

Derivas del Estado

Prácticas, relaciones y (des)encuentros en la gestión cotidiana de la política en un "barrio toba" de la ciudad de Rosario

Autor:

Taruselli, María Victoria

Tutor:

Fernández Álvarez, María Inés

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

***“Derivas del Estado: prácticas, relaciones y (des)encuentros
en la gestión cotidiana de la política en un “barrio toba” de la
ciudad de Rosario”***

María Victoria Taruselli

Directora: María Inés Fernández Álvarez

Codirector: Sebastián Carengo

Septiembre

2017

Agradecimientos

Hace algunos días que estoy pensando los agradecimientos. Muchas personas acompañaron y enriquecieron esta tesis y me ayudaron a llegar hasta acá. Temo olvidarme de alguien y más aún, siento que me faltan las palabras para expresar mi enorme agradecimiento.

En primer lugar, infinitas gracias a todos los que transitaron durante estos años por el Centro Cultural y Comunitario Mapik por permitirme estar ahí, construyendo juntos. Su trabajo no sólo fue fuente de inspiración y aprendizaje sino, fundamentalmente, de esperanza. Me permitió sentir que otros modos de hacer resultan posibles y que, ante las situaciones más adversas, las únicas salidas son las que se construyen colectivamente. Especialmente, a Osvaldo por “romper el molde”, por no hacer nunca lo que yo esperaba y obligarme a pensar.

A María Inés Fernández Álvarez y Sebastián Carengo por haber aceptado dirigirme cuando llegué desorientada y con cierto desánimo a esa primera reunión en la que me escucharon paciente y afectuosamente. Sin dudas sus sugerencias nutrieron este trabajo pero, más aún, creo que las ideas más potentes se construyeron a partir de sus minuciosas lecturas de los capítulos y en diálogo con ellos. Gracias además por transmitir el compromiso con el que llevan adelante la investigación, en tanto práctica política. Por enseñarme la importancia de construir conocimiento con otros y, además, por hacerlo con pasión; lo cual es sin dudas un plus. Admirable coherencia entre lo que escriben, lo que dicen y lo que hacen. Leerlos es interesante, trabajar con ustedes es una gran alegría.

A mis compañeros y compañeras del equipo UBACyT: Cecilia Espinosa, Leila Litman, María Paz Laurens, Florencia Pacífico, Dolores Señorans, Santiago Sorroche y Sandra Wolanski por las lecturas y sugerencias. Por la comprensión frente a mis ausencias, por acercarme bibliografía siempre pertinente y por el trabajo en equipo.

A Soledad Biasatti, Julio Risso, Evangelina Tifni y Melina Perbellini que han hecho diferentes aportes a este trabajo y con quienes en algún momento organizamos un grupo de tesistas, algo así como un equipo terapéutico/académico. Porque además de compartir nuestras trayectorias académicas, compartimos proyectos, asados y muchas historias.

A Graciela Rodríguez y Claudia Gotta que acompañaron este trabajo en sus inicios y me transmitieron el gusto por la investigación.

A mis compañeras de Paraná con quien comparto los días y espacios de trabajo. Los viajes de los lunes también han sido una gran motivación. Especialmente a mis compañeras de cátedra.

A CONICET y a la educación pública en todos sus niveles por permitirme formarme y propiciar estos encuentros.

A Flor porque sin su cuidado amoroso a Elena, no hubiese terminado esta tesis.

A Mariano por tanta paciencia, amor y comprensión. Por entender mis tiempos y alentarme en mis numerosos intentos de terminar la tesis. Por creer en mí y hacérmelo sentir.

A Elena porque me reconecta con lo más simple y me llena de felicidad. En su mirada y sonrisa me dejo ser y las cosas fluyen calmas, las palabras e ideas se aclaran. Sin dudas su llegada me llenó de una fuerza que me ayudó a escribir lo que le faltaba al trabajo.

Índice

[pág. 8] **Introducción: *Entre* políticas estatales y organizaciones indígenas en espacios urbanos. Reconstrucción de la problemática.**

[pág. 19] Aportes conceptuales para una perspectiva analítica desde los *entre*

[pág. 25] Diálogos de mi propuesta analítica con la literatura

[pág. 26] Sobre etnicidad y grupos étnicos.

[pág. 33] Sobre los pueblos indígenas en el proceso de consolidación del Estado Nación.

[pág. 36] Sobre el gobierno de las poblaciones: nuevos modos de gestionar la diversidad.

[pág. 40] Notas reflexivas sobre mi proceso de investigación.

[pág. 44] Organización de la tesis y breve descripción de cada capítulo.

[pág. 47] ***Capítulo I. Relatos que viajan a Chaco y hacen comunidad***

[pág. 53] Delimitación del campo de disputas políticas: movilización indígena y legislación indigenista

[pág. 56] Los textos construidos en el proceso de inscripción: De memorias y exigencias estatales

[pág. 63] Cuando te hablan los pájaros. Volver al Chaco, encontrarse en esa vuelta.

[pág. 72] Capítulo II. Sentidos de lo colectivo puestos a andar en Mapik

[pág. 73] La comisión: estar para tomar decisiones

[pág. 76] “Para cuando nosotros no estemos”: la importancia de continuar el proyecto

[pág. 82] “Queremos generar otro tipo de profesionales”: los vínculos con los universitarios

[pág. 91] Ni católicos, ni piqueteros: marcaciones/definiciones de *otros* en el espacio barrial.

[pág. 101] Capítulo III. “Somos menos folklóricos y más políticos”: la política indígena desde la historia de vida de un referente.

[pág. 105] Enfocarse y moverse: los “proyectos” en la vida de Osvaldo.

[pág. 112] El trabajo territorial como clave y guía.

[pág. 116] Saber hablar: la importancia de la lengua para el trabajo territorial

[pág. 120] Viejos y nuevos dirigentes: disputas en torno a

la construcción de política indígena

[pág. 127] Elecciones de representantes para el Consejo de Participación Indígena (INAI)

[pág. 130] Entre el barrio y el Estado. La elección de Osvaldo como representante del CPI

[pág. 135] Capítulo IV. “¿El censo nos va a ayudar?”: relevar, inscribir y dialogar como formas de gobernar la diversidad

[pág. 138] De reuniones sin encuentros: funcionarios y familias en la organización

[pág. 146] Criterios de inclusión/exclusión en tensión

[pág. 155] Contar(se) para demandar y negociar

[pág. 161] Expectativas y desencantos: la participación de Osvaldo en mesas de diálogo

[pág. 167] Capítulo V. “Me das una mano para sacar un turno”: poner a andar la política social

[pág. 173] Historia y cotidianidad de la copa de leche. Gestionando la política desde que “acá no había nada”

[pág. 178] La potencia política del espacio: socializaciones múltiples en su construcción

[pág. 183] El Estado en un camión. Mercaderías, formularios y vigilancia(s)

[pág. 185] Prácticas y relaciones en el local/oficina.
Momentos para pedir una mano y un turno

**[pág. 195] Conclusiones. Claves analíticas para releer
las figuraciones**

[pág. 196] Los “silencios” como clave analítica: el
encuentro con profesionales

[pág. 204] El “desacuerdo” como clave analítica: del
“deber ser” indígena

[pág. 214] El “transcurrir” como clave analítica: “poner a
andar” la organización y la política

[pág. 222] Bibliografía

[pág. 251] Fuentes documentales

Entre políticas estatales y organizaciones indígenas. Reconstrucción de la problemática

Hacia fines de los años sesenta, e intensificándose en las décadas siguientes, se registraron en la ciudad de Rosario procesos migratorios de familias qom provenientes de diferentes zonas de las provincias de Chaco y Formosa que arribaron a la ciudad, en principio, expulsadas por el quiebre de sus economías de subsistencia, la pérdida de sus fuentes de trabajo vinculadas en gran medida a la recolección manual del algodón y el despojo de sus tierras¹. En la década de 1980, estas migraciones se profundizaron debido a las sucesivas inundaciones que afectaron a la provincia de Chaco y la expansión de la frontera agraria (Garbulsky, 1994, Bigot, 2007, Rodríguez, 2001, Vázquez, 2000). Tal como sugieren los trabajos antropológicos al respecto, esta población vivió en el Chaco una situación de altísima exclusión, trabajo casi esclavo, inaccesibilidad al sistema educativo y de salud y condiciones habitacionales de extrema precariedad.

Aún cuando se han hecho múltiples relevamientos que permitirían contar con cifras más o menos precisas, no existe acuerdo sobre las dimensiones de la población qom que habita en la ciudad de Rosario: la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) en el año 2004-2005 indicó que el total de población que se reconoce perteneciente y/o descendiente en primera generación del pueblo toba en la región (conformada por las provincias de Chaco, Formosa y Santa Fe) es de 47.591 personas. Sin embargo, el carácter regional de dichos índices dice poco sobre los procesos migratorios y la localización de estos grupos en la ciudad de Rosario. Más específicos, los informes elaborados por la Dirección de Pueblos Originarios y Equidad² en el año 2011 sostuvieron que residían en la ciudad 1.274

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

² La DPOyE funcionó bajo la dependencia del Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de Santa Fe entre los años 2008 y 2012 y tuvo a su cargo el Registro Especial de Comunidades

familias tobas con una composición promedio de nueve a doce miembros. Finalmente, este número ascendía a un total de entre 25.000 y 30.000 personas según las estimaciones de referentes locales de organizaciones indígenas.

En la ciudad esta población se asentó, principalmente, en cuatro grandes barrios: “Industrial”, “Los Pumitas”, “Rouillón” y “Travesía” siguiendo un criterio de localización que respondió a un sistema de lealtades y parentescos según el cual la organización familiar no tendió a conformar una estructura nuclear sino extensiva (Bigot, Rodríguez y Vázquez, 1992: 83, Vázquez, 2000). Siguiendo la producción académica que, tempranamente, comenzó a indagar la situación de esta población en la ciudad, es posible sintetizar que, aun cuando profundamente heterogéneos en su interior, una serie de características parecería describir las formas de vida de las comunidades qom en Rosario durante la década del ochenta: la conformación de asentamientos que reactualizan en el espacio urbano vínculos construidos en sus lugares de procedencia y la organización familiar extensiva, según la cual dos o tres generaciones habitaban en una misma casa, los frecuentes viajes a sus lugares de origen (por trabajos estacionales, visitas a familiares, festividades o regreso definitivo ante la falta de posibilidades de empleo en la ciudad), una concepción propia de los procesos de salud/enfermedad que conllevaba la coexistencia de la “medicina blanca” con el uso de vegetales y prácticas ancestrales para enfrentar enfermedades, la vitalidad del bilingüismo toba-español, la existencia de cierto sincretismo religioso expresado en relaciones de “hermandad” vinculadas al culto evangélico –con una adhesión mayoritaria a la iglesia Evangélica Unida- (Azcona, 2010, Bigot, 2007, Bigot, Rodríguez y Vázquez, 1991, 1992, Carracedo, 2005, Hachen, 2006, Rodríguez, 1988, Vázquez, 2000).

La fisonomía urbana de estos barrios resulta similar a la de otros asentamientos de emergencia o villas, a saber, trazado urbano irregular con

Indígenas (RECA) en el cual las comunidades podían inscribirse a nivel provincial. Tras su desaparición en el marco del rearmado institucional del Ministerio, dicho registro quedó a cargo del Instituto Provincial del Aborigen Santafesino (IPAS).

calles de tierra y pasillos, viviendas precarias, falta de servicios básicos, existencia de micro-basurales, entre otros (Fernández y Stival, 2011). Además, se reconocen allí bajos niveles de escolaridad entre los adultos y jóvenes³. Finalmente, se registran altos índices de desempleo –el porcentaje de la población en edad activa que no tiene trabajo es notablemente más alto que el índice de desocupación registrado para el conjunto de la población de esta ciudad- o empleos precarios y temporarios, fundamentalmente, en albañilería, desmalezamiento y cirujeo entre los hombres y en el servicio doméstico por horas, entre las mujeres (Azcona, 1988)⁴.

El barrio “Los Pumitas” donde focalicé la investigación, se encuentra ubicado en la zona noroeste de la ciudad y se calcula que viven allí entre 350 y 400 familias con una composición promedio de 6 miembros, las cuales arribaron en las grandes migraciones de los años noventa o bien, se reubicaron dentro del espacio urbano. Tal como relataban algunos vecinos, una práctica frecuente era llegar a la ciudad e instalarse en las casas de familiares en Roullión o Travesía pero como allí no quedaban terrenos disponibles algunos volvían a sus lugares de origen y otros se reubicaban en la zona noroeste que estaba prácticamente deshabitada, generándose un traslado paulatino y constante hacia el espacio que actualmente ocupan. En consecuencia, Los Pumitas constituye el barrio de más reciente conformación y también el que registra un mayor crecimiento poblacional en las últimas décadas.

Allí se experimentó, además, uno de los procesos organizativos indígenas más importantes de la ciudad, a saber, la creación del Centro Cultural y Comunitario Mapik. En el año 2004, Osvaldo –actual referente de la organización,

³ Desde la organización Mapik se estima que entre la población de entre 25 y 40 años, el 40% tiene la escuela primaria incompleta, el 45% terminó la primaria y sólo el 15% ha logrado ingresar a la escuela secundaria y aprobar el 1º año.

⁴ La situación socioeducativa y laboral de los migrantes qom se encuentra descrita en la fundamentación del proyecto de “Fortalecimiento de las organización de la Comunidad qom Mapik y apoyo a la búsqueda de empleo”, presentado por la organización Mapik en la Gerencia de Empleo en el año 2013.

tras escuchar en la televisión local a una “monja” de la Congregación Madre de la Esperanza que hablaba de “los tobitas que viven entre la basura”⁵ refiriéndose al barrio donde él residía, pensó que era necesario juntarse con sus familiares y vecinos para empezar a hablar de sí mismos. Entonces se comunicó con Sebastián -un abogado que lo había asesorado en un conflicto laboral- y un equipo de antropólogos que había conocido en unas reuniones realizadas en la Asociación Civil Nuevo Amanecer⁶ para que le den una mano.

Según recordaba, ellos le habían sugerido inscribir la comunidad en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) dependiente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas para obtener la personería jurídica que lo habilitaría a demandar recursos ante el Estado. Él, que desde su llegada de la provincia de Chaco en los noventa, había trabajado esporádicamente en “changas” en la construcción y no tenía ninguna experiencia organizativa, después de algunas reuniones con el equipo de profesionales y de charlas informales con sus familiares y vecinos más cercanos, organizó en el patio de su casa una primera reunión con sus vecinos para “contarles de qué se trataba lo de la inscripción” y conformar el consejo de representantes –algo que exigía la misma-⁷.

Según expresaba Osvaldo, desde que concretaron la inscripción tuvo un vínculo fluido con Isabel quien fuese la responsable técnica del INAI en la provincia de Santa Fe hasta el año 2009, lo cual facilitó la rápida aprobación de

⁵ En el presente trabajo se utilizan comillas dobles para citas textuales, incluyendo categorías sociales o nativas y bastardillas para enfatizar o relativizar términos. Se aclara, además, que las dobles comillas son usadas solo la primera vez que se mencionan esas categorías.

⁶ La Asociación Civil Nuevo Amanecer se formó en el barrio Los Pumitas en el año 2003 para discutir las problemáticas barriales, particularmente, vinculadas a la salud. Después de una serie de reuniones y sin llegar a formalizarse, se disolvió, según recordaba Osvaldo, por problemas internos entre las familias que la conformaban.

⁷ Cada cuatro años se realizaban en la organización elecciones para conformar el consejo de representantes, llamada allí “la comisión” integrada por presidente, secretario, tesorero y vocales. Los electores eran aquellos que habían sido censados para inscribir a la comunidad en el RENACI. Desde su creación, Osvaldo había sido el presidente de la organización. En el año 2012 se presentó por primera vez una lista para competir con la que él encabezaba, trabajaré esta cuestión en el segundo capítulo.

algunos proyectos. Así pues, en el año 2005 dicho Instituto financió un pequeño proyecto de huertas familiares de uso comunitarias y en el año 2006 Isabel le habilitó un contacto con una organización francesa que se tradujo en el envío de recursos para la compra de un terreno con una precaria casa destinada a realizar las primeras reuniones y actividades. Además, parte de esos fondos fueron destinados a la construcción de una primera etapa del local donde, actualmente, funciona la organización.



