



Naturaleza y naturalización en las luchas políticas de los qom del este formoseño¹

Valeria Iñigo Carrera²

Resumen

En los últimos años, nuestro país ha sido testigo de una notable emergencia o presencia pública de los pueblos indígenas en el escenario político, tanto nacional como provinciales. Uno de los ejes sobre los que se fundan los procesos de movilización y demanda colectiva de estos pueblos es el acceso, uso, posesión y propiedad de los recursos de la naturaleza comprendidos en el territorio ocupado o reclamado. Los procesos de lucha protagonizados por los qom del este de la provincia de Formosa no han sido la excepción en este sentido. El objetivo de este trabajo es avanzar sobre su dinámica atendiendo a: a. las formas que toma la mencionada demanda en su articulación con el Estado; b. los sentidos de la "naturaleza indígena" subyacentes a la demanda; c. los atributos de la subjetividad política indígena construida como una diferencial, a partir de memorias, imaginarios, experiencias y prácticas de producción y reproducción de la vida social. El interés está puesto en reflexionar sobre el montaje de naturalizaciones involucrado en la producción de la acción y conciencia políticas de los pueblos indígenas.

Palabras clave

movilización colectiva - estado - naturaleza indígena - subjetividad política - qom

Nature and Naturalization in the Political Struggles of the Indigenous Qom People of Eastern Formosa

Abstract

In the last years, our country has been a witness of a remarkably emergency or public presence of indigenous people in the political scene, both national and provincials. One of the central themes on which indigenous processes of collective mobilization and demand base on is the access, use, possession, and property of the natural resources included in the territory occupied or reclaimed. The struggles in which the qom of eastern Formosa are involved in have not been the exception. The aim of this article is to move forward the dynamics of those processes attending to: a. the forms that adopt the mentioned demand in its articulation to the state; b. the meanings of the "indigenous nature" underlying the demand; c. the attributes of the indigenous political subjectivity build as one different, from memories, imaginaries, experiences, and practices of production and reproduction of social life. The interest is to reflect on the set-up of naturalizations that are involved in the production of the political action and consciousness of indigenous people.

Keywords

collective action - state - indigenous nature - political subjectivity - Qom

¹ Este trabajo es producto de la labor de investigación desarrollada desde el año 2008 hasta el presente en el marco de proyectos financiados por la Universidad de Buenos Aires (UBACyT F144 y UBACyT 20020100100732) y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (PIP 112-200801-03051); todos ellos, dirigidos por el Dr. Héctor Hugo Trincherro. Ha sido presentado, en su versión original, en el X Congreso Argentino de Antropología Social, realizado en la ciudad de Buenos Aires entre el 29 de noviembre y el 2 de diciembre de 2011.

² Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires - CONICET, v.inigocarrera@conicet.gov.ar.

Introducción³

En los últimos años, nuestro país ha sido testigo de una notable presencia pública de los pueblos indígenas –y sus formas organizativas- en el escenario político, tanto nacional como provinciales. Por cierto, desde la década de 1990 –y aun desde la del ochenta- asistimos a la emergencia de formas de acción política indígena que, centradas en demandas de corte local, otorgan una visibilidad altamente contrastante con la suerte de presencia ausente de los grupos indígenas en el imaginario nacional durante la mayor parte del siglo XX (Gordillo y Hirsch, 2010). Uno de los ejes –acaso el primordial- sobre el que se fundan los procesos de movilización y demanda colectiva de estos pueblos en los distintos puntos de la geografía argentina es el acceso, uso, posesión y propiedad de los recursos naturales comprendidos en el territorio ocupado o reclamado. Se trata, en todos los casos, de unos recursos y un territorio objeto del avance del capital –que encuentra expresión en las actividades, de carácter intensivo, agroindustrial, minera, petrolera, gasífera, las obras en infraestructura fija, y legitimación en las narrativas del desarrollo (Svampa, 2008).⁴

Los procesos de lucha protagonizados en el último tiempo por los qom del este de la provincia de Formosa no han sido la excepción en este sentido. Su movilización es también en defensa del territorio y en torno al manejo de los recursos naturales presentes en el ámbito del frente expansivo regional. En tanto ven peligrar la posibilidad de su reproducción como pequeños productores de mercancías agrarias y trabajadores asalariados, la trama de dicha movilización se teje en conflicto no sólo con los agentes de la producción de gran tamaño sino también con el Estado provincial y sus políticas de desarrollo y territoriales –en tanto la definición por parte del Estado de las tierras susceptibles de ser incorporadas a la producción agroindustrial (comprendida en los programas de ordenamiento territorial) así como de la forma de apropiación de los recursos naturales (contenida en las políticas, los programas y los proyectos de desarrollo) suele impactar de manera inmediata y directa sobre la población indígena.

El objetivo de esta ponencia es avanzar sobre la dinámica de esos procesos de movilización indígena atendiendo a los siguientes aspectos: a. las formas que toma la mencionada demanda en su articulación con el Estado; b. los sentidos de la “naturaleza indígena” subyacentes a la demanda; c. los atributos de la subjetividad política indígena construida como una diferencial, a partir de memorias, imaginarios, experiencias y prácticas de producción y reproducción de la vida social. En breve, mi

³ El trabajo retoma el desarrollo presentado en mi tesis doctoral (Iñigo Carrera, V., 2008) y procura avanzar en la apertura de nuevas líneas de análisis. Por tanto, mientras algunas de las elaboraciones asumen un carácter sintético pero en apariencia conclusivo otras implican una revisión preliminar de análisis ya hechos.

⁴ La explotación intensiva de los recursos naturales, en gran medida bajo control del capital transnacional, y la emergencia y desarrollo, frente a ello, de un número creciente de conflictos, movimientos sociales de base territorial y convergencias sociopolíticas a nivel local, nacional y regional, constituyen fenómenos propios de la generalidad de América Latina desde mediados de la década de 1990 (Seoane, 2006).

interés último está puesto en reflexionar sobre el montaje de naturalizaciones que atraviesa la producción de la acción y conciencia políticas de los pueblos indígenas.

Las formas de la demanda

Entre la condición general como trabajador y la condición étnica particular

Las formas de la acción y conciencia políticas de los qom del este de la provincia de Formosa en los últimos años revelan una particularidad: su implicación en un proceso de lucha desplegado a mediados de la década de 2000 por pequeños productores agrarios y trabajadores rurales criollos nucleados en el Movimiento Campesino de Formosa (MOCAFOR).⁵ Por cierto, cada una de las acciones de reivindicación y demanda (asambleas, concentraciones, movilizaciones y cortes de ruta) desplegadas por la organización campesina en el escenario político formoseño en el período comprendido entre los años 2004 y 2006 contó con la participación de los qom de Potae Napocna Navogoh (también conocida como La Primavera), Misión Tacaaglé (ambas, colonias rurales ubicadas sobre la ruta nacional N° 86, de manera cercana al río Pilcomayo y distantes, respectivamente, unos 137 y 195 kilómetros de la capital formoseña) y Namqom (barrio periurbano ubicado a 10 kilómetros de la ciudad capital).

