ahora convertida en instrumento de lucha, pareciera haber dejado de ser exclusivamente un *estigma*¹⁴ útil para legitimar políticas de exclusión y segregación para ser re-apropiada positivamente como expresión política de la identidad de los propios sujetos sociales indígenas.

¹³ A modo de ejemplo, en una de las entrevistas se describió cómo ante la falta de un Centro de Salud cercano, la organización barrial realizó diversas campañas de prevención y atención primaria de salud.

¹⁴ 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 dos tipos de estrategias se vincularon reivindicaciones de tipo socioeconómicas con argumentaciones culturales, representaciones simbólicas y de construcción de la identidad étnica, donde el pertenecer a un grupo toba estuvo presente pero sensiblemente permeado por otras adscripciones e identificaciones, muchas veces, vinculadas a la experiencia cotidiana de vivir en un barrio pobre.

Como contraparte, y habiendo transcurrido treinta años desde la sanción de la legislación nacional, lejos de consolidarse un diálogo político entre los grupos tobas y las distintas esferas de gobierno (lo cual implicaría reconocer explícitamente la *diferencia cultural*), los espacios creados para implementar las políticas indigenistas fueron reacios a habilitar procesos de participación genuina, permaneciendo en un plano, básicamente, simbólico.

En concordancia con ello, los gobiernos propiciaron una especie de monólogo que incluyó el intento por ‘construir’ interlocutores indígenas en base a la lógica política hegemónica (Bartolomé 1996); en este sentido, a la satisfacción esporádica de algunos reclamos puntuales debió atribuirse un intento por cooptar y controlar a los referentes y a las organizaciones antes que un real reconocimiento de la *diversidad cultural*. En palabras de uno de ellos:

“Como nosotros no estamos pegados a ningún partido, nos afecta mucho como organización, muchas veces, porque te frenan los proyectos. Hoy creo que pasa mucho eso. Y yo soy una persona que no tengo preferencia por partido o personalidades sino que yo soy una persona que tengo un diálogo abierto, con todos. Entonces, así también muchas veces no es que a mi me afecta sino que afecta a la organización y al objetivo de la organización para la comunidad”.

Bibliografía consultada

Barth F (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé M (1996a) “Movimientos Etnopolíticos y Autonomías Indígenas en México”. En: *Serie Antropológica*, Brasilia, pp. 2-18.

_____ (1996b) “Pluralismo cultural y redefinición del Estado en México”. En *Serie Antropológica*, Brasilia, pp. 2.13.

_____ (2006) “*Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas*”. Disponible en: www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid. ISSN 1851-1694, pp. 28-48.

Bigot, M; Rodríguez G; y Vázquez H (1991) “Asentamientos Toba-Qom en la ciudad de Rosario: procesos étnicos identitarios”. En: *América Indígena*. Vol. LI N° 1. Instituto Indigenista Interamericano, pp. 217-250.

Briones, C. (1998) *La alteridad del Cuarto Mundo*. Buenos Aires: Ed. del Sol.

Boscopé Julio, J. (2009) *La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales*, Guatemala-Santiago de Chile: ICAPI-Colibris.

Cardoso de Oliveira R. (1963) “Aculturación y fricción interétnica”. En: *América Latina*, Año 6 N° 3, pp. 33-46. (traducción a cargo de Melville, R. 2007).

_____ (1992) *Etnicidad y estructura social*. México: Ed. La Casa Chata.

De la Peña, G. (2001) “Notas preliminares sobre la ciudadanía étnica. El caso de México”. En: Olvera, A. (coord.) *La sociedad civil, de la teoría a la realidad*. México, D.F: El Colegio de México.

Dietz G. (1999) “Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos”. En: *Nueva Antropología*, Vol. 27, N° 56, México, pp. 81-107.

García, A. y Valverde, S. (2007) “Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, provincia de Neuquén, Argentina”. En: *Cuadernos de Antropología social* N° 25, Buenos Aires: FFyL – UBA – ISSN: 0327-3776, 2007; pp. 111–132.

Gotta, C, Risso, J. y Taruselli, Ma. V. (2009) “Repensando la ciudadanía desde los bordes. Fronteras simbólicas, identidades indias y participación política.” Ponencia presentada en el IX Congreso Nacional de Ciencia Política. Organizado por la SAAP, la UNL y la UCSF. Ciudad de Santa Fe.

Goffman, E. (1990) *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires: Ed. Amorroutu.

Grosso, J. L. (2004) “Una modernidad social inaudita e invisible en la trama intercultural latinoamericano-caribeña en: *América Latina y el Caribe en el siglo XXI. Perspectiva y prospectiva de la globalización*. México: Porrúa- Universidad Autónoma de Zacatecas – UNAM.

Grosso, J. L. (2008); *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, Identidad y Añoranza*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

San Miguel, P. (2001) “Las resistencias de los subalternos en la historiografía del Caribe” en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, pp. 6-23.

Stavenhagen, R. (1988) *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América latina*. México: Ed. El Colegio de México.

Tamagno, L. (1992) “Ser indio hoy: gente toba en la provincia de Buenos Aires”. En: Balazote A. y Radovich, J. C. (coords.) *La problemática indígena*, Bs. As., Centro Editor de América Latina, pp. 101-116.

Tapia, L. (2008) *Política Salvaje*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo, CLACSO, Comuna; 2008.

Taruselli, Ma. V. (2008) “Pueblos Indígenas y ciudadanía en Argentina. Memoria y balance de una década, 1980-1990”. Tesina de Licenciatura en Ciencia Política, Universidad Nacional de Rosario.

Urresti, M. (1999) “Otridad: las gamas de un contraste” en: Margulis, M.; Urresti, M. y otros, *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos, pp. 291-331.

Fuentes documentales

Congreso Nacional. *Honorable Cámara de Diputados. Diario de sesiones*, correspondiente a los períodos de: 1984-1985.

Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Informe sobre proyectos financiados en la ciudad de Rosario correspondiente a los períodos de: 2005-2007.

Dirección Provincial de Pueblos Originarios y Equidad. Informes de gestión correspondientes a los períodos de: 2008-2009.