Construcción del “local”, año 2004

Por aquellos días también el INAI financió un segundo proyecto elaborado por el mismo equipo que llevó adelante la inscripción, orientado a "fortalecer la organización comunitaria y la identidad cultural de los niños y jóvenes de la comunidad" y que involucró la realización de cuatro talleres: de construcción y ejecución de instrumentos musicales, de tejido, de cestería y de cerámica. Durante el mismo año, Osvaldo gestionó ante el Ministerio de Desarrollo Social de la provincia de Santa Fe la aprobación de la “copa de leche” que, desde entonces,

fue sostenida principalmente por su pareja, Marta y su hija, Silvia. Asimismo, desde entonces se habían puesto en marcha talleres de apoyo escolar y recreativo para niños, de formación y de oficios para jóvenes y adultos, organizado festejos por el “Día de la Diversidad” y el “Día del niño”. Además era el lugar privilegiado por los funcionarios estatales para realizar reuniones con los vecinos.



Festejo día del niño, año 2014

Llegué a Los Pumitas en el año 2009 motivada por algunos interrogantes surgidos a partir de mi tesina de grado en Ciencia Política y gracias al contacto facilitado por Graciela Rodríguez una de las antropólogas que había acompañado el proceso de inscripción de la comunidad y quien había dirigido mi trabajo final de licenciatura. En el mismo había indagado las representaciones estatales de *lo indígena* y *lo nacional* en los debates parlamentarios suscitados en torno a la a la Ley Nacional 23.302 de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes y, como resultado de ese análisis, había sostenido que la aprobación de este marco jurídico (así como otras leyes que se sancionaron posteriormente e incluso

el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas) resultaba un cambio significativo en el modo en que se planteaban las relaciones entre el Estado y los grupos indígenas en nuestro país. Sin embargo, me preocupaba cómo tal legislación se había materializado en dispositivos y políticas estatales concretas dirigidas a las poblaciones indígenas, particularmente, en la provincia de Santa Fe. La tesina de licenciatura no acercaba ninguna respuesta al respecto, por lo que la búsqueda de políticas indigenista movilizó mi llegada a la organización.

Mi primer contacto fue con Osvaldo que, como vería luego en repetidas oportunidades, recibía a los universitarios que se acercaban al barrio con “ganas de hacer algo”, narrando los momentos iniciáticos de la organización y la importancia del “trabajo territorial” que allí sostenían. Según su relato, ese trabajo territorial había convertido a Mapik en una referencia de organización indígena en la ciudad y en un espacio privilegiado por el Estado para “bajar proyectos” al barrio, que se materializaba en la existencia de un “local” cuyas puertas estaban regularmente abiertas. Ese trabajo también lo había esgrimido a él como un “referente indígena” en la ciudad.



Local del Centro Cultural y Comunitario Mapik , año 2010

Desde los inicios de mi trabajo en el barrio percibí que, en general, no se implementaban allí políticas específicas para estos grupos y la organización no se vinculaba sólo, ni principalmente, con los organismos indigenistas. Por el contrario, las políticas que mayor incidencia tenían sobre las experiencias cotidianas de estas familias eran las definidas por el Estado como de “transferencia directa” o “transferencia condicionada”⁸. En sintonía con mi formación disciplinar de base, inicialmente interpreté aquello en términos de ausencia o déficit del Estado, poniendo el foco en la disonancia entre el marco jurídico indigenista y las acciones estatales concretas (Taruselli, 2010a)⁹. Con ello, el efectivo reconocimiento práctico de los derechos indígenas instituidos se encontraba profundamente cercenado por las prácticas del Estado, vinculadas a la reproducción de las estructuras de desigualdad socioeconómica (Tapia, 2008).

Sin embargo, la propia dinámica del barrio ponía en tensión la literatura sobre ausencia del Estado pues allí circulaban múltiples lenguajes, prácticas y lógicas estatales. Sólo por mencionar algunos de ellos, el ingreso frecuente de patrulleros, las esporádicas reuniones entre funcionarios y vecinos para anunciar la implementación de una política, las regulares visitas a las familias de la trabajadora social del Centro de Salud Juana Azurduy, el camión que llegaba mensualmente con la mercadería para la copa de leche y la existencia de planillas

⁸ Con ello me refiero centralmente a la Asignación Universal por Hijo (AUH) que, tal como fue definida por el Estado nacional, constituye un derecho de los hijos de las personas que están desocupadas, trabajan en la economía informal, son monotributistas sociales, trabajadores del servicio doméstico, por temporada en el período de reserva del puesto o perciben alguno de los siguientes planes: Argentina Trabaja, Manos a la Obra, Ellas Hacen, Programa de Trabajo Autogestionado, Jóvenes con Más y mejor Trabajo, Programa Promover la igualdad de Oportunidades y Seguro de Capacitación y Empleo. El cobro de la AUH requiere la acreditación anual de escolarización y controles de salud de los niños. <http://www.anses.gob.ar/prestacion/asignacion-universal-por-hijo-92>.

⁹ Refiriéndose a la coexistencia entre normas y falta de concreción de las mismas, O’Donnell (2002) afirmó que, desde los años noventa, la llamada extensión de las fronteras del derecho involucró una serie de reconocimientos formales acompañados de una profunda reforma del Estado que supuso el desmantelamiento de los mecanismos necesarios para efectivizarlos, instalando la distancia entre normativa y operatoria como una constante de la intervención estatal.

de inscriptos a la misma, la idea de “armar proyectos” con la que insistían algunos miembros de la organización y, más recientemente, los operativos de la Administración Nacional de Seguridad Social (ANSES) junto con la importancia que las madres del barrio asignaban a los documentos y las libretas, mostraban que claramente el Estado permeaba y moldeaba las realidades y relaciones cotidianas en el barrio, contradiciendo aquella primera lectura. Además, la gestión de esas políticas estatales involucraba una multiplicidad de relaciones en las que estaban involucrados quienes participaban de la organización pero también, funcionarios estatales, universitarios y familias “criollas”, “paraguayas”, “tobas” que habitaban el barrio.

En función de este recorrido, y desprendiéndome de la pregunta por los dispositivos y la política indigenista, mis ejes de indagación fueron ampliándose hacia las políticas estatales en general y las prácticas cotidianas de organización desplegadas por los grupos qom para gestionarlas. Así pues, esta tesis versa sobre las relaciones entre las políticas estatales implementadas en el barrio Los Pumitas (Rosario) y las prácticas de organización cotidiana desplegadas por los grupos qom que allí residen, en el marco de una forma de gestión estatal de la diversidad -de la que me ocuparé luego- inaugurada en la década de 1980 mediante la sanción de la ley nacional de política indígena y la creación de organismos nacionales y provinciales para implementarla. Al respecto sostengo que en esas relaciones se configura un espacio/tiempo donde el modo hegemónico de gestionar la diversidad es reproducido en algunos casos pero también desbordado, contestado y tensionado, por las prácticas colectivas puestas en marcha por las organizaciones indígenas (y también por las prácticas de los funcionarios estatales).

En este campo de relaciones, mediante la inscripción de sus comunidades en el Registro de Nacional de Comunidades Indígenas, los grupos indígenas son reconocidos como personas jurídica de derecho público y con ello, como interlocutores válidos frente al Estado, para lo cual se les demanda el relato de un

origen junto con la acreditación de una serie de atributos que permitan demostrar su adscripción étnica, tales como, lengua, etnia, pueblo, procedencia, actividades económicas, actividades culturales y festividades, autoridades tradicionales, entre otros. En términos formales entonces, y más allá del reconocimiento legislativo del derecho a la “autoadscripción”, la adscripción étnica no se concibe como el resultado de complejos y múltiples procesos históricos sino más vinculada a una esencia cristalizable en la sumatoria de ciertos diacríticos, vinculada a un pasado, a un origen.

En el espacio barrial, esta exigencia se recrea en diferentes prácticas de gobierno a cargo de los funcionarios que llegan a anunciar y/o implementar una política estatal. Allí, es donde podemos mirar más de cerca, los (des)encuentros en torno a lo que desde el Estado se considera que “deben” reclamar (desear y en última instancia, ser) los grupos indígenas, cómo “deben” diferenciarse de sus vecinos “paraguayos” y “criollos” y las prácticas cotidianas de los mismos que, en algunas ocasiones, reproducen y en otras cuestionan, tensionan y contradicen ese deber ser. Antes que definirse de una vez y para siempre, las diferenciaciones entre familias que cohabitan el mismo barrio suelen ser profundamente difusas, móviles y flexibles, tensándose allí múltiples sentidos de *lo colectivo* y articulándose las adscripciones étnicas con otras vinculadas al género, la clase, la religión, la diferencia generacional, entre otras.

En relación con ello, sostengo que en los encuentros e interacciones de quienes participaban (con sus deseos, expectativas, modos de hacer y decir) en las actividades puestas en marcha en Mapik, se configuraban y actualizaban, se formaban y deformaban diversos sentidos de *lo colectivo* que muchas veces se distanciaban de aquella marcación formal dada por la inclusión/exclusión en el censo realizado para llevar adelante la inscripción de la comunidad y actualizada, muchas veces, por los funcionarios de los organismos indigenistas. Sentidos que resultaban difícilmente captables a través de una única categoría, tal como, comunidad, organización y/o grupo étnico.

Sin embargo, no trato de sostener que siempre (y solo) el Estado fijaba, determinaba los adentro y los afuera, lo mismo y lo otro mientras que los sujetos movían, tensaban y opacaban esas marcaciones. Por el contrario, cuando se gestionaban las políticas de mayor centralidad en la vida de las familias del barrio y de la organización, a saber, las políticas sociales de transferencia directa o, más recientemente, de transferencia condicionada cuyos beneficiarios se definían en base a criterios de clase, el Estado participaba del desdibujamiento de los límites étnicos. Aquí aquellas marcaciones difusas, móviles y flexibles que solían caracterizar las relaciones entre las familias se reforzaban mediante las prácticas de gobierno que se desplegaban en el espacio barrial. Por ello estimo que allí las políticas estatales propiciaban un efecto desmarcatorio.

Así pues, esta coexistencia de fijación de límites y desdibujamiento de los mismos, nos conduce a pensar que el par marcación/desmarcación resulta, de algún modo, insuficiente para entender las dinámicas relacionales que observamos en nuestro trabajo de campo. En este sentido, me interesa analizar la trama de relaciones en las que se yuxtaponen articulaciones múltiples, redefiniéndose cotidianamente los límites del “adentro” y “afuera”, de lo “mismo” y lo “otro”. Para ello, antes que poner el foco en los grupos indígenas *en relación con*, privilegio un análisis de los *entre*¹⁰ pues sostengo que mirar los *entres* permite acercarse a esas articulaciones que suelen ser, de modo situacional, fijas y móviles; cristalinas y opacas; claras y difusas; cambiantes, conflictivas y que, muchas veces, encierran profundas (aunque sutiles) relaciones de poder. En estas relaciones se ponen en juego (y en tensión) múltiples sentidos de lo *colectivo* entre los diferentes sujetos involucrados en dichas articulaciones, en las cuales categorías como comunidad, organización, barrio se entrelazan y (con)funden.

¹⁰ De estas figuraciones participaban los funcionarios estatales y los miembros de la organización pero también otras familias que habitan el barrio pero no adscribían como indígenas, los universitarios, miembros de otras organizaciones sociales y de partidos políticos, entre otras personas que circulan por el espacio barrial.

Aportes conceptuales para una perspectiva analítica desde los *entres*

Mi propuesta analítica supone observar los *entres* recogiendo los aportes de Elías ([1939] 2002) en torno a la noción de “figuración” que, tal como sostuvo el autor, nos permite comprender cómo la reunión de muchas personas individuales forma algo distinto, algo que es más que la suma de muchas personas individuales, cómo forma una sociedad que es capaz de cambiar de manera determinada, que posee una historia cuyo curso no ha sido premeditado, dirigido ni planeado por ninguno de los individuos que la constituyen. Esa interdependencia que resulta del entramado de relaciones de una persona, es lo que da lugar a una figuración; y que tanto se aplica a pequeños grupos como a grandes sociedades.

En este sentido, la figuración tiene la peculiaridad de crear redes que exceden a los individuos que las integran, es decir, que aún cuando lo que la constituye es un entramado de individuos en interdependencia, aquella cobra cierta autonomía (Colabella y Vargas, 2015). Las estrategias, las rutinas, los modos de organización de la vida cotidiana pueden ser comprendidas en esta clave, en el sentido de que no se trata de prácticas individuales sino, de prácticas sociales fuertemente dependientes del significado de interdependencia experimentado por quienes las configuran. En palabras de Elías:

“Lo que nos falta –reconozcámoslo- son modelos mentales y una visión global, mediante los cuales podamos, al reflexionar, comprender aquello que realmente tenemos ante nosotros día tras día; mediante los cuales podamos comprender cómo la reunión de muchas personas individuales forma algo distinto, algo que es más que la suma de muchas personas individuales, cómo forma una sociedad y cómo esa sociedad es capaz de cambiar de manera determinada, cómo es que posee una historia cuyo curso efectivo no ha sido premeditado, dirigido ni planeado por ninguno de los individuos que constituyen esa sociedad” ([1939] 2002: 21)

En este sentido, antes que un marco conceptual, el autor nos sugiere una perspectiva analítica para pensar eso *otro* configurado por la existencia simultánea y por las acciones recíprocas de muchas personas, esto es, por el conjunto de relaciones múltiples que ninguna de ellas ha considerado, proyectado y/o premeditado. Pensar en términos de *figuración*, implica centrarse menos en los individuos que en las posiciones que estos ocupan en una cadena de interdependencias (Elías, 2002:23). Así pues, antes que poner el foco en los grupos indígenas en relación con aquí se privilegia un análisis de los *entre*, es decir, de la trama de articulaciones múltiples en las que se redefinen cotidianamente los límites del “adentro” y “afuera”, de lo “mismo” y lo “otro” y en las cuales categorías como comunidad, organización, barrio se yuxtaponen, entrelazan y (con)funden. Mirar los *entres* es una invitación a pensar en esas configuraciones que solían ser, de modo situacional, fijas y móviles; cristalinas y opacas; claras y difusas; cambiantes, conflictivas y que, muchas veces, encerraban sutiles relaciones de poder¹¹.

Este enfoque implica, además, desplazarme de la etnicidad como núcleo explicativo exclusivo, no para desconocer la importancia de la misma en tales relaciones sino para reflexionar cómo en dichas articulaciones intervienen -junto con la adscripción étnica- una multiplicidad de adscripciones de clase, género, generacional, político-ideológicas, entre otras. Más aún, con ello se intenta pensar cómo en dichas *figuraciones* intervienen, además de diferentes adscripciones, una multiplicidad de sujetos en la definición de los términos en que se construye la etnicidad, cómo y quiénes pueden movilizar demandas y hacer política desde la etnicidad en la ciudad, y en este sentido, cómo esas definiciones suelen ser tensionadas y disputadas mediante prácticas y relaciones concretas.

¹¹ Considero que una dimensión algo desestimada de la obra de Elías ha sido la del poder que, para el autor, constituye un atributo de toda figuración. Ciertamente, toda figuración es intrínsecamente un sistema de relaciones e interdependencias recíprocas que implican diferencias de poder en el sentido de una mayor o menor capacidad de incidir en el control global de su desarrollo y en el posicionamiento relativo de otros en relación con ella definido a partir de la propia posición (Balvedere, 2012).

Por otra parte, abonan la propuesta de análisis de esta tesis aquellos trabajos que, desde la antropología y repensando los lineamientos fundados por Gramsci (1984) y Althusser (2005), han problematizado la cuestión del Estado y las políticas estatales. A partir de las concepciones de dichos autores, complejizamos aquellas perspectivas que entienden al Estado sólo como una instancia política negativa y represora, pensándolo en su dimensión de creación, transformación y producción de realidades (Poulantzas, 1983). En este marco más general, retomamos la distinción postulada por Abrams (1988) entre la “idea-Estado” como aquello que existe al nivel de la representación y el “sistema-Estado” entendido como un conjunto de agencias que garantizan la sujeción políticamente organizada. Así pues, mientras que la idea de Estado consiste en un proyecto ideológico, una ficción que pretende legitimar, lograr apoyo y tolerancia a una dominación que sin dicha idea sería inaceptable, el sistema-Estado involucra una multiplicidad de rutinas, rituales, actividades y políticas. Como es posible advertir, resultan de nuestro interés los enfoques que postulan al Estado como un fenómeno cultural cotidiano, es decir, no como un objeto unificado sino como un conjunto de rutinas, procedimientos burocráticos, rituales y prácticas que constituyen y regulan la formación de los significados y de los sujetos (Abrams, 1988, Corrigan y Sayer, 1985, Nugent y Alonso, 2002, Saldívar Tanaka, 2008).