Esta participación encontraba su expresión en los reclamos contenidos en los petitorios cuyo destinatario era la administración provincial del justicialista Gildo Insfrán. En ocasión de la movilización por Tierra, Trabajo y Democracia de julio y agosto de 2005 estos reclamos –en mucho coincidentes con los enarbolados en la movilización por Trabajo, Producción, Justicia y Democracia de junio y julio del año anterior– comprendían: subsidios compensatorios para pequeños productores algodoneros, apoyo tecnológico y precios justos para productos campesinos, trabajo para desocupados mediante la agroindustria, agua potable y energía eléctrica para las comunidades rurales, becas para estudiantes de pocos recursos, mayor presupuesto e inversión en salud y educación públicas, regulación de las producciones transgénicas, devolución de tierras expropiadas a las comunidades indígenas, tierra para trabajar para familias campesinas sin tierra, defensa de los recursos naturales ante su concentración, extranjerización y destrucción (MOCAFOR, parte de prensa, 20/07/2005). En un año agrícola penoso para el productor de algodón (principal, sino único cultivo comercial de medianos y pequeños productores, entre estos últimos, los qom), las reivindicaciones eran las de una población trabajadora que se evidenciaba desplazada de la producción agropecuaria –en su doble carácter de trabajadores estacionales para las labores culturales y de cosecha y de productores independientes de algodón en bruto. Posteriormente, junto a la lucha por derechos considerados básicos (vivienda, educación, salud y trabajo “genuino”), por la tierra (su acceso, devolución, titularización y no concentración ni extranjerización) y por la asistencia en la producción, comercialización e industrialización de las mercancías agrarias, asomaría el reclamo por el acceso a los

⁵ Para un análisis en extenso de lo aquí apenas reseñado ver Valeria Iñigo Carrera (2008).

programas sociales de asistencia a la pobreza y al desempleo. La presencia de esta demanda no hacía más que expresar el agravamiento de la situación que se procuraba recomponer a través de la acción directa del Estado.⁶ Sin duda, la temprana transformación en la subjetividad productiva de los qom del este de Formosa –i.e. su transformación de cazadores-recolectores en trabajadores productivos para el capital- dejó su semilla para la posibilidad de la articulación actual con los pequeños productores agrarios y trabajadores rurales criollos.

Ahora bien, más allá de tener por eje la condición general dada por su experiencia como trabajadores, los reclamos en torno a los que se movilizaban los qom anclaban también y más inmediatamente en su condición étnica particular. Unos meses antes de la movilización de julio de 2005, en los primeros días del mes de febrero de ese año, los qom de la comunidad Potae Napocna Navogoh habían protagonizado el corte de la ruta nacional N° 86, a cuyos lados se extienden las tierras de la comunidad, en su intersección con uno de los caminos de tierra que atraviesa la colonia. Las demandas qom comprendían: la creación de centros educativos y cargos de maestro especial en modalidad aborígen, la habilitación de comedores comunitarios, la provisión de agua potable, la creación de fuentes de trabajo, la reactivación de equipos y maquinarias agrícolas pertenecientes al patrimonio comunitario, y haciéndose eco de la legislación vigente, el reconocimiento del derecho a la tierra ocupada de manera ancestral por la comunidad y la demarcación de su territorio, la participación de la comunidad en los asuntos de su incumbencia por medio de la elección de autoridades administrativas y políticas, y la habilitación de una secretaría de asuntos indígenas en el municipio de Laguna Blanca. En síntesis, el corte de ruta era realizado no sólo con motivo del reclamo de un mejoramiento de las condiciones materiales de vida y de la recomposición de las condiciones de producción sino también por el cumplimiento de derechos derivados de la condición étnica particular.

En el último tiempo, los qom de esta misma comunidad protagonizaron una serie de acciones de reivindicación y demanda con fuerte visibilidad a nivel no ya provincial sino nacional.⁷ El día 25 de julio de 2010 iniciaban el corte de la ruta nacional N°86, a unos cinco kilómetros de la localidad de Laguna Blanca, en reclamo del fin del avance sobre su territorio tradicional por parte de capitales privados (terratenientes criollos) y del mismo Estado (Parque Nacional Río Pilcomayo y

⁶ Resulta sintomática y a la vez paradigmática la trayectoria seguida por los qom en su constitución como sujetos de estos reclamos, en tanto la asistencia social directa (expresión inmediata de la imposibilidad de obtener los medios de vida mediante el trabajo) asume, entre ellos, magnitudes dramáticas: habiéndose constituido en pequeños productores agrarios y proletarios rurales y urbanos como resultado del avance del capital, reproducen hoy su vida cada vez menos bajo la forma de la producción de mercancías o la percepción de un salario –ni qué decir ya sobre la base de recostarse en sus condiciones materiales de existencia originarias (caza, pesca, recolección de frutos silvestres y miel)- y cada vez más bajo la forma de constituirse en beneficiarios del otorgamiento directo de servicios y medios de vida, a través de la implementación de los programas sociales de asistencia. Para un análisis en detalle de los atributos productivos –y su mutilación- de los qom de Misión Tacaaglé, Potae Napocna Navogoh y Namqom, ver Iñigo Carrera (2007, 2009).

⁷ Para un despliegue pormenorizado de lo a continuación referido, consultar <http://comunidadlaprimavera.blogspot.com/>.

Universidad Nacional de Formosa).⁸ Cuatro meses más tarde de su inicio, el 23 de noviembre de 2010, de forma violenta, la policía provincial ponía fin al corte que los qom habían mantenido sobre la mencionada ruta. Tras irrumpir el conflicto en la ciudad de Buenos Aires, mediante un acampe sostenido por el lapso de cerca de seis meses, se daba inicio a una mesa de diálogo entre autoridades de los gobiernos nacional y provincial y representantes de los qom de Potae Napocna Navogoh. La agenda sobre la que se acordó avanzar comprendía: la elección de los representantes de la comunidad, el respeto de la prohibición del arrendamiento de las tierras comunitarias de acuerdo a las leyes vigentes, la realización por parte de la Administración de Parques Nacionales de una evaluación técnica a los fines de solucionar la superposición de mensuras existente entre el Parque Nacional Río Pilcomayo y las tierras reclamadas por la comunidad, y la efectiva aplicación en la provincia de Formosa de la Ley N° 26160 –sancionada en 2006 y prorrogada hasta 2013- de emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas y la realización del relevamiento técnico jurídico catastral de la situación dominial de las tierras de esas mismas comunidades en ella contemplado.

Una ciudadanía para los pueblos indígenas

A la hora de considerar los reclamos en torno a los que se movilizan los qom del este de la provincia de Formosa no es posible desconocer la constitución de los pueblos indígenas en objeto especial de la política de Estado.