En consonancia con ello, se recuperan aquellos trabajos de la antropología política que, a partir del concepto de “gubernamentalidad” de Foucault (1991)¹², sostuvieron que las prácticas estatales lejos de circunscribirse a un ámbito institucional fijo y unitario, se despliegan en un conjunto de prácticas y

¹² Tal como ha sido definida por Foucault (1991: 137) la *gubernamentalidad* refiere a: 1. El conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, a los cálculos y las tácticas que permiten ejercer una forma específica de poder que tiene por blanco a la población, por forma mayor de saber, a la economía política y por instrumento técnico, a los dispositivos de seguridad. 2. La tendencia occidental hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás (soberanía, disciplina) y que indujo el desarrollo de una serie de aparatos y de saberes. 3. El resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media se gubernamentalizó poco a poco.

regulaciones que pueden ser analizadas desde sus “efectos” (Mitchell, 1991; Trouillot, 2001), en sus “márgenes” (Das y Poole, 2008) y en su materialización en los “encuentros cotidianos con la población” (Ferguson y Gupta, 2002). Recuperando a Trouillot (2001) dichos “efectos” pueden sintetizarse como: un *efecto de aislamiento*, entendido como la producción de sujetos individualizados, atomizados, moldeados y modelados para su gobierno como parte de un “público” indiferenciado pero específico; un *efecto de identificación*, esto es, un realineamiento de las subjetividades atomizadas a los largo de líneas colectivas dentro de las cuales los individuos se reconozcan a sí mismos como iguales a otros; un *efecto de legibilidad*, es decir, la producción de un lenguaje y de un saber para el gobierno y herramientas empíricas que clasifiquen y regulen colectividades y un *efecto de espacialización*, es decir, la producción de límites y jurisdicciones.

En sintonía con ello, se retoman aquellas perspectivas de la antropología de la política que, discutiendo con abordajes sociológicos que postularon la existencia de límites claros, tajantes y fijos entre el Estado y la sociedad, se centraron en analizar la labilidad y opacidad de los mismos (Balbi y Boivin, 2008, Canelo, 2008, Careno y Fernández Álvarez, 2011, Manzano, 2008). En esta línea, Canelo (2008) se propone pensar las representaciones acerca de *qué es y cómo opera* el Estado para el personal estatal y dirigentes migrantes que participan en la gestión de dos espacios públicos de la ciudad de Buenos Aires, afirmando que se encuentra no sólo ante la existencia de un código compartido sino también frente a la imbricación existente entre lo que suele dividirse como sociedad civil y Estado.

En este marco, pero para analizar específicamente las políticas estatales, retomamos el trabajo de Shore (2010) quien propuso pensarlas como desordenadas, ambiguas y polisémicas, involucrando un entramado de relaciones en las cuales los sujetos las significan, las valoran, las cuestionan, las demandan e incorporan en sus vidas cotidianas; asignándoles sentidos, direcciones e

intensidades que, muchas veces, difieren y contradicen a sus objetivos oficiales. En palabras de la autora: “(...) *lo importante a analizar no es sólo el contenido o el uso del lenguaje de las políticas, sino lo que piensan de él las personas a quienes se dirige y la manera en que este discurso afecta su vida diaria*” (Shore, 2010: 29). Desde esta perspectiva, la formulación de la política pública constituye un proceso sociocultural que interpreta, clasifica y genera realidades, además de moldear a los sujetos a quienes se dirige. Pero más aún, los sujetos al someterse a ella, le confieren poder, de la misma manera que se le confiere poder al Estado (Ramírez, 2010). Como es posible advertir, privilegiamos entonces un análisis de la “producción cotidiana de la política” (Carenzo y Fernández Álvarez, 2011) o, en otros términos, de la trama de relaciones sociales en la que las acciones estatales se transforman en prácticas, expectativas y sentidos en espacios familiares, barriales y organizacionales (Manzano, 2008).

En sintonía con esto, y reponiendo la centralidad de los sujetos, se recuperan aquellos trabajos de la antropología sobre prácticas políticas colectivas que propusieron mover el foco de indagación desde el acontecimiento (la protesta, la movilización, el corte, etc.) hacia las prácticas cotidianas que, en el marco más amplio de campos de fuerza, se expresan como formas variadas de organización y disputa (Grimberg, Fernández Álvarez y Manzano, 2004; Grimberg, 2009, Grimberg, Hernandez Macedo y Manzano, 2011, Fernández Álvarez, 2010^a, 2010^b, Manzano, 2008). Estos trabajos, inscribieron las prácticas de los sujetos y colectivos en procesos más amplios de politización de la vida cotidiana y descentraron la preocupación por el sujeto de la protesta o el actor colectivo para indagar sobre las tramas relacionales que configuran un espacio social de disputa (Manzano, Fernández Álvarez, Triguboff y Gregoric, 2008).

Se recupera especialmente la categoría de “hacer juntos(as)” elaborada por María Inés Fernández Álvarez (2016) para captar el carácter contingente, contradictorio, fluido y parcial de las prácticas colectivas, según la cual cobra sentido más el proceso, el *continuum* de esas prácticas, la experiencia de estar

haciendo y viviendo juntos(as) antes que los resultados. Con ello, la autora puso en un primer plano el “transcurrir” de las prácticas colectivas, esto es, lo que se crea en ese recorrido cuyo contenido no queda necesariamente cristalizado, salvo de manera excepcional, sino que está siendo (2016:16). Dirigir la mirada hacia el transcurrir, permite captar aquello que acontece en los *mientras* y en los *entre* de la puesta en marcha de las políticas, sobre la cual Fernández Álvarez, Quirós y Gaztañaga (2017). En una prolífera conversación, elaboraron un propuesta analítica que valoriza:

La potencialidad de promover y desarrollar un tipo de curiosidad analítica específica, menos preocupada por capturar los productos de la acción, y más interesada en mapear etnográficamente lo que las personas (co)producen haciendo, o lo que proponemos denominar, provisoriamente, “la política del transcurrir” ¿Qué es esto? Todos aquellos espacios, tiempos, objetos, acciones y relaciones que se desenvuelven “a la par”, “por intermedio” y “mientras tanto” los proyectos políticos socialmente reconocidos y deliberadamente imaginados como tales se realizan o buscan realizarse (:19)

Retomar esta perspectiva me permite, y en sintonía con el planteo de las autoras, en primer lugar, desplazarme de la pregunta por los resultados y recuperar la dimensión política de aquellas prácticas y momentos en los que, solo aparentemente “no pasa nada”, o nada políticamente relevante –y en este sentido, interesante analíticamente-. Finalmente, me habilita a realizar un segundo desplazamiento: mientras que los trabajos centrados en momentos de “protesta” o “movilización” de las organizaciones o movimientos indígenas tienden a focalizarse exclusivamente en el componente étnico de sus reivindicaciones, poner el foco sobre la politización de la vida cotidiana me permite observar lo étnico en relación con otras adscripciones que entran en juego en las prácticas políticas de los sujetos, tales como, la clase, el género, generacionales, religiosas, entre otras, generando sentidos de lo colectivo y marcaciones/desmarcaciones

mucho más móviles, difusas y cambiantes de lo que, a simple vista -o desde otras perspectivas- es posible captar.

Diálogos de mi propuesta analítica con la literatura

El tema y la perspectiva propuesta nos pone en diálogo con aquellas perspectivas teóricas que, desde la antropología, se han preocupado por analizar la relación entre los grupos indígenas y el Estado-nación en nuestro país. Para ello, repasamos las discusiones sobre etnicidad/grupo étnico para luego focalizarnos en la cuestión de las etnicidades al interior de los Estados nacionales. Luego, retomamos aportes teóricos que han indagado los cambios suscitados en dichas relaciones a partir del reconocimiento de los derechos indígenas que se dieron en diversos países de Latinoamérica desde la década de 1980.

La primera línea de estudios sobre **eticidad y grupos étnicos** ha dado lugar a numerosos debates en el campo de la antropología. Actualmente existe cierto acuerdo en señalar que la obra de Barth (1976) constituyó un divisor de aguas en la producción académica sobre la configuración de los grupos étnicos. El autor propuso que los mismos constituían una “organización social” y focalizó en la noción de “límite” para analizar los procesos de autoadscripción y adscripción por otros; en contraposición a antiguos enfoques que los 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 de “frontera” se asoció a la de etnicidad en la medida en que la existencia de un grupo étnico dependía de la persistencia de sus límites (Bartolomé, 2006), es decir, que *"lo indígena y no indígena depende menos de los componentes de su producto que de las condiciones de una práctica de marcación y automarcación"* (Briones, 1998: 144). En este marco, se

propusieron conceptos como “aboriginalidad” (Beckett, 1988) para referir a una construcción cultural en la que no participan solo aborígenes sino también la sociedad global, una construcción en constante proceso de creación y en torno a la cual, pueden existir numerosas definiciones que compiten por ser aceptadas.

Posteriormente, se realizaron diversas revisiones y críticas a la producción barthiana orientadas a señalar, entre otras cuestiones: la falta de especificidad de lo étnico, lo cual implicaba que la misma pudiese aplicarse a la delimitación de cualquier tipo de grupo, la negación de cualquier materialidad en la reproducción de lo étnico (Siffredi y Briones, 1989) y la escasa relevancia asignada al contexto de interacción y con él, al Estado y a las relaciones (desiguales) de poder (Bartolomé, 2006). Sin embargo, hubo cierto consenso a partir de su obra en sostener el carácter procesual, dinámico y, muchas veces, conflictivo de la constitución de los grupos étnicos, reconociéndose teóricamente la *autoadscripción* como criterio definitorio por antonomasia.

En este marco, las fronteras étnicas pueden entenderse como construcciones entre grupos social y culturalmente diferenciados en contextos estatales e interétnicos específicos que no acontecen al margen de la historia y el contexto social dentro del cual se construyen (Bartolomé, 2006). Poner el foco en los contextos de interacción permite afirmar que, en primer lugar, los límites étnicos no poseen un peso invariable y universal; en segundo, que en ellos se comprometen aspectos materiales e ideológicos que repercuten tanto en el plano de las conductas como en el de las representaciones; y que a semejanzas y diferencias no se corresponde ideas absolutas de adentro y afuera respectivamente sino complejos intercambios y resignificaciones emanados de procesos particulares de agregación y desagregación (Siffredi y Briones, 1989).

Al respecto, se recupera el aporte de Cardoso de Oliveira (1992) quien 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.

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, el autor 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.

En esta línea analítica, Vázquez (2002) definió la identidad étnica como:

“La forma provisoria que asumen las contradicciones materiales y simbólicas, a nivel individual y colectivo, dentro de un campo de interacción socio étnico relativamente acotado en el seno de una formación histórico social y durante un momento dado de las relaciones interétnicas. Situación

que no engendra relaciones asimétricas sino desiguales. No se trata aquí de un desequilibrio lógico del concepto sino de relaciones de dominio / sometimiento. De este modo, en constante proceso de cambio, la misma identidad debe asentarse sobre su propia contradicción transfigurando (mediante la supresión de rasgos culturales y el sincretismo) su relación con el orden social existente y generando, en planos cualitativamente diferenciados, profundas contradicciones intraétnicas” (Vázquez, 2002: 6)

En este sentido, el autor acuñó el concepto de “procesos étnicos identitarios” (Rodríguez, 1988; Vázquez, 2000, 2002) para focalizar el aspecto dinámico en la construcción de identidades. En este marco, se asumió que dado que los procesos identificatorios son susceptibles de construirse, deconstruirse y reconstruirse en función de diferentes situaciones de contacto y a lo largo de diversos períodos históricos, la persistencia de los límites étnicos conduce a pensar en aquellos mecanismos que posibilitan el mantenimiento de la *continuidad* en la *variabilidad*. En esta línea, se reconocieron dos aspectos que intervienen en la conformación de los procesos identificatorios: el sentido de pertenencia étnico en los procesos de autoconciencia de grupo, por un lado y la selección de diacríticos reales o imaginarios que los grupos reactualizan en situaciones de contacto interétnico, delimitando el contraste (Rodríguez, 1988: 34)

Asimismo, con esta categoría se pretendió abarcar procesos que se despliegan en diferentes niveles: un nivel macro que enfatiza la referencia a los rasgos culturales en la construcción político-ideológica expresada como *etnicidad*. Un nivel intermedio que delimita identificaciones étnicas supracomunitarias dentro de una red de relaciones socio-culturales que sobrepasa el concepto geográfico de región y que permite el establecimiento de identificaciones dentro del ámbito de uno o varios grupos domésticos locales con uno o varios grupos domésticos de las localidades de las que emigraron. Y finalmente, un nivel micro que refiere a la construcción de identidades socioétnicas del conjunto de los grupos domésticos (o de familias extensas) locales asentados al interior de un campo de interacción

socio étnico (Vázquez, 2000).

En este marco de ideas, los autores llamaron “campo de interacción socio-étnico” a la zona de conflictos entre grupos étnicos diferenciados, en la cual se plantean situaciones múltiples de dominio y subalternidad. En dicho campo es posible observar la interacción entre, por un lado, el “grupo local”, esto es, el conjunto de familias que comparten una herencia histórico cultural común actualizada y resignificada a través de la interacción con los distintos segmentos sociales de la cultura hegemónica expresada en el ámbito regional. Por otro, el “sistema de actitudes”, es decir, el conjunto de pautas socio-culturales elaboradas y reelaboradas por los miembros del grupo local como resultado de las relaciones de interacción étnica que a partir de los grupos de edad, sexo y tiempo de permanencia regulan las conductas de los integrantes de los asentamientos (Rodríguez, 1988, Bigot, Rodríguez y Vázquez, 1992)

Ahora bien, acordar que la fijación de límites étnicos forma parte de un proceso dinámico, histórico e intrínsecamente ligado al contexto de interacción, no significa, necesariamente, adoptar una perspectiva estratégica de la etnicidad. El enfoque del “esencialismo estratégico” cobró fuerza en los últimos años para analizar las acciones reivindicativas de los grupos indígenas e incluso explicar el surgimiento de “nuevas” comunidades u organizaciones de adscripción étnica, muchas de ellas en contextos urbanos. Tal como ha sido definido por Mombello (2002), por esencialismo estratégico es posible entender la puesta en marcha de una serie de actuaciones de la diferencia o de las especificidades, con el fin de disputar el reconocimiento en el terreno del otro (especialmente el Estado). En este sentido, y adoptando un enfoque instrumentista, la performance etnicitaria se constituye como un medio apto para la competencia social y se convierte en un instrumento político, contingente, situacional y circunstancial.

Nuestra perspectiva se distancia de cualquier enfoque instrumentalista¹³ de

¹³ Bartolomé (2006) realizó una interesante síntesis y caracterización de las perspectivas

la etnicidad que, en última instancia, nos conduciría a pensar en términos de “recursos” y “oportunidades”; una especie de *toma y daca* que los grupos indígenas tendrían siempre presente para tomar sus decisiones, construir sus vínculos, pensar estrategias y delimitar un “nosotros”. En este distanciamiento, reviso mis análisis iniciales en los cuales sostuve que entre estos grupos era posible hablar de una adscripción múltiple en la cual el predominio de una categoría de identificación sobre otra dependía, fundamentalmente, de los espacios de acción, diálogo y negociación con el Estado y con otras organizaciones. De algún modo, en ellos hacía referencia a sujetos guiados, exclusivamente, por una lógica racional de la oportunidad que manipulaban y decidían qué elementos de sus múltiples adscripciones “ponían sobre la mesa” según los espacios de negociación y sus respectivos interlocutores (Taruselli, 2010a)¹⁴.

En este sentido, recupero el planteo de Pacheco de Oliveira (2010) que, según mi criterio, permite trascender las históricas dicotomías entre primordialistas e instrumentalistas, al pensar las identidades étnicas como “viaje de vuelta”. Dicha propuesta, supone que la etnicidad involucra una *trayectoria* (que es histórica y determinada por múltiples factores) y un *origen* (que es una experiencia primaria e individual pero que también se traduce en saberes y narrativas a los cuales se acopla). Lo que sería propio de las identidades étnicas es que en ellas la actualización histórica no anula el sentimiento de referencia al

contemporáneas referidas a la etnicidad. Allí sostuvo que desde los enfoques instrumentalistas (Glazer y Moynihan 1975, Cohen 1982, Pizzorno 1983; Hechter, 1996, Banton 1983, entre otros) la identidad étnica se entiende como un recurso para la movilización política, dentro de la cual es manipulada para obtener determinados fines. Desde esta perspectiva, Cohen (1982: 308) definió al grupo étnico como una colectividad con intereses en común y que manipulan sus formas culturales (parentescos, mitos, ritos) para competir o defender dichos intereses.

¹⁴ Esa afirmación fue rápidamente tensionada en mi trabajo de campo, en el cual de modo cotidiano me encontraba con relatos vinculados al Chaco, el monte, el lenguaje y los mensajes que allí transmiten los pájaros, los riesgos que enfrentan las mujeres y sus familias cuando, contrariando los mandatos de la naturaleza, se acercaban al río mientras estaban menstruando. Incluso, Relatos que claramente intervenían en la construcción de estos grupos y en la construcción de sus memorias y que eran compartidos cuando no había necesidad de “mostrar” la adscripción étnica frente a ningún interlocutor estatal.

origen, sino que lo refuerza. En este sentido, el autor aclara que *“Si la tarea de los antropólogos se centró en desmitificar la noción de ‘raza’ y deconstruir la de ‘etnia’, los miembros de un grupo étnico se dirigen con frecuencia en la dirección opuesta, reafirmando su unidad y situando las conexiones con el origen en planos que no pueden ser atravesado o arbitrados por los de afuera. Saben que están muy lejos de los orígenes (...) El viaje de vuelta no es un ejercicio nostálgico de retorno al pasado y desconectado del presente (por eso no es puro y simple rescate)* (Pacheco de Oliveira, 2010: 26-27). De algún modo, este planteo nos remite a Beckett (1988) quien ya hacia fines de los años ochenta, postuló que la “aboriginalidad” se dirimía, procesualmente, en torno a la definición de un pasado, de un “relato” sobre el origen.

Ahora bien, para analizar las prácticas políticas de los grupos indígenas en la ciudad de Rosario, me resultan de particular interés los trabajos que han vinculado etnia/clase/género. Desde un perspectiva constructivista de la etnicidad, estos trabajos se orientaron a analizar cómo las fronteras étnicas tienden a coincidir y a reforzar el antagonismo socioeconómico, base de la contradicción de *clase* (Barre, 1985, Stavenhagen, 1988, Bartolomé, 1996a); dando cuenta de la existencia de lo que en términos de Stavenhagen (1988) podemos llamar *“sobreexplotación”*, esto es, la explotación de clase y superpuesta la exclusión o dominación basada en la discriminación interétnica, es decir, una situación de privación múltiple, históricamente construida (Bartolomé, 1996a). Sobre ello, en el campo de la sociología, Margulis (1999) ha hecho un significativo aporte para pensar esta articulación mediante el concepto de “racialización de las relaciones de clases” que refiere a los procesos históricos por los cuales las relaciones de clase en América Latina y, particularmente en nuestro país, relegaron a posiciones de inferioridad y subordinación a la población nativa y más tarde al mestizo, cuya principal condición de alteridad se basó en no ser blancos.

Como resultado de todas estas discusiones, recientemente Restrepo (2004) -recuperando a Stuart Hall, 1996- planteó que, actualmente, constituye un lugar

común argumentar que la etnicidad/etnia antes que una esencia compartida o la expresión de características primordiales de un grupo determinado, es histórica y culturalmente producida en el marco de relaciones de poder específicas. Para abonar a esta discusión, postuló la necesidad de pensar en términos de *etnicidades* en plural; no como producto de un esencia biológica, una locación social determinada o una experiencia histórica trascendente sino como resultado de múltiples articulaciones. Esta deconstrucción teórica de los esencialismos étnicos, raciales o nacionales no significa la desaparición de prácticas, relaciones e imaginarios sociales esencialistas de la etnicidad, raza, nación. De esta manera, dirá Restrepo (2004), por más que los académicos “demuestren” que la etnia, la raza o la nación son arbitrarias, productos de construcciones históricas, eso no implica que se diluyan en tanto *hechos sociales* que las constituyen como si fueran esenciales.

En una segunda línea de análisis en torno a **los pueblos indígenas en el proceso de consolidación del Estado-nación** existe cierto consenso en la antropología latinoamericana en señalar que para comprender la situación actual de los grupos indígenas, es necesario remontarse a los proyectos nacionales y de homogeneización cultural que guiaron la construcción de los Estado nacionales modernos (Bartolomé 1996b, Briones, 1998, 2005a, 2005b, Radovich y Balazote, 1992, Gordillo y Hirsch, 2010, Segato, 1998, 2007, Trincherro, 2000, Vázquez, 2000, 2002).

Estos trabajos analizaron los procesos históricos, políticos e ideológicos que tendieron a negar y/o eliminar el factor étnico de la población nacional y sostuvieron que la concepción de *lo indígena*, derivada del imaginario social resultante de dicha negación lo construyó como un sujeto atemporal y aferrado a un pasado. Al respecto, Grosso (2004: 277) describió: “*En las formaciones hegemónicas nacionales, lo ‘indio’, lo ‘negro’ y las categorías mestizas fueron invisibilizados, sepultados bajo el modelo de ciudadanía. Pasaron a constituir la subterránea ‘diferencia’, el suelo movedizo bajo los cimientos, sin lugar en los*

discursos y las prácticas oficiales pero muy próximos de los cuerpos y las voces de grandes sectores sociales”. Así pues, los Estados latinoamericanos se construyeron negando la población indígena, sustentándose en legislaciones que negaron la diversidad cultural, diluyendo las identidades colectivas de los pueblos originarios bajo el eufemismo del concepto de ciudadanía, capaz de “homogenizarlos” culturalmente y de conferirles igualdad formal ante la ley (Vázquez, 2002).

Así pues, la tendencia homogeneizante, blanqueadora e incluso, europeizante que guió el proyecto de construcción del Estado-nación moderno supuso un proceso de desetnicización por el cual *la nación se construyó instituyéndose como la gran antagonista de las minorías* tras la hegemonización de una idea de *nación homogéneamente blanca y europea* (Segato, 1998:183; Briones, 1998).

Sobre este proceso, Briones (1998, 2005a, 2008) -retomando a Alonso (1994)- analizó las formas en que el modelo de nación-como-Estado construyó sus bases sociológicas posicionándose selectivamente frente a las diferencias sociales, silenciando alguna de ellas y dando voz y entidad a otras. De este modo, la formación estatal resultó de la puesta en marcha simultánea y articulada de, por una parte, proyectos totalizadores y homogeneizadores y, por otra, proyectos particularizantes. Mientras que los primeros construyeron la *identidad* más inclusiva y general y (des)marcaron grupos que se naturalizaron como detentores de esa identidad; los segundos delimitaron y marcaron *otros internos*, que operaron bajo las formas de *etnicidades* dentro de la comunidad política¹⁵. Así pues, cuanto más efectivamente el Estado (des)marque a esos *otros*, más exitosamente inscribirá la existencia de una *identidad nacional* como norma que

¹⁵ La autora reconoce en la historia argentina la existencia de dos *melting pot* paralelos: el *crisol de raza*, sostenido por la historia oficial, explícito y fundante de la argentinidad europeizada y el *otro*, un espacio simbólico, subterráneo e invisibilizado; de reunión/fusión tanto de indígenas y de afro-descendientes como de sectores populares del interior y eventualmente inmigrantes indeseables que ha racializado la subalternidad produciendo ‘*cabecitas negras*’ (Briones 2008: 27).

tiende a permanecer invisible, o mejor, desmarcada (Briones 1998: 123). A partir de esta operatoria simultánea solo cierto sector de la población representará metonímicamente al conjunto de lo que se construye como la *identidad general*. En palabras de la autora:

“La circunscripción de una parte de la población como representante metonímicamente legítima del todo nacional siempre talla ese lugar de privilegios apelando a la violencia simbólica de marcar a viva voz a algunos como “diferentes” –los otros internos- para desmarcar a “la gente” (generalmente, como uno) a secas y a sus afiliaciones étnico-raciales (pero claro está que también religiosas, de clase y género, regionales, etc.) como “normales”, esperables, no problemáticas ni sorprendentes” (Briones, 2008: 41).

Por su parte, Trincherro sostuvo que la construcción de un modelo de *nacionalidad* requirió de un doble movimiento de significaciones: un principio positivo, de afirmación de identidad y uno negativo, de otredad. Uno de los principios positivos de construcción de nacionalidad tuvo su anclaje en la “territorialidad”, esto es, en la ocupación de espacios “vacíos”, mientras que uno de los principios negativos se tradujo en la elaboración de un otro en términos de enemigo, a saber, las poblaciones indígenas que detentaban cierto control sobre esos territorios “a conquistar”. Para las élites dominantes, entonces, el control de los indígenas sobre los territorios representaba un obstáculo a la consolidación de la sociedad nacional, por lo cual la alternativa fue la “acción civilizadora” o en su defecto, matarlos o reducirlos. En este sentido, la *metáfora del desierto* no refiere únicamente a regiones geográficas sino también a una situación socio-cultural, como aquellos espacios que el proyecto estatal-nacional debería vaciar de toda reivindicación étnica o local (Trincherro, 1998)¹⁶.

Tanto Segato (2007) como Briones (2005a) propusieron pensar en términos

¹⁶ La noción de desierto caracterizó a gran parte de las alusiones a los espacios territoriales sobre los cuales las fracciones hegemónicas de la burguesía diseñaron su modelo de dominación.

de “formaciones nacionales de alteridad”, para referirse a los procesos de otrificación, racialización y etnicización propios de la construcción de los Estados nacionales, resultantes de la producción y el trazado de líneas de fracturas propias de procesos históricos particulares que produjeron diferencias. En sintonía con esta perspectiva, el concepto de *aboriginalidad* refirió al proceso por el cual en la creación de la matriz estado-nación-territorio, se construyó lo indígena como un otro interno con distintos grados y formas de inclusión/exclusión en el “nosotros” nacional. A diferencia de otras construcciones de alteridad –que se caracterizan también por interpelaciones étnicas y raciales– la aboriginalidad se basa en la presunción de autoctonía de sujetos colectivos (Beckett, 1988, Briones, 1998).

Finalmente, Vázquez (2002) sostuvo que las representaciones estereotipadas e históricamente estigmatizadoras que el Estado argentino (en sus diversos ámbitos y niveles) construyó sobre los pueblos originarios fueron reproducidas por diversos segmentos de la sociedad civil. En aquellas zonas fronterizas, en las que universos simbólicos diferentes mantienen contactos intensos y en las que se producen fuertes tensiones entre los miembros de los diversos segmentos de la sociedad con los que los aborígenes interactúan, la “construcción simbólica del otro” es retomada incluso por los medios masivos de comunicación que acentúan en su mensaje los rasgos peyorativos de una identidad atribuida desde el afuera y construida como “primitiva” e “anti-argentina”, “ignorante”.

En una tercera línea de análisis vinculada a los **“nuevos” modos de gestionar la diversidad**, diversos trabajos antropológicos coinciden en señalar que los años ochenta y noventa del siglo veinte constituyeron un parteaguas en los modos hegemónicos en los se plantearon las relaciones entre el Estado y los grupos indígenas. Sobre este proceso, se ha sostenido que este marco jurídico implicó el reconocimiento del pluralismo étnico como posibilidad de los individuos de identificarse a sí mismos y actuar como miembros de Pueblos distintos aunque

insertos en la comunidad nacional, identificación que debe ser asumida no sólo por el Estado sino también por el conjunto de la sociedad (Altabe, Braunstein y González, 1996; Gorosito Kramer, 2008, Ramos, 2001, Gardella, Rodríguez y Nogueira, 1991).

En este sentido, la sanción de derechos específicos para los Pueblos Indígenas puso en tensión ciertos presupuestos y retóricas inherentes a la idea hegemónica de Estado-nación propias del siglo diecinueve. Así pues, mientras que en la conformación de los Estados nacionales, la ideología de la homogeneidad y la negación de las diferencias étnicas constituyeron las directrices en la construcción de una identidad nacional homogénea y unánimemente compartida pareciera ser que, desde las dos últimas décadas del siglo XX, se asiste a una nueva etapa en la cual la construcción de “lo nacional” no excluye sino que convive con la presencia indígena, redefiniéndose los modos hegemónicos de imaginar la nación.

Algunos abordajes antropológicos, han pensado este proceso como la respuesta del Estado a la creciente organización y multiplicación de las luchas indígenas que, para los años ochenta y principalmente los noventa, se dieron en buena parte del país y de Latinoamérica en general (Gordillo y Hirsch, 2010, Kropff, 2005, Bartolomé, 2002, Radovich, 1992), otros han inscripto esta revisión en el proceso de democratización de la región que involucró la ampliación de las fronteras del derecho (Bello, 2004, Carrasco, 2000) y otros han vinculado esas nuevas legislaciones al fenómeno de la globalización contemporánea, la cual al tiempo que homogeneiza promueve la reemergencia cultural e identidades cuya existencia había sido negada hasta entonces. Desde esta perspectiva, las legislaciones indigenistas en la región pueden explicarse considerando las “recomendaciones” que, durante la época, realizaron los organismos internacionales (Appadurai, 2002, Briones, 2005a, 2008, Boccara, 2007, Boccara y Ayala, 2012, Jackson y Warren, 2005, Segato, 2007).

En este marco, se postuló el concepto de “multiculturalismo de Estado” que reconoce la diversidad cultural “siempre y cuando no vayan muy lejos” (Hale, 2002: 293). Pensado de esta forma, el reconocimiento indígena suscitado a partir de las últimas décadas del siglo pasado formó parte del proyecto cultural del neoliberalismo que (re)estructuró los espacios que los activistas de derechos culturales pueden ocupar, redefinió el lenguaje de controversia, estableció cuáles son los derechos legítimos y qué formas de acción política son apropiadas para alcanzarlos. De este modo, el multiculturalismo de Estado redefinió el lenguaje de la controversia –en los términos de Roseberry (2007)-, estableciendo la línea más allá de la cual ciertos “modos de ser” no son aceptables, esto es, determinando qué diferencias son reivindicables en el marco de los principios liberales.

Abonando a esta misma línea analítica, Díaz Polanco (2007) sostuvo que la polisemia o múltiples máscaras del multiculturalismo ha permitido velar su peculiar enfoque teórico-político sobre qué es la diversidad y cómo ésta debe insertarse en el sistema de dominación, un enfoque a partir del cual se erigen una serie de políticas públicas cuya particularidad reside en ocuparse de la diversidad en tanto “diferencia cultural”, mientras repudia o deja de lado las diferencias económicas y sociopolíticas. Según el autor, el multiculturalismo al tiempo que exalta la diferencia como cuestión “cultural” disuelve (o vela) la desigualdad y la jerarquía que las mismas identidades diferenciadas contienen y que pugnan por expresar y superar. De ahí que se acentúe la política del “reconocimiento” mientras se evita cualquier consideración política relativa a la redistribución. Partiendo de esta nueva forma de gobierno de lo étnico, se diseñaron una serie de políticas y dispositivos que articulan las dos caras del multiculturalismo de Estado, a saber, la exaltación de la diversidad cultural, por un lado y la negación de las diferencias políticas y socio-económicas, por otro.

Por su parte, Briones (2005a) y Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman (2007) afirmaron que los nuevos ordenamientos multiculturales han estado siempre en diálogo y reinscribiendo al menos tres de las paradojas principales que parecen

propias de la era: la primera, el reconocimiento de derechos especiales va de la mano de la tendencia a la conculcación de los derechos económico-sociales universales. Así, a la par de un inusitado reconocimiento a la interculturalidad como valor, recurso y dato diagnóstico clave para la fijación de políticas sociales, en nuestro país y en el mundo, se dieron procesos de flexibilización del capital que amplifican y concentran nuevas riquezas también multiplican nuevas pobreza y miserias rotuladas como exclusión social. La segunda, una curiosa convergencia entre las demandas indígenas de participación y la manera en que la gubernamentalidad neoliberal tiende a auto-responsabilizar a los ciudadanos de su propio futuro. Tercera, los pueblos indígenas vienen denunciando que las retóricas complacientes de las agencias multilaterales e incluso de algunos estados rara vez son acompañadas y avaladas por medidas conducentes a una redistribución de recursos que sea paralela a la de reconocimientos simbólicos.

Centrándose en el campo de la salud intercultural en Chile, Boccara (2007, 2012) advirtió que la “interculturalidad” se transformó en una “palabra de moda” en el discurso político y cultural dominante, pasando a ocupar un lugar central en la nueva retórica neo-indigenista de Estado y perdiendo así su potencial anti-sistémico y anti-etnocéntrico. En este marco, retomó los aportes foucaulteanos en torno a la gubernamentalidad para referir a un nuevo diagrama de saber/poder que supone una nueva gestión de la alteridad y un recorte del cuerpo social en clave étnica. En términos del autor, la “etnogubernamentalidad” tiende a extender los mecanismos de intervención del Estado, así como generar nuevas subjetividades, nuevos espacios de poder, campos de saber y mercados de bienes simbólicos y exóticos. En estos campos, los agentes sociales (etnoburócratas, intelectuales indígenas, dirigentes, etc.) se enfrentan en torno a la definición de los principios legítimos de autenticación cultural y de visión y división del mundo social.