Durante largo tiempo, la población indígena se encontró por fuera de la relación política general de ciudadanía –en términos formales, la expresión plena del sujeto político en la organización capitalista de la producción social. Por cierto, con la “civilización” como telón de fondo, los indígenas no eran considerados ciudadanos

⁸ Cabe aquí la siguiente aclaración: a diferencia de la situación general entre los pequeños productores del campo formoseño (adjudicatarios en venta en su mayoría), los qom de Potae Napocna Navogoh – al igual que la generalidad de las comunidades indígenas de la provincia- poseen la propiedad de las tierras que ocupan bajo la forma de un título comunitario. No obstante, se trata de una extensión de tierras que, a la vez de no reflejar el territorio de ocupación tradicional de la comunidad, es objeto del referido avance. Claro está que la lucha por la tierra se extiende a la totalidad de las colonias rurales qom del noreste formoseño. Por cierto, el crecimiento poblacional verificado en ellas resulta en que sean corrientes los conflictos al interior de los propios grupos familiares por el uso del espacio, así como las demandas de una mayor extensión de tierra para la producción agrícola. Claro está, también, que la lucha por la propiedad sobre esta condición material de producción –aunque más no sea para quienes residen en las colonias rurales- no se restringe al medio rural. En este sentido, la organización colectiva en Namqom se constituyó, en sus inicios, de la mano de una experiencia fuertemente ligada a la lucha por la posesión y propiedad de las tierras del barrio, además de por los servicios básicos de infraestructura. Aún hoy, la lucha por el territorio galvaniza gran parte de las acciones de reivindicación y demanda de los pueblos indígenas, poniendo sobre el tapete los límites de la política provincial de regularización de la situación dominial de las tierras que ocupan en suelo formoseño. Tal afirma Luis María de la Cruz, “se ha limitado la transferencia de derechos a áreas reducidas, sin efectuarse ningún tipo de expropiación o relocalización de población no indígena en territorios reivindicados. Las superficies son mínimas al comparárselas con las extensiones ocupadas para el desarrollo de las prácticas económicas, sociales y simbólicas tradicionales” (2000: 35).

libres e iguales con acceso pleno a los derechos conferidos a los restantes habitantes del suelo argentino. Una vez reconocida su condición de ciudadanos, se les concedió el estatus legal de menores de edad, el cual iba de la mano con las restricciones impuestas a la emisión del voto. Recién durante la primera presidencia de Juan Domingo Perón (1946-1952), los indígenas fueron enrolados como ciudadanos (Gordillo, 2006). Lenta, pero inexorablemente, el proceso de producción de ciudadanía los alcanzó. Y lo hizo, aquí, sobre la base de su condición general de trabajadores. Era ése un momento en que la acumulación del capital necesitaba de la producción de obreros relativamente universales dentro de cada ámbito nacional, por más mutilados que se encontraran sus atributos productivos. De modo que las condiciones de reproducción los alcanzaba “bajo la forma concreta de la expansión de sus derechos igualitarios como ciudadanos del estado nacional” (Iñigo Carrera, J., 2003: 46).⁹ Sin embargo, de manera notable a partir de fines de la década de 1970, la tendencia hacia la universalidad nacional con que se reproducía el obrero deja lugar a una creciente diferenciación que es, también, una diferenciación de ciudadanía al interior de la clase obrera (Iñigo Carrera, J., 2003). Luego, desde fines de los años ochenta, bajo el revestimiento de una “ideología del multiculturalismo” de sello norteamericano que promueve el reconocimiento de derechos diferenciales por sectores de población y una consecuente multitud de “diferencias culturales” al interior de cada ámbito nacional (Piqueras, 2004), emergió una nueva concepción de ciudadanía para los pueblos indígenas en la que la premisa de la universalidad se ve constantemente tensionada.

Autorreconocido como multiétnico y pluricultural, y constituido en productor de una legislación propia y suscriptor de una serie de declaraciones y convenios de carácter internacional, nuestro país ha dado forma a un marco jurídico específico para los indígenas. En este sentido, son dignos de destacar: la consagración de su preexistencia étnica y cultural a la presencia estatal en el territorio y su reconocimiento como sujeto de derecho colectivo (ambos, derechos contenidos en la reforma constitucional del año 1994) y, en clara correspondencia con lo anterior, su denominación como “pueblos” y la definición de la totalidad del hábitat que ocupan y/o utilizan como “territorio” (ambos, conceptos aportados por el Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo). Por su parte, con la asunción del gobierno democrático en el año 1983, y de la mano de su creciente visibilidad –materializada en la lucha por la tierra y por el ejercicio de una identidad diferenciada– en el escenario político provincial, Formosa también inició –de manera temprana en relación con los restantes Estados provinciales y aun con el nacional– la producción legislativa que delimita al sujeto indígena como objeto especial de la política de Estado –a través de la sanción de una ley integral (N° 426) en 1984.

⁹ José Bengoa, en su análisis del proceso de emergencia indígena en América Latina, sostiene de manera coincidente que “la ‘campesinización del indio’ fue el principal objetivo identitario en el período de los Estados nacional populares en América Latina. Se trataba de afirmar una ciudadanía única de carácter nacional y, por lo tanto, las dimensiones étnicas eran dejadas en un segundo plano” (2009: 12). Es con posterioridad, en los años ochenta, cuando el proceso de emergencia indígena tiene por contenido el tránsito desde el concepto de “campesino” al de “indígena”.

Los repliegues de la acción y la conciencia políticas

En este marco, las últimas acciones de reivindicación y demanda protagonizadas por los qom de Potae Napocna Navogoh se han fundado en un repliegue de la acción política sobre la comunidad en tanto nivel de lo colectivo –y ya no, o al menos no de manera visible y preponderante, sobre una organización o sobre el pueblo mismo (Briones y Ramos, 2010). Esto, en un contexto político en que el MOCAFOR ha protagonizado fracturas internas y un retraimiento de su presencia pública y los qom no han logrado consolidar un colectivo político supracomunitario que los nuclea a nivel provincial –a diferencia de lo que sucede con los pueblos pilagá (y su Federación Pilagá) y wichí (y su Organización Interwichí) y a pesar de la incipiente conformación del Consejo de Comunidades Originarias que pretende aglutinarlos. Y en un contexto jurídico en que el reconocimiento de derechos especiales sobre el que se funda la entrega de tierras para los pueblos indígenas en Formosa ha prescripto como forma de organización a la comunidad,¹⁰ a la vez que la concibe, en su carácter de forma jurídica, en términos de asociación civil sin fines de lucro. Por cierto que a la par de esta prescripción la acción política de los qom se funda asimismo en la revitalización de una forma de organización sociopolítica indígena. En ocasión de la solicitud de inscripción de la personería jurídica ante el Registro Nacional de Comunidades Indígenas –en pos de la exigibilidad del cumplimiento del derecho al territorio-, la comunidad decidía: que la misma llevara el nombre de Potae Napocna Navogoh (Garra de Oso Hormiguero La Primavera), tal era nombrada por “los antiguos” (i.e. los antepasados de los actuales qom); designar a la autoridad máxima como qarashe (líder junto a su pueblo); elegir un qaratagala como otra autoridad; conformar seis consejos (de ancianos, ancianas, jóvenes, jóvenes, mujeres y varones); en breve, establecer “normas y pautas propias de nuestra organización comunitaria”.¹¹

Aquellas mismas acciones se han fundado, por otra parte, en un repliegue de la conciencia política sobre la particularidad de la condición étnica. En este sentido, el reclamo es por el territorio, antes que por la tierra, aludiendo aquél no sólo a la dimensión material de la apropiación del espacio –que, en su traducción legal, comprende el espacio aéreo, la superficie de la tierra (bosques, montes, selvas, ríos, lagunas) y el subsuelo (yacimientos mineros, petrolíferos, gasíferos)- sino también a su dimensión simbólica; en ambos casos, por otra parte, dimensiones de carácter colectivo. Un énfasis alternativo entre una y otra dimensión a la hora de la lucha por el territorio queda en evidencia en el conflicto de límites entre la comunidad Potae Napocna Navogoh y el lindero Parque Nacional Río Pilcomayo. A fines de mayo de 2007, en ocasión de celebrarse en la comunidad una reunión con funcionarios de la Administración Nacional de Parques Nacionales y de la Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo

¹⁰ Una excepción en este sentido ha sido la entrega de un título de propiedad sobre 35.000 hectáreas de tierra a la Asociación de Comunidades Tobas Cacique Sombrero Negro, que agrupa a siete comunidades qom del oeste de Formosa.