En relación con ello, advirtió que para comprender el fenómeno del multiculturalismo en toda su complejidad no hay que estudiarlo desde la

perspectiva del Estado central concebido como ente abstracto, represor, monolítico y omnipotente sino más bien abordarlo en sus conexiones globales con las agencias multilaterales de desarrollo y en sus relaciones con las agentes regionales y locales. Es necesario, además, observar el Estado en su formación cotidiana, en todas sus ramificaciones y en toda su extensión; es decir, desagregarlo en la multiplicidad de sus operaciones discretas, en sus procedimientos, representaciones y ritualizaciones. Este análisis requiere entonces interesarse por *“los efectos de espacialización, visibilización y etnificación producidos por un conjunto disperso a veces improvisado de prácticas institucionales y de técnicas de gobierno que ubican al ethnos en el centro de sus preocupaciones”* (Boccara, 2007: 202).

Así pues, un acercamiento al funcionamiento del multiculturalismo en su dimensión política debe tomar en cuenta las racionalidades y tecnologías que se despliegan en los marcos de los Estados-nación para producir y administrar la diferencia etnizada (Boccarejo y Restrepo, 2011: 8). Como tal, no se deben considerar tan sólo las diversas entidades estatales que, en sus distintos niveles, inciden políticamente en su promoción sino que también los muchos otros actores e instituciones que de manera directa o indirecta definen y legitiman los marcos de su ejercicio y racionalidad. Las políticas del reconocimiento son así, “el producto de una interacción compleja entre el Estado y actores diversos” (Agudelo y Recondo, 2007: 2). En esa interacción compleja se va estructurando un campo etnoburocrático en el seno del cual nuevos agentes diferencialmente dotados en capital económico y cultural se enfrentan con respecto a los nuevos procedimientos de legitimación, autenticación y de consagración cuyo objetivo es saber “quien tiene la autoridad para decir que un indígena” y “en qué consiste la cultura indígena auténtica”, es decir, definir los ejercicios legítimos de la “indigenidad” (Boccara, 2012).

Notas reflexivas sobre mi proceso de investigación

Cuando en el año 2008 finalicé la Licenciatura en Ciencia Política nada de la formación de grado me conducía por los caminos que luego fui transitando. Allí no abundaban las metodologías cualitativas, cuando ellas se ponían en práctica se reducían a una serie de entrevistas, pocas, las suficientes para construir un corpus empírico que permitiese sostener las afirmaciones propias y una clara hegemonía de los análisis sistémicos e institucionales hacía que los estudios de (y más aún, con) organizaciones sociales se encontrasen prácticamente en las antípodas del *mainstream* de la disciplina. De hecho mi tesina de grado tuvo ese sesgo pero surgieron a partir de allí una serie de interrogantes analíticos -de los que hablé antes- que, junto al acompañamiento de quien había sido mi directora, Graciela Rodríguez, me conducirían en el año 2009 a “Los Pumitas”, donde se venía sosteniendo un interesante y potente proceso organizativo. Sin embargo, no fue la potencia de la organización la que me llevó allí sino un proyecto que había elaborado para postularme al Premio Nacional Arturo Jauretche que financiaba trabajos finales de licenciatura que desarrollasen metodologías de investigación-acción participativa¹⁷.

Mi primera visita al barrio fue un día sábado, llegué entusiasmada y dispuesta a poner en marcha mi proyecto. Apenas nos conocimos con Osvaldo, le conté mi intención de realizar una serie de talleres de reflexión en torno al “desarrollo” y enseguida me hizo una contrapropuesta pues consideraba que eso “*no iba a andar*”: hacía tiempo que estaba intentando poner en marcha espacios

¹⁷ Cuando estaba comenzando la tesina de grado me presenté a una convocatoria del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, el Premio Nacional Arturo Jauretche que, en su segunda y última edición, premiaba trabajos que, a través de una metodología de investigación-acción participativa, abordasen temáticas en torno al “Desarrollo Local” y las “Problemáticas de la Familia en la actualidad”. Como me inscribí en la primera línea de financiamiento y me interesaba trabajar sobre derechos indígenas, propuse (motivada por algunas lecturas) hacer una serie de talleres de discusión/reflexión sobre qué implicaba hablar de desarrollo entre la población qom migrante que residía en la ciudad de Rosario. Mi proyecto fue uno de los seleccionados pero el pago del premio (que suponía un porcentaje para transferencia) se efectivizó más de un año después, momento en que ya había escrito y defendido mi tesina de grado. Cuando ello ocurrió se volvería necesario repensar y negociar con Osvaldo los objetivos de este proyecto que estaba alejado a la impronta que él estaba intentando darle a las acciones puestas en marcha en la organización.

de formación en oficios para los jóvenes que permitiesen transmitir *“un mensaje claro, que hay que aprender un oficio, aunque vivamos en la villa”*. En sintonía con ello, me sugirió realizar un taller de herrería o carpintería que vendría a darle continuidad a dos talleres de albañilería que ya se habían desarrollado anteriormente. De algún modo, esto podía vincularse con las discusiones que inicialmente habían dado forma al proyecto así que acepté la propuesta.

Pienso en aquel día y no puedo dejar de incomodarme. Allí el deseo, el entusiasmo y las expectativas me avasallaron, llegué con un proyecto ya armado, a plantear una actividad profundamente alejada de los intereses de quienes formaban parte de la organización y hablé sin parar sobre el premio, la investigación, los talleres, etc. Es decir, llegué -como luego vería que solían hacerlo otros profesionales- un sábado por la mañana, con un proyecto “bajo el brazo” y llenando aquel primer encuentro de muchas palabras para presentarme y presentarlo. Aun así, aceptando “cambiar el rumbo”, alejándome del planteo inicial y permitiéndome revisar las actividades en función de la propuesta de Osvaldo comencé a repensar no solo el proyecto sino, fundamentalmente, qué tipo de experiencia y práctica llevaría adelante en el territorio. Comencé entonces a trabajar en la organización, al mismo tiempo que re-comenzaba mi investigación, las formas que esta adquiriría, los problemas de investigación y el modo de abordarlos necesariamente se irían desarmando y reconstruyendo numerosas veces desde entonces.

Desde aquel momento y hasta el año 2015 participé de las actividades cotidianas de la organización, primero, coordinando una serie de talleres de capacitación en oficios, luego, junto con Matías Stival (un antropólogo que también estaba trabajando en el barrio) los talleres de alfabetización para adultos y participando de la “copa de leche”, así como en el armado de los festejos para fechas conmemorativas o elaborando, con un equipo de universitarios, proyectos de lo más diversos para ser presentados antes convocatorias nacionales e internacionales –muchos de los cuales finalmente no se presentaban-.

Ello implicó participar de la organización mientras la misma se armaba, desarmaba y rearmaba, permitiéndome construir un importante corpus de datos (fundamentalmente basado en la observación) que, más de una vez, puso en tensión y crisis mis interrogantes y claves explicativas. Dando lugar a la desorientación y la incertidumbre propia del trabajo de campo se irían develando y desmontando mis preconceptos, derribando mis certezas, emergiendo nuevas preguntas y movilizándose nuevas reflexiones. Ese mismo fluir de armar/desarmar/rearmar que experimentaba la organización tenía, de algún modo, su correlato con el armado/desarmado/ rearmado de mi investigación.

Como es posible advertir se privilegia un enfoque etnográfico que busca reconstruir procesos y prácticas sociales, relaciones e interacciones entre grupos y sujetos, analizar experiencias, sentidos y perspectivas en disputas y reconstruir trayectorias de vida (Achili, 2005, Grimberg, 2009). Es decir, se focaliza el estudio de las prácticas y narrativas de los sujetos en la reconstrucción de sus perspectivas y modos de vida y en la construcción de los datos desde el contexto global de sus relaciones y prácticas sociales. En este sentido, la etnografía me permitió entramar los aspectos socio-estructurales con las prácticas y relaciones vividas y significadas por los grupos indígenas con los que trabajé¹⁸. Así pues, en las relaciones con otros, en las actividades cotidianas de la organización, en los *entre* configurados por quienes sostenían dichas actividades y mi práctica de investigación etnográfica, fui armando el corpus que configura esta tesis y se fueron nutriendo las reflexiones teóricas que aquí se despliegan.

La observación se realizó centralmente en la organización, no está circunscripta a ella. Precisamente el abordaje en clave de figuraciones me

¹⁸ Para esto se hace uso de diversas técnicas de investigación, tales como, la observación con y sin participación a partir de una guía de observación y la elaboración de un registro de campo, realizadas en distintos espacios de interacción de la vida cotidiana (reuniones, talleres, actividades diversas pero también encuentros y conversaciones esporádicas y espontáneas). La realización de entrevistas en profundidad (entrevistas dirigidas a partir de guías temáticas pero abiertas a recuperar aquellas cuestiones que aparezcan en la interacción con el entrevistado, en la cual éste incluye nuevos temas, percepciones y valoraciones propias). Estas técnicas fueron complementadas con la recopilación y análisis de documentos internos de la organización, tales como, estatuto, libros de actas y papeles de trabajos.

conduce a des-espacializar el trabajo de campo, ya no concebido a partir de un lugar geográfico definido sino transitando diversos espacios, tiempos, momentos, eventos y narrativas. Como se advertirá, Osvaldo -el referente de la organización- constituyó un interlocutor privilegiado en la presente investigación. Inicialmente ello no fue premeditado, pero luego respondió a una decisión metodológica pues su práctica y su narrativa permitían reflexionar en torno a los interrogantes que movilizan la tesis. Privilegiado sí, aunque no exclusivo pues las reflexiones que aquí despliego están nutridas por las narrativas y prácticas de todos lo que, en mayor o menor medida, con mayor o menor frecuencia, se vinculaban con la organización y conmigo en mi propio andar de la investigación.

Sin dudas los vaivenes del trabajo de campo -muchas veces fuente de angustias y desorientación- han enriquecido profundamente las reflexiones vertidas en este trabajo. Asumir la incertidumbre frente a la ausencia de recetas o manuales en la investigación etnográfica (Ghasarian, 2008) ha permitido, en mi caso, despegarme de los interrogantes que me llevaron al campo pero, más aún, de una forma de construir conocimiento. Como sostiene el autor, la práctica etnográfica -siempre empírica y experimental- no conoce ninguna receta:

“No hay, ni consenso metodológico, ni etnografía ideal (¿cómo podría haberla?). Las malas pistas, los atolladeros, los rodeos abundan y los fines no son siempre los que había considerado al comenzar (...) Fundada en lo imprevisto y en los cambios de perspectivas, la investigación no puede ser dominada; a lo sumo puede ser mejorada con un único principio fundamental: el respeto por las personas estudiadas” (Ghasarian, 2008: 13).

Quizás la clave resida allí. Reivindicar el respeto hacia las personas que es también reivindicar la construcción -política y de conocimiento- con otros. En esta construcción, “hacer campo”, “armar proyectos”, “participar de la leche” y “escribir” formaron parte de un mismo proceso en el que entraron en diálogo datos, sujetos, registros y notas con la literatura y con las discusiones teóricas que me

precedieron pero también con mis supuestos -que aunque controlados atraviesan de algún modo la investigación- y mis modos de ver el mundo, dando lugar al texto. Así pues, desde el primer registro hasta las conclusiones que articulan esta tesis, la escritura se esgrime como un momento construcción y no de transcripción o decodificación, un extenso momento de creación antes que de reproducción.

Organización de la tesis y breve descripción de cada capítulo

A partir de estas líneas introductorias, la presente tesis se compone de cinco capítulos y de las reflexiones finales que cierran el trabajo. Todos los capítulos están atravesados, algunos de forma más explícita que otros, por la perspectiva de la *figuración* que, como se sostuvo antes, constituye el lente desde el cual se pensó el trabajo.

En el primer capítulo, se analiza la construcción cotidiana, fluida y contingente de la comunidad Mapik, considerando una serie de relatos de sí mismos -tanto escritos como orales- en los cuales quienes participaban de la comunidad se reconocían y desde los que era posible trazar relaciones con otros. Aquí una parte importante del capítulo está centrada en los textos producidos en el proceso de inscripción ante el INAI; en el marco de un campo de disputas más amplio que se va configurando mediante el reconocimiento de derechos indígenas, la revitalización de la movilización indígena y la migración qom a la ciudad. Aún así se recuperan otros relatos orales y más cotidianos que *hablaban de* y *hacían* comunidad en el espacio urbano.

En el segundo capítulo, se analizan las prácticas y relaciones implicadas en el sostenimiento de la organización. Estas relaciones involucraban no solo a las familias del barrio sino también a universitarios, funcionarios, miembros de Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), entre otros. En este mismo capítulo se analizan las relaciones de distanciamiento y de marcaciones de otredad en el espacio barrial. Se reconoce aquí la labilidad, fluidez e indefinición

de los límites étnicos en algunas de esas relaciones y la fijación y cristalización de los mismos en otras.

El tercer capítulo, se detiene en la historia de vida de Osvaldo pues sostengo que la misma condensa parte de lo que ha sido la política indigenista en los últimos años en nuestro país y, más particularmente, en espacios urbanos. Para ello, indago una serie de pasajes de los que solía hablar al presentarse, esto es, de “no saber nada del tema organizativo” a encabezar el proceso de inscripción, primero, a convertirse en “referente indígena”, luego y en funcionario estatal, finalmente. Este capítulo escapa a la organización cronológica y propone un abordaje de “fragmentos” y/o “momentos” que prestan particular atención a los vínculos que construía, los discursos que desplegaba y las disputas en las que intervenía.

En el cuarto capítulo analizo lo que llamo la “política de las formas”, refiriéndome con ello a la multiplicación de relevamientos y censos, mesas de diálogo y discusión de agendas orientadas a “conocer las problemáticas de los grupos indígenas” que, sin embargo, no se acompañaban de la implementación de otras políticas estatales que interviniesen sobre dicha situación. Sostengo que “la política de las formas” constituía el modo específico de *gobernar la diversidad* en tiempos de multiculturalismo de Estado –en término de Hale- en este espacio.

En el quinto capítulo, indago la gestión a nivel barrial de dos políticas sociales centrales en la vida de las familias y de la organización, a saber, “la copa de leche” y “la Asignación Universal por Hijo” -como otros derechos reconocidos por la ANSES-. En este sentido, reflexiono sobre la *puesta a andar* de estas políticas en tanto proceso de (re)creación de prácticas colectivas y relaciones entre las mujeres, el resto de las familias del barrio y el Estado que, claramente, excedían los objetivos de las políticas estatalmente enunciados y los procedimientos más rutinizados implicados en las mismas. Dos ejes analíticos atraviesan el capítulo: el primero afirma que estas políticas constituyen un modo

de reproducción del Estado (Restrepo Velásquez, 2010) o mejor, una forma estatal de permear las relaciones en el territorio. El segundo, sostiene que, a través de la *puesta a andar* de estas políticas, se configuraba un espacio/tiempo en el que se recreaba la construcción política de la organización.

La tesis cierra con una serie de reflexiones finales en las que, revisitando los capítulos, propongo tres claves analíticas para pensar las figuraciones allí analizadas: en primer lugar, postulo que “el silencio” -en términos de Losonzcyc- constituye una clave para analizar las relaciones entre las familias del barrio y los universitarios. En segundo, recupero “el desacuerdo” -en términos de Ranciere- como lente para mirar el (des)encuentro con funcionarios estatales. Finalmente, escojo “el transcurrir” -en la perspectiva propuesta por Fernández Álvarez, 2016 y Fernández Álvarez, Gaztañaga y Quirós, 2017-, como la vía de entrada a las relaciones entre las familias del barrio que hacían/vivían de modo cotidiano y permanente la organización.

Capítulo I. Relatos que viajan a Chaco y hacen comunidad

Oswaldo guardaba cuidadosamente los documentos de la organización Mapik en una especie de valija, entre ellos era posible encontrar el certificado de otorgamiento de la personería jurídica, un certificado de exención emitido por la Administración Federal de Ingresos Públicos (AFIP), datos de la cuenta bancaria, informes técnicos del INAI sobre proyectos financiados con anterioridad, planos de la ubicación catastral del barrio, entre otros. Me encontré con esa valija recién en el año 2013 cuando él me facilitó los documentos de la organización para sacar de allí lo que necesitábamos para presentarnos con el equipo de alfabetización de adultos al Programa Puntos de cultura¹⁹. Una diversidad de papeles ordenados en folios y un texto que, particularmente, me llamó la atención.

Ese texto -sobre el que volveré luego- de cuatro páginas y titulado “La Pequeña Historia Indígena” había sido escrito a principios de los años dos mil para cumplir con una de las exigencias de la inscripción de la comunidad en el INAI, a saber, aquella que requería la presentación de “*una reseña sobre su origen étnico cultural e histórico*”. En él se sintetizaba parte de la historia de las familias que habitaban el barrio Los Pumitas en la actualidad, anclándola a la expulsión de sus lugares de origen y a la migración a la ciudad. Aquí se articulaban la falta de trabajo, las inundaciones, la migración, la llegada a la ciudad, la reubicación dentro de la misma y las relaciones y conflictos en el nuevo espacio urbano tanto con los vecinos como con el gobierno municipal. Aparecía en aquellos papeles un relato que plasmaba en papel historias de acá y de allá, actuales y de larga data que configuraban una historia común, aquello que compartían estos hombres y mujeres que, en ese momento, se estaban organizando y gestionando el reconocimiento estatal.

¹⁹ Me refiero con ello al pedido de financiamiento para el Taller de Alfabetización que fue presentado ante el Programa Puntos de Cultura con el nombre “Palabras Interculturales: taller de narrativa bilingüe en el Centro Cultural Mapik”, en la convocatoria del año 2013, financiado y desarrollado entre los años 2014 y 2015.

Ahora bien, este texto convivía con otros relatos orales que hablaban de la historia de estos hombres y mujeres. Saberes, recuerdos y anécdotas muchas veces vinculadas a la vida en Chaco o Formosa que, quienes participaban de la organización, relataban de modo informal y cotidiano. Situaciones experimentadas en el monte, experiencias vinculadas a una forma de vida rural y relaciones con otros y con la naturaleza que eran propias de la vida en sus lugares de origen, eran frecuentemente compartidas en sus conversaciones. En este sentido, el texto escrito se reactualizaba con esos otros relatos que, siendo compartidos en charlas y conversaciones cotidianas, construían una narrativa que hablaba de sí mismos. Narración que, lejos de cristalizarse en un texto escrito, se dinamizaba en las relaciones cotidianas y en la oralidad, en relatos más difíciles de capturar pero con una enorme potencia en la construcción colectiva.

Este primer capítulo vuelve sobre esos relatos y propone analizarlos como parte de la construcción de la comunidad, de lo *común*, de aquello compartido por quienes participaban de Mapik. Relatos que, por un lado, encontraban a las familias en una misma historia y las inscribían en un mismo colectivo, dando lugar a un *estar siendo con otros*. Por otro, abonaban a la construcción política de Mapik en un campo de disputas más amplio signado por las experiencias de organización de comunidades indígenas en espacios urbanos, por una creciente movilización indígena en general y por el reconocimiento legislativo de derechos especiales para las mismas.

Así pues, recuperar y narrar esas historias múltiples permitía construir comunidad y, ésta al mismo tiempo, habilitaba nuevas relaciones. Permitía inventar -no en términos de algo que no existe sino de creatividad, de aquello que permite transfigurar lo existente- colectividad y desde ese colectivo vincularse con otros. En este sentido, los relatos -escritos y orales- sobre los que vuelvo aquí no solo *hablan* de la comunidad sino que la *construyen, constituyen y reactualizan* en el espacio urbano. Relatos que inscriben a las familias en una historia común que, habiendo comenzado mucho tiempo atrás y en lugares distantes, se activa en la

ciudad dando forma a *algo común*, compartido y vivido por quienes formaban parte de Mapik. Me interesa pensar, entonces, cómo se daba esa construcción y al mismo tiempo, los efectos de la misma en las prácticas y las relaciones de las familias qom en el espacio urbano.

Recientemente se están movilizando en el campo de la antropología una serie de discusiones sobre organizaciones indígenas en espacios urbanos. Estos estudios han considerado que, aún cuando gran parte de la población indígena en nuestro país habita en las ciudades, la temática de los “pueblos indígenas urbanos” ha sido escasamente desarrollada en el campo de la antropología (Weiss, Engelman y Valverde, 2013). Ante esto, los autores se propusieron generar una aproximación general sobre la temática centrándose en la dinámica migratoria y los procesos organizativos de dos de los grupos con mayor incidencia demográfica del país, a saber, el Pueblo Mapuche en San Carlos de Bariloche y las comunidades Qom, Moqoit (Mocoví) y Guaraní del partido de Almirante Brown en la provincia de Buenos Aires.

Más allá de las particularidades de cada caso afirmaron que, en las ciudades, los grupos indígenas conformaron diferentes “barrios” como resultado de vinculaciones familiares y de amistades; conformándose así lo que los autores llaman *“territorios populares urbanos”* en los que se yuxtapone lo étnico, la pobreza y el desarraigo. De este modo, ciertas relaciones de lealtad y parentesco surgidas en sus lugares de origen se redinamizaban en la ciudad (Bigot, Rodríguez y Vázquez, 1992).

Estos agrupamientos luego *“se van conformando como comunidades al tramitar y en muchos casos formalizar su reconocimiento ante organismos como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (...)”* (Weiss, Engelman y Valverde, 2013: 5). Este proceso de conformación de “organizaciones etnicistas” no supone la “recuperación” de antiguas identidades rurales sino la recreación de nuevas identidades en los contextos urbanos. En este marco, plantearon que, en las

acciones reivindicativas concretas, se combinaron y fusionaron diferentes adscripciones, a saber, territoriales y locales, etarias, de género, político-ideológicas, entre otras. En esta misma línea, Engelman (2014) sostuvo que este proceso de formalización de las comunidades ha dado lugar a rearticulaciones políticas, económicas y culturales con los distintos organismos estatales, en los cuales la “cuestión étnica” se manifiesta en reclamos de los más diversos: desde los basados en el territorio y la identidad hacia otros vinculados a problemáticas específicas de las condiciones de vida en la ciudad e incluso la lucha por participar en espacios de decisión y gestión pública.

Particularmente en la ciudad de Rosario, ya desde la segunda mitad de los años ochenta, se viene desarrollando una vasta reflexión en el campo de la antropología social en torno a la población qom migrante por parte de un equipo de antropólogos que, además de reflexionar teóricamente a partir de un extenso trabajo de campo en la ciudad y en sus lugares de origen, acompañó los procesos organizativos de estas poblaciones (Rodríguez, 1988, Bigot, Rodríguez, Vázquez 1991, Carracedo y Viglianchino, 1996, 2008, Vázquez, 2005, 2007). El enfoque etnográfico de estos trabajos nos acercó a la complejidad y heterogeneidad al interior de los llamados barrios tobas en la ciudad; en los cuales es posible encontrar diferencias internas en torno a lugar de procedencia (rural/urbano), generacionales, de género, conocimiento de la lengua qom, pertenencia al culto pentecostal, entre otros (Rodríguez, 2001). Asimismo, y a partir de un doble abordaje que articuló una aproximación etnolingüística y una histórico-antropológica, estos trabajos analizaron procesos en distintas esferas de la vida de la población qom en Rosario: desde la constitución, ruptura y reconstrucción de la trama sociocultural a partir de la migración, los procesos de síncretismo religioso, las problemáticas vinculadas a la atención de la salud/enfermedad hasta las reivindicaciones étnicas y las estrategias etnopolíticas desplegadas en el nuevo espacio urbano.

Referidos específicamente a la vinculación con el Estado, estos trabajos han

analizado las relaciones de estos grupos con los niveles municipal y provincial de gobierno en torno al reclamo por la posesión de la tierra y la urbanización de los barrios que habitan (Bigot, 2007; Bigot, Rodríguez, Vázquez, 1991) y el campo de la salud (Azcona, 1988, 2010, Carracedo, 2005, Stival, 2008). Estos últimos, a partir de observaciones de las prácticas médicas en los Centros de Salud sostuvieron la coexistencia y articulación entre la medicina tradicional y la occidental, describieron las concepciones teóricas y las modalidades de la implementación de programas estatales de salud, analizaron la concepción y valoración de los profesionales de la biomedicina sobre este grupo étnico y los modelos de género que se expresaban en dichos programas y que atravesaban la práctica médica. A partir de ello, sostuvieron que la existencia de una gran vitalidad de prácticas de autoatención entre la población qom podía vincularse, entre otros factores, a la verticalización de las acciones de salud, a las burocracias y a ciertos discursos médicos en los que subyacían prejuicios del personal de salud en relación con los aborígenes y su cultura.

Finalmente, entre los análisis pioneros es posible recuperar los aportes de Tamagno (1992, 2001) quien, a partir de un análisis de la situación de población indígena en Gran Buenos Aires y La Plata, propuso enmarcar *“las señales de la especificidad”* entre los cuales enumera: el reconocerse como tobas, la existencia de saberes particulares, la vitalidad de la lengua y la reproducción de las formas artesanales de producción. En esta línea de ideas, la autora señaló que *“debe evitarse además que el término ‘comunidad’ nos induzca a pensar al grupo como un todo cerrado, homogéneo, y a interpretar lo que acontece en su interior como determinado solo por las características intrínsecas de quienes la conforman y sus especificidades”* (Tamagno, 1992: 105). Abonando a esta idea, Rodríguez (1988, 2001) advirtió que la categoría comunidad aplicada a la población qom en la ciudad de Rosario lejos de hacer referencia a un todo compacto y homogéneo involucra la diversidad de elementos internos de diferenciación, a saber, la edad, el sexo, el tiempo de permanencia en la ciudad, el mayor o menor dominio del idioma español y el lugar de procedencia (rural o urbano), entre otros.

Delimitación del campo de disputas políticas: movilización indígena y legislación indigenista

La construcción de la organización indígena en la ciudad se desplegó en el marco de un campo de disputas delineado por una serie de procesos de carácter macro que, iniciados en la década del ochenta del siglo veinte, se dieron en simultáneo a la profundización de la migración de población qom hacia las ciudades: por un lado, un proceso de “emergencia indígena” -en términos de Bengoa (2000)- en América Latina en general y en Argentina en particular que adquirió una singular visibilidad en el quinto centenario de la conquista de América. Por otro, la incorporación de la discusión de derechos en las agendas de los Estados Nacionales y de las agencias internacionales.

Dicha emergencia indígena se materializó en una creciente movilización, en la multiplicación de organizaciones y movimientos de base étnica, en la realización de congresos y encuentros nacionales e internacionales, entre otras acciones que reivindicaban la etnicidad (Bartolomé, 2002). En nuestro país este proceso se manifestó en diversas experiencias, entre las cuales es posible mencionar las luchas encabezadas por movimientos y organizaciones mapuches, principalmente, en las provincias de Río Negro y Neuquén (Radovich, 1992; Carrasco y Briones, 1996); las movilizaciones kollas en Salta (Schwittay, 2003); la luchas de organizaciones wichí y qom en el Chaco Salteño y Formosa (Gordillo y Leguizamón, 2002; Gordillo y Hirsch, 2010) y la reemergencia de las identidades huarpes (Escolar, 2007).

En parte como resultado de esta creciente movilización, diversos países de Latinoamérica reconocieron en sus legislaciones el carácter pluricultural y multiétnico de sus sociedades, redefiniéndose estatalmente la relación con los grupos indígenas y con ello el modo hegemónico de imaginar la nación (Briones, 2005b). Particularmente en Argentina se sancionó en el año 1985 la Ley N° 23.302 de “Política indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes” que,

fundándose en discursos de reparación histórica y de valorización de la diversidad, legisló en torno al reconocimiento estatal de las comunidades indígenas, el derecho a la identidad, a la propiedad de la tierra, la educación, la salud y vivienda, entre otros. Asimismo, creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) como órgano de aplicación de la ley.

Posteriormente, en el año 1992 se aprobó la adhesión al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre “Pueblos Indígenas y Tribales”, lo cual significó la adaptación de la legislación nacional a los derechos económicos, políticos y culturales reconocidos en los marcos jurídicos internacionales. En el año 1994 se incorporó en la constitución nacional el artículo 75 inciso 17 que enunció el carácter multicultural y pluriétnico de la sociedad²⁰. Durante ese mismo año, en la provincia de Santa Fe se sancionó la Ley N° 11.078 de “Comunidades Aborígenes” que, en líneas generales, reprodujo el espíritu de la legislación nacional y creó el Instituto Provincial del Aborigen Santafesino (IPAS), puesto efectivamente en funcionamiento recién en el año 2009²¹. Más recientemente, en el año 2006, se sancionó la Ley Nacional N° 26.160 que declaró la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país. Asimismo, suspendió por cuatro años la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras contempladas en la ley y además, previó la realización de un relevamiento técnico —jurídico— catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por

²⁰ El artículo 75 inciso 17, considera atribuciones del Congreso: *reconocer la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas y la personería jurídica de sus comunidades; garantizar el derecho a la identidad y a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano. Asimismo, le compete asegurar la participación de las comunidades en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten.*

²¹ Para un análisis exhaustivo de la legislación indigenista en nuestro país se sugiere consultar: Carrasco (2000), GELIND (2000), Gorosito Kramer (2008).

las comunidades indígenas²².

Específicamente referida a la personería jurídica indígena, la Resolución N° 4811 de la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación estipuló que para inscribir las comunidades como “personas jurídicas de derecho público” resulta preciso presentar y acreditar el nombre y ubicación geográfica de la comunidad, el nombre de sus miembros y los lazos de parentesco que los une, la descripción de sus pautas de organización y de los mecanismos de designación y remoción de sus autoridades y una reseña sobre su origen étnico cultural e histórico acompañada de documentación de respaldo. También determinó que la autoridad competente “*otorgará o rechazará la inscripción, la que podrá cancelarse cuando desaparezcan las condiciones que la determinan*”.

En este sentido, se especificaron una serie de “*requisitos necesarios para llegar a ser, para adquirir existencia*” (Gorosito Kramer, 2008). Al respecto, el Grupo de Estudios en Legislación Indígena (GELIND) sostuvo que el reconocimiento quedó sujeto a actos prescriptivos de una repartición gubernamental con potestad para otorgar o cancelar la personería, anclándose el reconocimiento estatal de los “descendientes” a una legitimidad legal-racional derivada de los requisitos para la inscripción de las comunidades. Según estos requisitos la pertenencia a una comunidad indígena solo se torna efectivamente enunciable a través de una comunidad de descendencia, con lo que los nacidos y criados fuera de una localización e historias fijas quedan excluidos de la juridización (2012).

Sin descuidar las limitaciones de tales legislaciones, estos trabajos coincidieron en señalar que los años ochenta constituyeron un parteaguas en materia de derechos especiales tanto a nivel nacional como provincial pues por primera vez se promovió un tratamiento integral de la cuestión para garantizar a los aborígenes y sus comunidades la “*plena participación en el proceso*”

²² La vigencia de dicha ley se viene renovando desde entonces a fin de asegurar el freno de los desalojos hasta la concreción de los relevamientos en todas las provincias.

socioeconómico y cultural de la nación” (Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman, 2007, Carrasco, 2000, GELIND, 2000). De algún modo, todo este andamiaje jurídico configuró un nuevo marco en el que se despliegan las relaciones entre los grupos indígenas y el Estado, diferenciable de los proyectos políticos que habían guiado el proceso decimonónico de consolidación estatal que devino *“en un ideario de nación homogéneamente blanca y europea”* (Briones 2005a: 25). En este nuevo contexto es posible inscribir las acciones reivindicativas de las organizaciones indígenas, según el cual, la obtención de una personería jurídica se convierte en un primer paso dentro de un proceso organizativo más general.

Los textos construidos en el proceso de inscripción. De memorias y exigencias estatales

Cuando en el año 2004 Osvaldo junto con el equipo de profesionales llevó adelante la inscripción de la comunidad en el RENACI fue preciso responder a una serie de exigencias definidas estatalmente que, según considero, dan cuenta de los modos en que el Estado habla - en los términos de Corrigan y Sayer (2007)- sobre cómo es posible “ser indígena” en la actualidad. A partir de la resolución 4811 antes citada, la inscripción exigió a los miembros de la comunidad contar(se) en un doble sentido, a saber, el de relevar (y revelar) cuántos son, dónde y cómo viven, en primer lugar y el de relatar una historia que sea propia y claramente diferenciada de la de sus vecinos criollos y paraguayos, en segundo.

Para responder a la primera de las exigencias, según relataba Osvaldo, salían a visitar a las familias en sus domicilios o bien, organizaban reuniones para se acerquen quienes quisieran anotarse. Aquellos días habían supuesto un intenso trabajo pues él junto a su familia y Horacio -que para el año 2009 era el tesorero de la organización pero que había estado desde el principio- se ocuparon de llevar adelante el relevamiento. Recordaba que más allá del cansancio por la tarea asumida, después de algunas semanas el mismo quedó concluido sin

mayores obstáculos y sin haber generado ningún conflicto. Osvaldo explicaba con cierto orgullo que la ausencia de conflictividad se debía a que se incluyó a *“todos los que querían estar”*. Como resultado del relevamiento se demostró que 803 personas conformaban la comunidad Mapik, de las cuales la mayoría sabía leer y escribir pero no había finalizado la educación primaria, un altísimo porcentaje se encontraba desocupada o desempeñándose en empleos precarios (changarín, cartonero, albañilería, producción de artesanías) y, finalmente, ninguno de los censados poseía título de propiedad de la tierra que habitaba.