¹¹ Ver <http://comunidadlaprimavera.blogspot.com/search?updated-max=2011-09-15T12%3A31%3A00-03%3A00&max-results=110>.

Sustentable de la Nación con motivo del mencionado conflicto, el eje sobre el que había girado la demanda fue el acceso a la laguna –que, tras la creación del parque en el año 1951, quedó dentro de su jurisdicción- y a los recursos en ella contenidos. Los qom reclamaban ante el requisito de portar un permiso para practicar la pesca en la laguna en los siguientes términos: “Nosotros hemos planteado sobre este tema al intendente [del Parque] cuando se reunió en la casa [...]. Nosotros veníamos planteando sobre, o sea para pescar. Y lo que nos pedía era que nosotros, el intendente tiene que ir a la casa del indígena para verificar si es pobre, si no tiene plan, o no tiene pensión, si no tiene acceso a las mercaderías. Entonces si te dan permiso en Laguna Blanca, en la oficina del intendente [del municipio] te da una nota, esa nota tenés que entregar al responsable del destacamento del Parque, y ese te tiene que acompañar hasta la laguna con el bote. Y solamente está permitido sacar dos pescados. Pero tenés que hacer estos trámites. Mientras la familia se está muriendo de hambre. ¿Por qué el no puede entender esa cosa? Porque es una situación indígena, de la cual la mayoría de los hermanos que entran a la laguna no tienen beneficios. Nos afecta por el desconocimiento de los derechos que nos amparan”. En ese entonces, el reclamo era por la posibilidad de la continuidad de una práctica que, sin ser central, es una de aquéllas en las que los qom de Potae Napocna Navogoh pueden descansar a la hora de la producción y reproducción social de su vida. En todo caso, era la dimensión material de la relación con el territorio ocupado la que aparecía en primer plano en la formulación de la reivindicación.

Cuatro años más tarde, a mediados de mayo de 2011, Félix Díaz, qarashe de la comunidad, dirigía las siguientes palabras al Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires: “Para nosotros es interesante el apoyo que nos brindan para seguir avanzando en el tema de la recuperación del territorio, que nos es fundamental porque está ligado a nuestra existencia. Se trata de un territorio que mantuvimos siempre a través del uso y de la relación con la naturaleza. Lo más importante de todo es que hay una laguna que para nosotros es fundamental, porque es un sitio sagrado. Aparte de la relación espiritual, hay seres sobrenaturales que habitan esa laguna. Para nosotros es mucho más que los recursos económicos. Por esa razón no queremos negociar ni adueñarnos de ese territorio sino conservarlo para el uso humano. Desde hace miles de años hemos podido proteger y cuidar ese espacio, que nos es fundamental porque ahí residen nuestra alimentación, nuestra fortaleza espiritual [...] La única manera para superar los momentos difíciles es justamente la relación con este espacio físico, que nos fue despojado por Parques Nacionales. [...]. Nosotros entendemos la tierra como la vida: no se negocia ni se vende. Por eso es importante que nos devuelvan la tierra, es como volver a revivir, para poder hacer algo a favor de esta cultura que ha sido silenciada por miles de años”.¹² Aquí, se alude a la especial importancia que para este pueblo reviste su vínculo con el territorio y, en particular, a su dimensión simbólica –dejando entrever, por otra parte, “una continuidad culturalmente-establecida –opuesta a una

¹² Declaración del Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras del 31 de mayo de 2011, en apoyo a los reclamos de la Comunidad Qom Potae Napocna Navogoh de la provincia de Formosa.

separación- entre los mundos naturales, humanos y sobrenaturales” (Escobar, 2003: 78). En la base del reclamo se encuentra entonces una formulación alternativa de la relación entre naturaleza y sociedad.

Una aproximación dominante en la literatura que analiza luchas indígenas por derechos es la que –recuperando la noción de “esencialismo estratégico” de Gayatri Spivak (1988)-¹³ concibe a la identidad como una construida de manera esencial y estratégica como parte de acciones de reivindicación y demanda (Conklin, 1997; Hale, 1996; Lenton, 2009; Li, 2003; Mallon, 1996). Se trata, aquí, de la (re)presentación pública de la etnicidad en términos de ciertas características biológicas y/o culturales asumidas como rasgos evidentes y naturales de esa condición; (re)presentación que legitima su específica intervención política con vistas a demandar derechos derivados de esa condición étnica (Restrepo, 2004).¹⁴ Sin dejar de entender a la etnicidad como una construcción –i.e. sin dejar de problematizar su concepción desde el esencialismo- resulta necesario repensar los términos de esa construcción como parte de la dinámica propia de los movimientos sociales indígenas en tanto sujetos políticos colectivos.

Los sentidos subyacentes a la demanda

La producción de una “cultura aborígen”

A la demanda por el territorio y los recursos naturales –expresada en las múltiples acciones políticas actuadas, ya sea de manera aislada o conjunta con otros pequeños productores agrarios y trabajadores rurales- subyacen unos sentidos de la “naturaleza indígena” contruidos de manera (culturalmente) específica. Aquí

¹³ Colaboradora –y a la vez crítica- del colectivo de historiadores de los estudios subalternos, ve su propuesta de una teórica e históricamente posible conciencia subalterna como una forma de “esencialismo estratégico”; en otras palabras, en su compromiso con la insurgencia subalterna, aquel grupo de estudios hace, según Spivak, un uso estratégico del esencialismo en función de un interés político específico.

¹⁴ En mi tesis doctoral (Iñigo Carrera, V., 2008) realicé una crítica al uso de la noción de estrategia a la hora de hablar de la relación social de los qom. Decía que lejos estaba de entender las diversas formas que esta última asume en los términos de una multiplicidad de “estrategias de reproducción” adoptadas por actores pensados como individuos abstractamente libres con el objeto de obtener los medios de vida necesarios para producir su vida. Estaba lejos, decía, de pensar en múltiples posibilidades para la producción de su vida entre las que los qom sólo deberían elegir, tan pronto como la voluntad individual sólo es portadora de determinaciones más generales que la trascienden. En los términos de Karl Marx: “nos referimos a las *personas* en cuanto *personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase*. Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un *proceso histórico-natural*, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas” (2001: xv; subrayado en el original). Esta consideración entonces vertida me resulta sugestiva –e igualmente válida- al momento de desarrollar analíticamente las formas de la acción y conciencia políticas indígenas.

también la construcción es en relación con el Estado y sus definiciones a la hora de delimitar al sujeto indígena como objeto especial de su política.¹⁵

Por cierto, en el marco de su actual política de reconocimiento de una identidad provincial pluralista, el Estado formoseño (en sus diversos ámbitos y mediante sus distintas personificaciones) actualiza, en la arena pública, una determinada manera de producir a los pueblos indígenas. Asumiendo como atribución propia de la política estatal la producción de una “cultura ancestral” –i.e. el “rescate”, la “revitalización” y la “difusión” de la “cultura aborígen”–, aquella producción se funda en sustentar esta cultura en sus atributos o substancia antes que en las relaciones que la producen. Por cierto, la política de identidad en Formosa imagina: primero, la realización de la portación biológica de la condición indígena, en tanto ésta se lleva en la sangre; segundo, una esencialización de esa misma condición, por cuanto ésta cristaliza en valores (unidad, comunidad, fraternidad, solidaridad, altruismo) portados en la propia naturaleza de sus exponentes; y por último, una reificación de la mencionada condición en una lista de ítems (pensamiento, creencias, costumbres, lengua, espiritualidad, cosmogonía, cantos, danzas, ceremonias) que remiten, sin duda, a formas de la conciencia. En síntesis, aquella política supone una “cultura aborígen” capaz de sobrevivir a la materialidad históricamente cambiante de las condiciones de vida, en otras palabras, que parece erigirse con independencia de los “individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son: es decir, tal y como actúan y como producen materialmente” (Marx y Engels, 1973: 25). Por su parte, el sujeto portador de la “cultura aborígen” así imaginada no ha dejado de instituirse en una categoría social de la situación colonial (Bonfil Batalla, 1972): los intentos por definirlo comprenden, de manera dogmática, criterios (biológicos, lingüísticos, culturales) que terminan por sancionar una inferioridad racial, étnica o cultural. Es cierto que, algunos de ellos, gozan de un merecido poco prestigio en la actualidad. Sin embargo, muchas veces, terminan por colarse en los modos en que el Estado postula una ontología de la “cultura aborígen” en tanto forma legítima del reconocimiento. Y también, en las formas de la acción y conciencia políticas que los mismos pueblos indígenas actualizan.

Mientras algunos de los sentidos que los qom construyen en torno de su misma condición evidencian una disputa de los términos en que ésta es producida en tanto objeto de la política de Estado, otros dan cuenta de su incorporación e internalización. En otras palabras, no obstante mostrarse –por momentos– críticos de los modos de producción estatal de la “cultura aborígen” –fundamentalmente, de sus carencias de contenido histórico y sustento material–, los qom confieren a su condición étnica particular un contenido en mucho similar a aquél traslucido en las prácticas y los sentidos producidos de manera estatal. Es indudable que para los mismos sujetos indígenas la pertenencia al pueblo qom: asume términos raciales, remitiendo a una estructura biológica diferencial que encuentra expresión en los

¹⁵ Lo que sigue ha sido desarrollado más en extenso a propósito del análisis etnográfico de las formas y contenidos del ejercicio de la condición indígena actuados durante el III Encuentro de Pueblos Originarios de América (Iñigo Carrera, V., 2011).

rasgos fenotípicos; cuaja en una serie de valores (honestidad, generosidad, solidaridad) portados, de manera esencial, en la naturaleza misma de los individuos; y, es objeto de la reificación, de su aprehensión como si de una cosa se tratara (i.e. objeto de posesión, de pérdida).

La relación con la naturaleza

Ahora bien, la producción de un “ser-esencial-compartido” (Restrepo, 2004) encuentra una de sus expresiones más paradigmáticas en la relación con la naturaleza, a la que se le atribuye, de manera indefectible, un carácter directo y armónico.¹⁶ Mencioné anteriormente la reunión realizada a fines de mayo de 2007 con motivo del conflicto de límites entre las tierras de Potae Napocna Navogoh y las del Parque Nacional Río Pilcomayo. En la ocasión, un líder político de la comunidad refería: “La naturaleza es parte de nuestra existencia. Somos de la naturaleza. Como en aquellos tiempos [...] entonces eran elementos naturales que nos servían mucho a nosotros, el bosque, el agua, la tierra, es una cosa que da vida a nosotros. Y en este tiempo que nosotros hemos podido mantener esa forma de mantener la naturaleza, porque queremos conservar en agradecimiento de nuestra existencia, el aporte para nuestra vida. [...] así que nosotros tenemos deuda con la naturaleza, porque nos dio vida, a través de la existencia de nuestros antepasados hasta esta altura del tiempo que vivimos. Hay una cultura que nos identifica, forma de vida, que ha podido tener hace muchísimos años, de la cual hoy seguimos peleando para que se respete. Forma parte de la propia cultura, formamos parte de la misma naturaleza. Por eso el indígena siempre lucha por un monte, cuida el río, los pájaros, tantas cosas cuidamos, porque son nuestros hermanos”. La relación de carácter natural que el indígena sostendría con su medio físico –la cual encuentra su sustento positivo e histórico en la erección de la tierra en condición material, y aun, natural, de producción- devendría garantía de su adecuada conservación, una propia de su “forma de pensar”. Y deviene, también, sustento de las formas de la acción y conciencia políticas desplegadas en el marco de las luchas indígenas por derechos, en particular por el derecho al territorio.

Pero, la apologética de la relación directa y armónica con la naturaleza en tanto atributo natural de una “conciencia autóctona de los pueblos indígenas” es propia también de las políticas de identidad en Formosa, siendo moneda corriente entre quienes personifican la estructura de poder local. En este sentido, la senadora nacional por la provincia de Formosa, Adriana Bortolozzi, electa por la Alianza Frente para la Victoria y esposa del vicegobernador de la provincia Floro Bogado, presentó a principios de diciembre de 2010 –esto es, los días posteriores a desencadenarse el violento desalojo de la ruta nacional N° 86- un proyecto de ley de transferencia del Parque Nacional Río Pilcomayo a la comunidad Potae Napocna

¹⁶ La atribución a los indígenas de una cosmovisión ecologista pasiva y armoniosa, que desconoce la transformación que realizan de la naturaleza con el objeto de producir sus medios de vida, se revela propia no sólo de los sujetos (indígenas y no indígenas) más inmediatamente implicados –como muestro a continuación- sino también de la academia (Miller, 1979).

Navogoh, “para la pesca, la caza y la recolección conforme con sus pautas culturales ancestrales”.¹⁷ Entre los fundamentos, la senadora esgrimía: que las comunidades originarias son notoriamente protectoras –y no depredadoras- del medio ambiente, en tanto no cazan, pescan ni recolectan más allá de sus necesidades alimentarias; y que la cosmovisión indígena no concibe la acumulación ni el propósito de lucro, estando así asegurada la preservación de la naturaleza. Al mismo tiempo, el proyecto pretendía dar respuesta al reclamo de los qom por la tierra, no sin antes rescatar el carácter de pionera de la provincia en la entrega en propiedad de la tierra a las comunidades indígenas y lamentar que estas últimas alquilen parte de esas tierras a agentes externos desvirtuando así el espíritu de la Ley Integral del Aborigen N° 426.