En este sentido, el relevamiento supuso una serie de prácticas y relaciones al interior del barrio que implicaron la puesta en marcha de mecanismos de inclusión/exclusión de la comunidad. El Estado exigía trazar límites entre familias vecinas, delimitar quienes formaban parte de Mapik y quienes quedarían por fuera de ella, fijándose límites que permitiesen cristalizar un colectivo. Los primeros pasos hacia el reconocimiento estatal de la comunidad supusieron, en este sentido, caminar el barrio para conformar una especie de listado que hablase en términos numéricos de la población qom en la ciudad. Debían, por un lado, agruparse datos que mostrasen cuántos son, cómo y de qué viven y cuáles son sus relaciones de parentesco a fin de empezar a delinear en términos formales la comunidad. Por otro, se suponía que debían dejar afuera del listado a las familias paraguayas y criollas que también habitaban el espacio barrial.

Ahora bien, el criterio de inclusión nos obliga a pensar en los sentidos que fue adquiriendo el censo en las prácticas y relaciones concretas. Sin dudas, que se haya inscripto a *“quienes querían estar”* desbordaba, tensionaba y disputaba el deber ser indígena enunciado en las legislaciones que demandaba ciertos niveles de *“autenticidad”*. Así pues, si bien se respondía a las exigencias estatales en el sentido de relevar datos y fijar límites, el criterio de inclusión/exclusión abría cierto margen para disputar la definición misma.

En otros términos, habiéndose definido como criterio de delimitación de la

comunidad el *deseo* (de estar), se discutió en la práctica concreta la autenticidad indígena estipulada en la resolución N° 4811, visiblemente anclada a diacríticos tradicionalmente asociados a lo indígena. La construcción del colectivo se volvía entonces más flexible, más abarcativa y abierta. Familias diversas, con historias y lugares de origen diferentes podían ser incluidos gracias a cierta elasticidad de los límites trazados en la construcción de la comunidad.

Además del censo, y como ya mencioné antes, la inscripción exigía escribir una reseña sobre el *“origen étnico cultural e histórico de la comunidad”*. A continuación reproduzco un fragmento de *“La Pequeña Historia Indígena”* elaborada por entonces:

Desde el año 1978 nosotros “Las familia” de la etnia Toba llegamos a Rosario, no todo junto, sino que en cada familia que consigue pasaje y viaja con su familia así poco a poco la familia va llegando. Esto es porque siempre cuando termina la poca cosecha del algodón la gente ya no tiene trabajo, eso claro hay alguno que va decir cómo no hay trabajo, dónde están los gobierno, si están los gobiernos, pero las grandes inundaciones que hubo en estos años, los gobiernos ya sabemos que van a ayudar, pero cuando mas evacuados hay en la provincia entonces no alcanza (...) también de las ayuda o que el gobierno este ayudando en alimento no perecerero, pero esto no es una gran solución si no hay trabajo porque lo que puede solucionar todo es trabajo, uno puede ir a otra provincia donde mas o meno uno puede conseguir trabajo, entonces nosotros los aborígenes Toba empezamos a pensar en venir a Rosario porque sabemos que es un pueblo grande que por lo menos vamos a conseguir trabajo, pero ese año no quisimos manifestarnos como indígenas porque tenemos miedo de que nos echen del pueblo (...) pero sin embargo cuando no damos cuenta se sigue llegando familias a Rosario que están desparramado en villa miseria que a vese no encontramos en un lugar a parte en el centro para conversar en nuestro idioma porque no queremos que no descubran que somos indígenas. Pero después de todo empezamos a juntarnos en una sola villa fue en el año 1979 y 1980. La familia que llegamos en el año 1978 poblamos en calle

Juan José Paso sur, la cortada Chaco y Génova, ese lugarcito se llamaba “La Mora” entre Almafuerite y Travesía. En el año 86, 87 cuando tuvimos un problema en ese lugar que estábamos poblando la gente de Empalme Graneros empezó a hablar con el intendente para que nos hechen ellos no nos quieren ver y no acusan que como ladrones, tuberculosos, etc, etc. (...) claro está a la vista que el intendente hizo caso a sus vecinos y no han querido echar así nomás, sin dialogar, pero los indígenas pedimos dialogar con el intendente pero eso nos costó mucho pero después los indígenas tratamos hablar con el diario La Capital para decirle al intendente que los indígenas que no queremos salir de ese lugar y fue pero el enojo del intendente que amenazo echarnos con una maquina topadora, pero se arregló todo gracias a Dios por medio de él que estamos aquí junto a nuestro hijo y nieto porque sabemos que también somos hijo de Dios y pertenecemos a su creación y a su pueblo porque es de todo, por eso que ahora empezamos organizar una asusación de esta comunidad barrio (...) y ya elegimo la comisión.

Mediante este texto, la historia de la comunidad Mapik se resumió en un relato que describía una diversidad de padecimientos vinculados a la expulsión de sus lugares de origen por las inundaciones y el desempleo, primero y al rechazo, el ocultamiento y el temor al desalojo, después. Aquí se articulaban la falta de trabajo, las inundaciones, la migración, la llegada a la ciudad, la reubicación dentro de la misma y las relaciones y conflictos en el nuevo espacio urbano tanto con los vecinos como con el gobierno municipal. Más allá de las historias familiares múltiples, sufrimientos de larga data configuraban la historia común, aquello que compartían estos hombres y mujeres que se estaban organizando y gestionando el reconocimiento estatal. Así pues, mediante la narración de los mismos estaban haciendo(se) colectivo, reconociéndose en otros y construyendo comunidad desde ese lugar.

Se recordaban, particularmente, los acontecimientos de mediados de los ochenta cuando se inundó la zona de Empalme Graneros por el desborde del arroyo Ludueña, a la vera del cual se encontraba el barrio. Según fue

documentado en trabajos académicos, ello trajo aparejado pérdidas materiales – destrucción de casillas, ropas, etc- y, fundamentalmente, profundos conflictos con los vecinos criollos nucleados en la organización NUMAIN (nunca más inundaciones) que responsabilizaban a la comunidad por estar asentada en terrenos donde debían realizarse las obras de entubación del arroyo. Asimismo, ello implicó expresiones públicas discriminatorias por parte de funcionarios municipales. Este conflicto, finalizó con el desarrollo habitacional conocido como Barrio Municipal Toba o Roullión a cargo del Servicio Público de la Vivienda y la relocalización de una parte de la comunidad (Bigot, Rodríguez, Vázquez, 1992, Stival y Fernández, 2009, Rodríguez, 1988). Si bien, la preocupación por la posibilidad de inundarse se disipó con las obras entubación del arroyo, la conflictividad en el espacio urbano permanecía latente (Taruselli, 2010b).

Ahora bien, este documento iniciático hablaba de una historia que comenzaba mucho antes y muy lejos de la ciudad. La falta de trabajo, la “ayuda mediante alimentos” que, claramente, dejaba sin atender la problemática de fondo y los demás sufrimientos narrados anclaban en Chaco y Formosa la historia de la comunidad. Esta apelación cobraba un sentido particular pues, generalmente, desde las agencias estatales se ha considerado que el desplazamiento de los grupos indígenas representaba una fuerza corrosiva que socavaba su autenticidad, sustentando *un discurso hegemónico que ruraliza la presencia indígena y conceptúa la migración a las ciudades en términos de aculturación, asimilación y extinción* (Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman, 2007: 272) y que permite deslegitimar la existencia y el accionar de los indígenas en espacios urbanos, principalmente, si se han organizados. Así, desde el Estado se arraiga la indigeneidad a una “espacialidad estable” (Gordillo, 2010) que pone en duda su existencia como tales y la legitimidad de sus organizaciones en las ciudades.

En este marco, la *veracidad* de su origen étnico suele ser puesta en tela de juicio y la etnicidad sospechada de ser utilizada como una excusa para acceder a recursos económicos de organismos públicos nacionales o internacionales; pues

aún se encuentra notablemente extendida una imagen que asocia a las comunidades indígenas a ámbitos rurales exclusivamente y que, consecuentemente, sostiene que la migración trae aparejada una pérdida cultural y una dispersión de los sujetos indígenas (Engelman, 2014). Abonando a esta discusión en torno al espacialidad/autenticidad Carezo y Trentini (2013) han analizado cómo se cristalizaba en programas estatales y de organismos internacionales una concepción estática y espacialmente acotada de la relación entre biodiversidad, territorio, identidad cultural y derechos. En este sentido, señalaron que la centralidad de la profundidad histórica de la ocupación en el reconocimiento de los sujetos indígenas (particularmente, del acervo cultural de saberes de los mismos) responde a una perspectiva clásica y positiva del mismo, pensado como una realidad territorial objetiva que solo existe en tanto es susceptible de ser demarcada en forma precisa.

En la “Pequeña historia indígena” esa espacialidad estable y estática era claramente cuestionada, quienes habitaban la ciudad en el presente eran los *expulsados* -sea por inundaciones o falta de trabajo- del ámbito rural en el pasado. De este modo, pasado/presente y rural/urbano se rearticulaban en el relato narrando y contorneando la comunidad. No era posible parcializar la historia de vida de estas personas (y en un sentido más amplio, de la comunidad) en Chaco y en Rosario, asignándole a cada parte una espacialidad específica pues un *continuum* de sufrimientos yuxtaponía las diferentes espacialidades y temporalidades. Es más, es posible afirmar que la vulneración de derechos, el olvido y la falta de posibilidades rompía la dicotomía rural-urbano en la medida que configuraba una misma historia compartida de sufrimientos que no diferían sustancialmente entre aquí y allá ¿Qué importaba entonces *dónde*? Las historias rompían la dimensión espacial y volvían a articular lugares lejanos.

Por otra parte, como es posible advertir en el texto, una sucesión de errores ortográficos y gramaticales daban cuenta de un limitado manejo del lenguaje y la escritura. Aquí la estilística le daba fuerza al relato, construyéndose un texto que

mostraba, al igual que los datos arrojados por el censo, que los grupos con *“apenas si sabían escribir”*. Si una “autoridad competente” definiría en torno a la veracidad de la historia y la autenticidad de la comunidad, un texto con múltiples errores volvía todo más creíble y más potente. Aquí mostrar un *no saber* formaba parte de la negociación por el reconocimiento y expresaba *un saber*, esto es, aquel que indicaba que si el texto se corregía hasta quedar perfecto hubiese ganado en claridad pero perdido en veracidad. Quienes estaban llevando adelante el proceso de inscripción sabían que desde el Estado se presupone un “no saber” (escribir) por parte de esta población.

Era importante construir un relato creíble, no porque lo que se narraba estuviese lejos de lo que cotidianamente experimentaban estos hombres y mujeres, sino porque su *eficacia política* dependía de los “efectos de verdad” -en términos de Foucault, 1992- que ese relato generase. La estilística del texto reforzó entonces la *veridicción* de la prueba - en los términos trabajados por Fassin (2003) en su análisis sobre solicitud de permisos de estadía a extranjeros en Francia-²³, volviéndola políticamente más potente y acercando a la comunidad al reconocimiento estatal.

Ahora bien, son las otras historias y relatos, aquellos que circulaban de modo cotidiano y oral, los que nos obligan a despegarnos de cualquier perspectiva estratégica de la etnicidad. Historias y relatos que se compartían mientras se estaba haciendo otras cosas en la organización, en reuniones, mientras se preparaba la merienda, o en algún taller también eran constitutivos (y construían) la propia historia. Sin dudas, estos revestían una enorme potencia en la construcción colectiva, las familias se reconocían en ellos y se encontraban en

²³ La autora realizó un trabajo etnográfico en las oficinas donde se solicitan permisos de estadía a extranjeros en Francia basados en el reconocimiento de una enfermedad grave no factible de ser tratada satisfactoriamente en el país de origen. Allí observa que, en tales solicitudes, se desplegaba una suerte de “juegos de verdad” entre el experto clínico que tomaba la decisión y el extranjero que solicitaba el permiso, en los cuales alejándose de criterios técnicos, lo que se ponía en juego era la *veridicción de la prueba*.

ese decir/hacer colectivo de una misma historia.

Cuando te hablan los pájaros. Volver al Chaco, encontrarse en esa vuelta

Durante el tiempo que participé de la copa de leche, nos encontrábamos con las mujeres responsables de su preparación tres veces por semana. En uno de esos encuentros Marta -la pareja de Osvaldo- me presentó a su tía que había venido a visitarla desde Chaco. Había llegado ese día muy temprano, de sorpresa, cuando ella aún estaba en la cama. Me dice que si viviese en el Chaco, hubiese sabido de antemano que alguien vendría porque hay un pájaro que anuncia la visita pero acá en Rosario ese ave no vuela y por ello no pudo anticiparse a la sorpresa. Entonces, me cuenta que sus abuelos les enseñaban cuál era el mensaje que traía cada pájaro. Y agrega que cuando Laura -la dueña de la casa donde ella limpiaba- le había contado que estaba embarazada, ella ya lo sabía porque un pajarito con pecho amarillo había venido a la ventana, se iba y volvía. *“Cuando me lo contó, hacía como dos meses que yo ya sabía que estaba embarazada”*, agregó enfatizando la idea.

Poder anticiparse a una visita o a una noticia a partir del mensaje de los pájaros cobraba aquí un sentido particular pues todas las mujeres que participaban de aquella conversación compartían el lenguaje, sabían si debían esperar a un familiar, una mala noticia, una enfermedad o muerte cercana de acuerdo al tipo de ave que visitaba el hogar. Muchos de los pájaros de los que hablaban no habitaban la ciudad, aún así recordar sus mensajes las conectaba, las encontraba en una misma historia que volvía a mirar al Chaco para ser narrada. Los pájaros transmitían un mensaje que las mujeres habían aprendido desde pequeñas y ese saber no solo las conectaba entre ellas sino, fundamentalmente, con la propia historia, con sus madres y padres, sus abuelas y abuelos trasmitiéndolos y también, con sus lugares de origen donde esas aves volaban.

Numerosas situaciones como las que retoma el registro antes citado mostraban a quienes participaban de la organización volviendo a sus lugares de origen, recordando experiencias de la vida cotidiana en Chaco, saberes allí aprendidos cuando eran niños, recuerdos, lugares, momentos. Para ellas volver tenía muchos sentidos: en primer lugar, se volvía viajando frecuentemente: las familias mantenían vínculos fluidos con sus familiares que permanecían viviendo allí y viajaban de modo frecuente para asistir a festejos, reuniones, llevar alimentos o ropa, visitar algún médico indígena, traer insumos para realizar artesanías, trabajar de modo estacional, entre otros motivos de los más diversos.

La asiduidad de estas idas y vueltas era tal que, para el año 2014, cuatro titulares de colectivos realizaban viajes semanalmente hacia la provincia de Chaco, saliendo de los diferentes barrios tobas de la ciudad los días viernes y regresando los domingos. En los mismos, las familias podían trasladarse a más bajo costo y además, llevar consigo todo tipo bultos, desde alimentos y ropas hasta muebles y electrodomésticos, “todo lo que entre”, sostenían. Estos movimientos se profundizaban en determinadas fechas, tales como, la celebración del día primero de mayo en la que se organizaba el encuentro de la Iglesia Unida y más de diez colectivos salían de la ciudad para concurrir a la misma.

Una de las tardes en que estábamos preparando la merienda, nos detuvimos con Marta a charlar sobre estos viajes frecuentes. Ella recién había llegado de Chaco, había viajado de urgencia porque tenía un tío enfermo. Entonces contó que llegó cuando *“él ya se estaba yendo pero se recuperó, lo llevaron a la clínica cuando ya no se podía ni parar pero le dijeron que no tenía nada, entonces fue a un curandero y enseguida se empezó a sentir mejor, empezó a comer”*. Y agrega que hace unos años a ella también le habían hecho un trabajo, estaba flaquita, no dormía, no comía. Entonces fue a un curandero aborígen que vivía en Colonia Aborígen y se fue recuperando.

Así pues, se volvía para visitar familiares, trabajar, festejar, curarse cuando se estaba enfermo, o simplemente para volver. Se conservaban vínculos familiares y de amistad y se volvía frecuentemente por ellos. Me sorprendía que, estando a alrededor de ochocientos kilómetros de distancia, muchas de las familias estuviesen siempre planeando el próximo viaje y/o juntando el dinero para realizarlo. Sin embargo, era esa misma frecuencia que acercaba las distancias, mantenía vigentes los vínculos entre las familias qom de aquí y de allá y las relaciones con sus lugares y paisajes de origen.