A la vez que afirma la necesidad de considerar la particularidad de la condición étnica a la hora de producir una política de Estado para los pueblos indígenas, el proyecto de ley resulta sintomático en su referencia a las maneras en que estos pueblos producen su vida. De un lado, se pretende fijar al indígena a la naturaleza y a “pautas culturales ancestrales”; en ambos casos, inventándolo mediante imágenes de arcaísmo (Trincheró, 2000) e ignorando sus efectivas condiciones materiales de existencia. Por cierto, en un contexto en que la naturaleza es cada vez más objeto de una extrema apropiación privada para la puesta en producción capitalista, la posibilidad de la práctica de la marisca (caza, pesca, recolección de frutos y miel) se encuentra fuertemente limitada, y la preservación de las “pautas culturales ancestrales” esconde la perpetuación de los indígenas en condiciones miserables de vida. Del otro lado, se busca sancionar una práctica que resulta generalizada entre los qom de la comunidad Potae Napocna Navogoh –así como de otras colonias rurales- y que no hace sino hablar de su progresiva salida de la producción en tanto pequeños productores de mercancías agrarias –y también, de su progresiva expulsión inmediata en tanto trabajadores asalariados estacionales. Me refiero aquí al arrendamiento de sus parcelas de tierra a terceros (agentes externos de mayor tamaño, en su mayor parte de la producción algodonera aunque también sojera) por la falta de herramientas e insumos para ponerla en producción, y su posterior asalaramiento como carpidores y cosecheros en sus propias tierras. De resultas, se construye una condición étnica profundamente abstraída de la materialidad e historicidad de los sujetos que la portan y profundamente atada a una naturaleza que les es atribuida.

Los atributos de la subjetividad política indígena

A la luz del desarrollo de la concepción naturalizada de la particularidad dada por la condición étnica, es una la cuestión en que me interesa detenerme: los atributos que –producto de memorias, imaginarios, experiencias y prácticas de

¹⁷ Proyecto de ley sobre transferencia del Parque Nacional Pilcomayo a comunidades originarias de Formosa, Expediente 4299/10, ingresado el 06/12/2010. Ver <http://www.senado.gov.ar/web/proyectos/verExpe.php?origen=S&numexp=4299/10&tipo=PL&tConsulta=1>.

producción y reproducción de la vida social- terminan por dar forma a la construcción de una subjetividad política indígena diferencial.

La "ignorancia"

Uno de los atributos que aparecen como propios de esa subjetividad es la "ignorancia", que junto con la "masedumbre" y la "docilidad" constituirían expresiones ciertas de una supuesta incapacidad para la acción política organizada. La "ignorancia" era de "los antiguos" y era una respecto de las maneras de la "civilización", de las formas de defender sus tierras del avance de esa misma "civilización". Así lo expresaban, a mediados de la década de 2000, los qom de Misión Tacaaglé y Potae Napocna Navogoh.

Tras recordar la preexistencia de la presencia indígena en el actual trazado del ejido comunal de Misión Tacaaglé, el delegado de la Colonia Aborígen Misión Tacaaglé en el MOCAFOR formulaba una simple ecuación: las tierras en las que vivían y trabajaban, más aún, las tierras que pertenecían a "nuestros antepasados", a "nuestros padres", se encuentran en la actualidad en manos de criollos. "Los pocos conocimientos" y la "incapacidad de pensar" y prever las circunstancias de un futuro próximo de los primeros se contraponen al "pensamiento" y a la "inteligencia" de los segundos. De resultas, unos, los más, se "amontonaron"; otros, los menos, se "desparramaron y encerraron" a los primeros. Una cierta "ignorancia" propia de los indígenas de "ese tiempo" es igualmente recreada en las palabras con que el líder de la comunidad relataba en agosto de 2005 la trayectoria seguida por las tierras que hoy conforman la superficie catastral de Potae Napocna Navogoh: "En ese tiempo [la década de 1940], según de lo que nos han dicho los ancianos de la colonia, que se ha recibido diez mil hectáreas de parte del gobierno de la Nación. Y de esos diez mil hectáreas fue habitada una parte de cinco mil, donde estaba el centro de la colonia [...] que actualmente es la Colonia Primavera [...] Así que se consiguió esa parte de Colonia Primavera y nunca sabían las diez mil hectáreas. [...] Porque en ese tiempo los indígenas no estaban preparados para trabajar en la chacra. Entonces, nunca se interesó de poder agarrar una parcela. [...] Vivían en la caza, la pesca. Ese era el modo de vida. Entonces nunca se dedicaban. [...] Resulta ser que en esas tierras donde estamos hay un grupo de familias paraguayas que se han ingresado en la comunidad indígena sabiendo que esa es propiedad de los indígenas, que los indígenas desconocían esas tierras que eran de los indígenas".

Se advierte, en el testimonio anterior, que la "ignorancia" asumía una doble expresión: por un lado, representaba un desconocimiento acerca de la real superficie de tierra que les había sido otorgada en propiedad; por otro, se trataba de una impericia respecto del desarrollo de determinadas prácticas productivas. Tanto una como otra expresión no hacen sino remitir a un comportamiento diferencial -al impuesto por el movimiento del capital- de los trabajadores qom con las condiciones objetivas de su trabajo.

No obstante, la "ignorancia" del pasado es disputada, en el presente, por los propios qom. Cierta vez, aquel mismo líder exaltaba la "sabiduría" de su gente en "ese tiempo": "Entonces, esas familias sabían los lugares donde podían estar, no iban

así cualquier parte, sabían. Entonces esa costumbre que tenían era muy hermosa, porque estaban demasiado organizados. Anteriormente eran personas muy inteligentes, que sabían lo que querían [...] el líder dice tal cosa y, bueno, entonces ahí vamos, tal parte. Tenían esa habilidad de moverse, sobrevivir. [...] el peligro de aparecer el ejército, el peligro de [...] A través de eso, los mismos indígenas fueron capaces de poder sortear esos obstáculos y, a través de eso, la naturaleza también tuvo mucho que ver, la relación directa con la naturaleza. [...] al entrar al monte saben cómo tienen que salir. En ese aspecto, el mundo indígena que debería rescatar...”.

La atribuida “ignorancia” de “los antiguos” deja paso a su conocimiento del medio en que desplegaban las actividades que constituían la particular objetivación de la apropiación de las condiciones materiales de su vida, y también a su voluntad y organización políticas inquebrantables. De resultas, la “ignorancia” es de “los nuevos” (i.e. los actuales qom), descriptos por sus carencias inscriptas en experiencias actuales de opresión y sometimiento.¹⁸ Procurando establecer una comparación entre las formas de la acción políticas del pasado y del presente, un qom del Barrio Namqom refería: “En aquel tiempo nuestros antepasados [...] duro para poner el voto. [...] la gente está unida, todos están unidos. Un cacique y el cacique si dice “bueno, vamos a votar a esta persona”, y la gente, todos, van a votar esta persona [...] En nuestro tiempo es distinto que en aquel tiempo lo que yo me refería de que la gente son unidos. [...] Acá la gente, acá hay como mil de arriba. Y la gente no se puede unir porque uno es que, uno tiene pagado por la política y él tiene que mantener su línea. [...] Pero como, como se dice de que en nuestro tiempo confiamos al político, a veces confiamos al político de que él va a solucionar los problemas nuestros. [...] A veces, los cristianos dice que “bueno, los aborígenas, ellos no saben nada”, siempre dicen así ellos, “ellos no saben nada”. Y a veces sentimos de que falta una organización”.

En un tiempo de múltiples partidos políticos y cacicazgos desvalorizados, es común escuchar –de boca de los propios qom, pero también de quienes personifican la estructura de poder local– que “la gente es políticamente manejable con una bolsita de mercadería”. Por cierto, “venderse” o “comercializarse” –ya no la capacidad para trabajar sino la propia subjetividad política– por “mercaderías” o por un “sueldo” asomaba de manera reiterada durante los acontecimientos de 2004 y 2005 como una práctica que, más allá de ser general, se revelaba naturalmente propia de los indígenas: éstos, en su atribuida “ignorancia”, responderían a la manera de perros pavlovianos a incentivos materiales en detrimento de cualquier forma de organización. Por momentos, la naturaleza devenía historicidad, al tomar cuerpo la

¹⁸ Gastón Gordillo reconoce como una de las tensiones más recurrentes en la memoria social de los qom del oeste de Formosa aquella que opone visiones que destacan “los avances del presente y la ignorancia del pasado” a visiones que resaltan “la abundancia del pasado y las pérdidas del presente” (2006: 33). Una tensión, asume, expresada en ambigüedades, paradojas y contradicciones. Una tensión, sostiene, producto de la influencia e internalización, y a la vez reformulación y desafío, de los discursos hegemónicos sobre el salvajismo de sus ancestros y las virtudes de su incorporación al Estado argentino.

“ignorancia” en quienes han visto mutilado el ejercicio de la capacidad para trabajar, constituyéndose en objeto de la asistencia social directa.

El “aguante”

Otro de los atributos que aparecen como propios de una subjetividad política indígena diferencial –disputando discursos sobre su manejo, manoseo, sometimiento y opresión políticos- es el “aguante de los aborígenes”, en contraposición a la debilidad física y espiritual de los criollos. Cuando en el año 2005 el MOCAFOR se movilizaba por la consecución de una serie de demandas, se escuchaban expresiones que hacían hincapié en esta contraposición. Uno de los qom que se pronunciaba en este sentido, una vez finalizada la movilización por Tierra, Trabajo y Democracia, decía: “Y nosotros muchas veces decimos que estamos preparados, en cualquier circunstancia de la vida el aborígen siempre está preparado. Por ejemplo, desde el trayecto de Belgrano [localidad distante unos 270 kilómetros de la ciudad capital] hasta acá, a Formosa, cada cincuenta kilómetros ellos [los criollos] renovaban, cambiaban, tres, cuatro mujeres alzaban en una camioneta. En cambio, el aborígen no, en ningún momento. Así como algunas mujeres aborígenes están capacitadas. En ningún momento va a pensar de que va a ser suplantada por otros, por otro hermano. Ellos saben que van a llegar. No sé cómo, qué cosa va a pasar en la ruta, pero van a llegar. Y la convicción lo sostiene al aborígen cuando hace las cosas. Salieron y llegaron hasta la meta final. El aborígen está acostumbrado a caminar, a soportar el frío. Pero a través de la experiencia personal de uno, en el monte. Eso como que te enseña, te ayuda en todo. Aquellos que conocemos, por ejemplo, en el campo para mariscar, por ejemplo, nuestra base es cuando salimos a mariscar. Uno tiene que ir preparado, con una carga, con una mochila. Y en el campo nadie te ayuda, nadie te da una mano. Lo que encontrás, cualquier tipo de agua, hay que tomar. Calcular la distancia a la que usted quiere llegar, calcular a qué hora aproximadamente va a llegar a esa zona. Tenés que conocer. Y teniendo la carga en el hombro, la mochila con las pilchas, entonces uno siente el peso y eso es lo que te hace andar, el peso te hace andar. Y la fuerza. Y de uno cómo tiene que estar firme. Los tobillos. Entonces te vas caminando en el piso, éste que no es firme, que no es llano, por ahí cruzás un estero, muchas pisadas de animales, de vacas, y pozos. Te hace caer si sos débil. Entonces todo eso es una enseñanza. Todo eso sirve para volcarlo en una organización. [...] Vio que nosotros vivimos en una cultura distinta a la de los criollos, porque nosotros cuando nos vamos a caminar no tenemos problema así del hambre, de comer cualquier comida, cualquier charco sacar agua y tomarlo. Pero eso es natural, eso ya es forma natural. Tenemos la ventaja de estar acostumbrados de dormir en el suelo, de tomar agua de los charcos, de no comer en la mesa. Toda esa cosa que es parte nuestra. Muchas veces yo digo este sentido del cuerpo que tenemos nosotros, el sentido de la vida, tiene que estar bien ejercitado [...] Todo lo que aprendí en el campo me ayuda, me sirve. Los aborígenes no traían agua mineral encima, sino a la orilla nomás de la ruta, en el charco, ese no le hace mal. Y porque está preparado nomás, el estómago está preparado. Y ese es nuestro propio punto de vista, cómo vemos las cosas”.

El testimonio anterior revela una oscilación entre la atribución a las diferencias entre indígenas y criollos de un carácter ligado a su naturaleza humana particular y de uno vinculado a la materialidad de las condiciones (actuales e históricas) de producción y reproducción de la vida de unos y otros. En uno u otro caso, el “aguante de los aborígenes” designa sentidos que aluden tanto a una retórica del cuerpo físico –que no hace distinciones de género– como a una resistencia frente a condiciones materiales de existencia que suponen esfuerzo y sacrificio. Paradójicamente, la fortaleza física del indígena, su vigor y su alto grado de adaptación a las condiciones de un medio hostil se constituyeron en fuertes argumentos esgrimidos en el marco del proyecto “civilizador”, para sostener su natural condición como trabajadores no-calificados. Una vez más, la experiencia en el monte, ajena a los criollos y naturalmente propia de los indígenas en tanto ligada a su particular apropiación de las condiciones materiales de vida, deviene un bagaje en el que el indígena puede descansar, incluso a la hora de organizarse para la acción política.

Conclusión

Decía, en la introducción, que mi interés último estaba puesto en reflexionar sobre el montaje de naturalizaciones que atraviesa la producción de la acción y conciencia políticas de los pueblos indígenas. Para ello, comencé por desplegar las formas que toma, desde mediados de la década de 2000, la demanda de los qom del este de la provincia de Formosa por el territorio y los recursos naturales: su fundamento en la condición general dada por su experiencia como trabajadores y en la particularidad dada por su condición étnica; y, su relación con la constitución de los pueblos indígenas en objeto especial de la política de Estado. Avancé, luego, sobre los sentidos que subyacen a aquella demanda, dando cuenta de dos naturalizaciones: la de la “naturaleza indígena”, actualizada en la manera estatal de producir una “cultura aborígen” como forma legítima del reconocimiento y en la manera qom de construir su condición étnica particular; y, la de la relación de los pueblos indígenas con la naturaleza, también propia de las dos maneras referidas anteriormente y sustento de las formas de la acción y conciencia políticas desplegadas en el marco de la lucha por el derecho al territorio. Me detuve, por último, en la construcción de una subjetividad política indígena diferencial sobre la base de unos atributos que aparecen brotando de aquella misma “naturaleza indígena”: es ésta una tercera naturalización, la de las formas de la acción y conciencia políticas de los qom. A la vez que lo desarrollé procuré desmontar este montaje de naturalizaciones, dando cuenta del carácter material e histórico de aquella subjetividad.

Ya Marx (1973), refiriéndose a los economistas clásicos y su afirmación del carácter natural y por tanto eterno de las instituciones y las relaciones de producción burguesas, advertía que la atribución de relaciones sociales, y del producto de esas relaciones sociales, a la naturaleza hace olvidar su génesis y carácter históricos. Y de los peligros que ello encierra. Reconstruidos entonces los términos en que la subjetividad indígena es producida como una diferencial, la pregunta es por las

implicancias de esa producción en los procesos de movilización indígena. Por cierto, mucho se ha escrito sobre los riesgos implicados en la construcción de esencialismos en tanto sustento de las luchas políticas indígenas, por cuanto enfatizaría formas naturalizadas de diferencia en detrimento de procesos históricos de desigualdad (Gordillo y Leguizamón, 2002). Asimismo, sobre aquéllos encerrados en el análisis de esa construcción, en tanto portaría la potencialidad de romper la ilusión de autenticidad inherente a todo esencialismo exitoso y así deslegitimar la existencia de los movimientos étnicos en torno a ella conformados (Briones, 2007; Escolar, 2010; Mallon, 1996). No obstante, resulta evidente la necesidad de avanzar en ese análisis, atendiendo especialmente a la concepción de subjetividad (social) puesta en juego.

Bibliografía

- Bartolomé, M. (2003), "Los pobladores del «Desierto»: genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina, *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, 17, 162-189.
- Bengoa, J. (2009), "¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?", *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, 29, 7-22.
- Bonfil Batalla, G. (1972), "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología*, México D.F., 9, 105-124.
- Briones, C. (2007), "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías", *Tabula Rasa*, Bogotá, 6, 55-83.
- Briones, C. y Ramos, A. (2010), "Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut", en: Gordillo, G. y Hirsch, S. (Comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires, La Crujía, 39-78.
- Conklin, B. (1997), "Body Paints, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism", *American Ethnologist*, Malden, 24, 4, 711-737.
- de la Cruz, L. M. (2000), *Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda. Bases de discusión para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del chaco argentino*, Formosa, Ms.
- Escobar, A. (2003), "«Mundos y conocimientos de otro modo». El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano", *Tabula Rasa*, Bogotá, 1, 51-86.
- Escolar, D. (2010), "«Acompañando al pueblo huarpe»: luchas de representación y control político en la institucionalización de las comunidades huarpes de Guanacache, Mendoza", en: Gordillo, G. y Hirsch, S. (Comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires, La Crujía, 173-206.
- Gordillo, G. (2006), *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*, Buenos Aires, Prometeo.
- Gordillo, G. y Hirsch, S. (2010), "La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina", en: Gordillo, G. y Hirsch, S. (Comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires, La Crujía, 15-38.

- Gordillo, G. y Leguizamón, J. M. (2002), *El río y la frontera: aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo Medio*, Buenos Aires, Biblos.
- Hale, C. (1996), "Mestizaje, Hybridity and the Cultural Politics of Difference in Post-Revolutionary Central America", *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Malden, 2, 1, 34-61.
- Iñigo Carrera, J. (2003), *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas.
- Iñigo Carrera, V. (2007), "Programas sociales entre los tobas del este formoseño: ¿reproducción de una población obrera sobrante?", *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, 26, 145-164.
- Iñigo Carrera, V. (2008), "Sujetos productivos, sujetos políticos, sujetos indígenas: las formas de su objetivación mercantil entre los tobas del este de Formosa", *Tesis de Doctorado*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Iñigo Carrera, V. (2009), "De trabajadores asalariados y productores independientes de mercancías a población obrera sobrante: el desplazamiento de los tobas del este de Formosa de la producción algodonera", en: Trincherro, H. H. y Belli, E. (Coords.), *Fronteras del desarrollo. Impacto social y económico en la cuenca del río Pilcomayo*, Buenos Aires, Biblos, 173-210.
- Iñigo Carrera, V. (2011), "La producción de la «cultura aborígen» en el Chaco argentino. De naturalezas, estigmas, exotismos y fetichismos", *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, Río de Janeiro, 13, 1, 7-25.
- Lenton, D. (2009), "Acuerdos y tensiones, compromiso y objetividad. El «aporte antropológico» en torno a un conflicto por territorio y recursos entre mapuches, gobiernos y capitales privados", *Espacios de Crítica y Producción*, Buenos Aires, 40, 4-12.
- Li, T. (2003), "Masyarakat Adat, Difference, and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone", en: Moore, D., Pandian, A. y Kosek, J. (Eds.), *Race, Nature and the Politics of Difference*, Durham, Duke University Press, 380-406.
- Mallon, F. (1996), "Constructing Mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality, and Gender in the Claiming of Ethnic Identities", *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Malden, 2, 1, 170-181.
- Marx, K. (1973), *Miseria de la filosofía. Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del Señor Proudhon*, Buenos Aires, Cartago.
- Marx, K. (2001), *El Capital. Crítica de la Economía Política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. y Engels, F. (1973), *La ideología alemana*, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos.
- Miller, E. (1979), *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI.
- Piqueras Infante, A. (2004), "Sobre culturas e identidades en la mundialización capitalista", *Acta Sociológica. Revista del Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM*, México D.F., 41/42, 135-171.
- Restrepo, E. (2004), "Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder", en: Barbary, O. y Urrea, F. (Eds.), *Gente negra*

- en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Medellín, Lealón, 227-244.
- Seoane, J. (2006), "Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas", *Sociedade e Estado*, Brasilia, 21, 1, 85-107.
- Spivak, G. (1988), "Introduction. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", En: Guha, R. y Spivak, G. (Eds.), *Selected Subaltern Studies*, New York, Oxford University Press, 3-32.
- Svampa, M. (2008), "La disputa por el desarrollo: territorio, movimientos de carácter socio-ambiental y discursos dominantes". [En línea]. Buenos Aires, <http://www.maristellasvampa.net/archivos/ensayo43.pdf>. Consulta: 15 de julio de 2011.
- Trincherero, H. H. (2000), *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*, Buenos Aires, EUDEBA.