De modo más frecuente aún, se volvía con los relatos, saberes y recuerdos, esto es, se volvía haciendo memoria colectiva. Recordar la infancia y/o compartir saberes en los encuentros cotidianos en la organización, conducía a las mujeres a los lugares transitados y a los momentos vividos antes de la migración, las reencontraba con sus orígenes y con los espacios y tiempos a ellos asociados. Así pues, recordar las enseñanzas de la infancia lejos de ser una cuestión individual se inscribía en una cadena de *figuraciones* con una profundidad histórica que trascendía mi mirada inmediata pero que se hacía presente, de modo más o menos visible, en las conversaciones y relaciones cotidianas. Mediante las mismas, el pasado se reactualizaba, construyendo comunidad, en términos de colectividad y de reconocimiento de algo común.

Incluso “los mensajes de los pájaros” acercaban las distancias generacionales con los más jóvenes²⁴. En el año 2013 se puso en marcha un taller de cine animado orientado a la realización de un corto audiovisual que fue financiado por el Programa Puntos de Cultura del Ministerio de Cultura de la Nación²⁵. Del mismo, participaron alrededor de ocho adolescentes de entre 15 y

²⁴ En el próximo capítulo me ocuparé de analizar estas distancias generacionales que preocupaban a Osvaldo.

²⁵ Según se especifica oficialmente, el Programa Nacional Puntos de Cultura fue creado en Argentina en el año 2011, con el propósito de crear una Red Nacional de Puntos de Cultura y fomentar las iniciativas socioculturales en todo el país, a través del apoyo económico pero también técnico, y organizando una serie de actividades como encuentros regionales y nacionales, intercambios de experiencias, compra de equipamiento, etc. El mismo prevé una línea de financiamiento específica para comunidades indígenas en la cual se inscriben “Proyectos

18 años. Rolando, -uno de los participantes a quien le gustaba dibujar y escribir cuentos- estuvo encargado de escribir la historia que se representaría en el audiovisual, “La lección de Gerónimo” una narración sobre el modo en que los pájaros en el monte orientaban a un cazador para regresar a su hogar, una relación entre los animales y los hombres que, según relataban, formaba parte de la vida cotidiana en el Chaco. Aquí, para narrar y mostrar una historia que “hablase del grupo” -tal como insistían los coordinadores del taller- Rolando apeló a memorias y relatos que, a simple vista para mí, resultaban lejanos (no sólo geográficamente) y algo ajenos.



Realización del corto audiovisual “La lección de Gerónimo”, año 2014

impulsados por agrupaciones o colectivos diversos, que apunten a valorizar las identidades culturales, las distintas expresiones, costumbres y modos de ver y hacer el mundo y la generación de cultura democrática e inclusiva en nuestro país”.
https://convocatorias.cultura.gob.ar/pdc/fundamentos_p3

Esta construcción de memorias vinculadas al monte permitió al grupo narrar su propia historia. Hablar de aquel pájaro que orientaba al cazador permitía configurar un colectivo que los interpelaba y afectaba en el espacio urbano. Si bien, la decisión de narrar el lenguaje de los pájaros podría pensarse como la respuesta a las exigencias del Programa Puntos de Cultura pues el proyecto había sido inscripto en la línea de financiamiento para comunidades indígenas, participar de los talleres me permitió observar la imposibilidad de sustentar ese supuesto. Más allá de mis preconcepciones entonces, a la hora de narrar(se) su propia historia no había contradicción entre la trayectoria de vida en la ciudad -en algunos casos entre jóvenes nacidos en Rosario- y hablar de un día en la vida Gerónimo. Justamente lo que mostraba el audiovisual era la imposibilidad de parcializar la historia, de separar la vida entre Rosario y Chaco y de pensar las experiencias de estos jóvenes, escindida de la historia de los adultos.



Afiche de presentación del corto Animado “La lección de Gerónimo”, ilustración realizada por uno de los jóvenes participantes del Taller, año 2014

Ello, en primer lugar, me condujo a abandonar la pregunta en torno a si el relato “realmente” representaba a estos jóvenes. Preguntarme si se había escrito

para ajustarlo a las líneas de financiamiento del Programa, si realmente representaba la experiencia de los participantes del taller y si les permitía narrarse, no había hecho más que obturar mi mirada no solo sobre el proceso de realización del audiovisual sino, más aún, de la construcción de comunidad que el mismo traía aparejado.

Más allá de la cuestión generacional entonces, este relato inscribía a los jóvenes en la misma historia narrada en la Pequeña Historia Indígena y compartida por las mujeres de la leche cuando reconocían los mensajes de los pájaros. Aún cuando otras cuestiones los distanciaban de los adultos que participaban de la organización, este relato parecía acercarlos, construyéndose un colectivo que compartía aquel saber que permitía entender qué decían los pájaros y que se relacionaba con la naturaleza de un modo particular.

Pensando en este tipo de vínculos intergeneracionales, Briones (2007) analizó la relación de entre los jóvenes mapuches punk y heavy metal (mapunkies y mapuheavies, en palabras de la autora) y los ancianos. Sostuvo que, más allá de las fricciones intergeneracionales, se daba entre ellos una relación de cercanía y cariño; en la cual, mientras los más jóvenes solían consultar la opinión de los ancianos sobre sus prácticas y estrategias de lucha, éstos prodigaban expresiones y muestras de afecto *“animándolos desde sus arengas o cariñándolos” con gestos y palabras en charlas íntimas* (:35). Si bien, las batallas de estos jóvenes son, según la autora, propias de las trayectorias de urbanización que condujeron a que una amplia parte de los mapuches viva en barrios pobres, les resulte difícil conseguir trabajo, escolarizarse e incluso, escapar de adicciones y de la persecución policial, los modos en que se encararan esas luchas están íntimamente ligados a las opiniones de los ancianos. En este sentido, los jóvenes procuran articular sus luchas *“explorando identificaciones por fusión/fricción con sus distintos lugares de apego posibles en términos de edad, género, clase, background étnico, región, para nombrar y hacer visibles las injusticias y desigualdades que cada uno de esos lugares asocia* (2007: 42).

Las problemáticas enfrentadas por quienes elaboraron el audiovisual “La lección de Gerónimo” eran similares a las que describió la autora y también entre ellos la recuperación de narrativas vinculadas al monte constituía un primer paso en la identificación con una historia que dialogaba con los adultos. La historia del pájaro que orientaba al cazador sacaba a los jóvenes de su historia individual/familiar para construir un colectivo más amplio en el cual las diferencias generacionales, temporariamente, se diluían. Conocer el lenguaje de los pájaros era *lo común* entre los indígenas de aquí y de allá, de antes y de ahora, de los jóvenes y los adultos. Así pues, el lenguaje de los pájaros sintetizaba una diversidad de vivencias e inscribía a quienes las compartían en una misma historia. Se compartía un saber, y en ese compartir se construía de modo cotidiano la comunidad, activándose sentidos de pertenencia compartida allende las épocas y los espacios.

Como lo han señalado, Weiss, Engelman y Valverde (2013) la recreación de identidad y colectividades que remiten al lugar de origen, no resulta contradictoria con la incorporación de estos migrantes a los ámbitos urbanos de recepción sino que, por el contrario, pueden darse en simultáneo y reforzarse entre sí. Podemos pensar entonces en un proceso de recreación de “identidades de ida y de regreso” –retomando los términos esgrimidos por Bengoa (2009) y Pacheco de Oliveira (2010)- recreado por hombres y mujeres que viajaban a encontrarse con familiares, amigos, médicos en sus lugares de origen y que, para hablar de sí mismos, construían una narrativa que expresaba relaciones propias de esos lugares.

Estos relatos me obligaron a una relectura de la Pequeña Historia Indígena. Inicialmente, sostuve que era imposible pensar ese texto por fuera del momento en el que fue escrito, a saber, aquel en el que era necesario demostrar ante el Estado la existencia de una comunidad. Hacer memoria se presentaba así como un imperativo al cual se respondía dentro de lo que se consideraba “esperable”. Apelar a las narrativas vinculadas a la expulsión tenía un efecto sensibilizador que

nucleaba (al tiempo que legitimaba) la residencia en la ciudad con esa historia de más larga duración que había comenzado mucho antes y en un lugar lejano, con las inundaciones, la pobreza y la exclusión. Así pues, el texto, de algún modo, se constituía como un instrumento político, contingente, situacional y circunstancial (Mombello, 2002).

Sin embargo, la aparición de esos otros relatos, más cercanos y cotidianos, me condujeron a preguntarme por la construcción cotidiana y contingente de una narrativa que no se construye *para* ningún fin, sino que, simplemente, se comparte porque forma parte y habita la vida de quienes participaban de la organización. Los relatos se compartían en momentos en que se compartían las tardes, el tiempo, la vida, expresándola, poniéndola en palabras y al mismo tiempo, afectándola. Estos relatos se multiplicaban porque quienes participaban de las actividades *tenían algo que decir* sobre ellos, porque era parte de la historia desde la cual se construía memoria. Los mismos permitían rearmar(se) y reconocer(se).

En este sentido, la pregunta sobre *para qué* se había construido el texto perdía sentido. Despojándome del interrogante que se preocupaba por develar si la Pequeña Historia Indígena se presentaba de tal modo porque se suponía que era lo esperable desde el Estado, hoy me resulta más interesante plantear que no se apelaba a la historia de Mapik solo por la exigencia estatal de contar(se) -que existía como señalé antes- sino también, y más cotidianamente, como una forma de reconstruir y reactualizar la propia historia de vida. Los relatos sobre experiencias, situaciones, momentos compartidos en sus lugares de origen formaban parte de un ejercicio que había contribuido al reconocimiento estatal en la “Pequeña Historia indígena” pero, al mismo tiempo, de una forma de *rearmar(se) con otros* viviendo en la ciudad.

Así pues, en el ejercicio de escritura de un texto en el marco de la inscripción como en sus prácticas y conversaciones cotidianas, las familias

volvían al Chaco. Si por momentos, esos regresos podían pensarse como una construcción estratégica, por otros, se esgrimían como la reconstrucción de la propia vida. Muchas veces, el por qué, o para qué se volvía indescifrable. Lo cierto es que mediante cada regreso se construía colectividad y política indígena en la ciudad. Los relatos construían política colectiva, por un lado, en relación con el Estado, por otro, hacia adentro del grupo activando una historia común, un sentido actual de lo colectivo. En la primer dirección, se narra la vida de la comunidad en sus lugares de origen articulándose con las condiciones de vida y de organización en la ciudad, no había ruptura ni resquebrajamiento entre la historia de Mapik acá y allá, en el pasado y en el presente y narrar esa articulación habilitaba el reconocimiento como comunidad.

En este sentido, los márgenes en los cuales se construye política indígena, establecidos por la legislación se actualizaban y materializaban en determinados lenguajes, pero, al mismo tiempo, eran desbordados a través de los mismos. En las relaciones cotidianas ese desborde adquiría su máxima expresión, quienes compartían relatos vinculados a esa historia común compartían también vivencias, un pasado (que se hacía presente), configurando comunidad y reconociéndose en ella.

Para esta nueva lectura me resultó de interés el trabajo realizado por Fernández Álvarez (2016) quien en el análisis de la construcción de la narrativa de una cooperativa de gran Buenos Aires nos invita a pensar, además de la dimensión dinámica de esta construcción, el carácter disputado, tenso y conflictivo de la misma. La autora recupera la propuesta de Zigon (2012) de pensar la narrativa como parte de *“estar junto con”* y en la cual lo problemático, conflictivo, errado, más que ocultarse o resolverse produce esa construcción colectiva. En el marco de su propio trabajo propone pensarla como un *“hacer juntos”* en tanto continuum cuyo sentido no se encuentra definido a priori sino que se reconstruye en ese hacer, como resultado de múltiples y permanente (des)acuerdos. En este sentido, la narrativa no es un relato sino que deviene

práctica concreta, construye (al tiempo que es) colectivo y revela el carácter contingente y disputado de esa construcción. En Mapik, lo que permitían los relatos y las historias era *hacer juntos* esa narrativa. Algunos de ellos se ponían en papel y se mostraban, otros simplemente circulaban oralmente llenando de historia y saberes las conversaciones, el tiempo compartido y en definitiva, construyendo comunidad en ese hacer.

Capítulo II. Sentidos de lo colectivo puestos a andar en Mapik

La inscripción de la comunidad en el RENACI significó un primer ejercicio de delimitación y exclusión entre las familias qom, paraguayas y criollas que habitaban el barrio. Sin embargo, desde mis primeras visitas a la organización advertí que esa delimitación era profundamente dinámica y móvil, que se reafirmaba en algunas ocasiones y se cuestionaba, tensionaba y/o desdibujada, en otras. Incluso Osvaldo se refería al colectivo que representaba de múltiples modos, “comunidad”, “organización de base”, “territorio”, “barrio” aparecían en su discurso para referirse, muchas veces, a lo mismo. Con frecuencia manifestaba que *“este lugar es de todos”* hablando del local donde funcionaba la organización, pero quiénes estaban incluidos en esa totalidad lejos de ser algo estanco y/o transparente resultaba fluido y opaco. Por momentos, indescifrable para mí.

Así pues, mi pregunta inicial de investigación que pretendía indagar los modos en que la legislación indigenista se materializaba en dispositivos y políticas estatales específicamente dirigidas a la población qom en la ciudad no solo se enfrentaba con la -casi total- inexistencia de dichas políticas sino, más aún, con la dificultad para definir de modo estable el colectivo que dicha comunidad involucraba. Por un lado, lejos de toda uniformidad existían numerosas diferenciaciones al interior de la misma y, por otro, aparecían identificaciones con los vecinos paraguayos y/o criollos con quienes, muchas veces, se conformaba un colectivo diverso y heterogéneo frente al cual cualquier nominación me resultaba limitada, arbitraria y caprichosa. De ahí que me resultaba imposible pensar los límites y las formas que iba adquiriendo Mapik sin recuperar la diversidad de vínculos y de encuentros que involucraba su construcción cotidiana: desde los hombres que integraban la comisión, las antropólogas y el abogado que habían acompañado a Osvaldo en el proceso de formalización de la comunidad y de los numerosos universitarios que llegamos luego, las familias qom, paraguayas y criollas que participaban de actividades y/o cursos o que se acercaban al local por motivos de los más diversos, los funcionarios que se reunían allí con los

vecinos, entre otros. Vínculos que se irían multiplicando y que, desde el año 2009, me encontrarían involucrada.

En este capítulo me interesa, entonces, recuperar esos encuentros entre quienes construían (con sus deseos, expectativas, modos de hacer y decir) la organización como una forma de mirar *los colectivos* -en plural- que se iban configurando, formando y deformando de modo cotidiano y que resultaban difícilmente captables -de una vez y para siempre- a través de categorías, tales como, comunidad, organización y/o grupo étnico. Con ello no pretendo afirmar que allí no existiese tal comunidad ni tampoco que haya sido una especie de “artificio” creado para llevar adelante la inscripción sino postular que su carácter analíticamente escurridizo y móvil resultaba posible de ser captado a través de las relaciones de quienes participaban de la organización. Sostengo que las marcaciones y desmarcaciones, así como los criterios de inclusión y exclusión en torno a la comunidad resultaban más difusos y móviles que lo que desde las agencias estatales se reconocía, interviniendo (de modo cambiante, fluido e incluso tensionado) una multiplicidad de elementos de identificación, tales como, la etnia, la clase, el género, la edad, la religión, entre otras que daban lugar a la configuración de colectivos diversos que coexistían, se yuxtaponían y, por momentos, entraban en tensión.

La comisión: estar para tomar decisiones

La organización estaba constituida, en primer lugar, por un grupo de hombres qom que integraban la comisión: Osvaldo era el presidente desde su creación, Ariel y Horacio –el secretario y el tesorero- también habían participado desde el principio pero se habían incorporado a la comisión en los últimos años. Ariel era maestro en la Escuela N° 1344 Bilingüe Taigoyé, desde hacía tiempo venía trabajando en actividades de promoción de la lengua qom en la escuela y también en la elaboración de una revista bilingüe llamada “Miradas Abiertas” junto

con un equipo de estudiantes universitarios que participaban de Mapik²⁶. Además era artesano y comercializaba sus productos en las ferias que se realizaban durante los fines de semana en los parques de la ciudad, en el marco de una política municipal de promoción y circulación de productos artesanales. Como parte de esa política formaba parte de un equipo de artesanos indígenas que coordinaban la participación de Pueblos Originarios en el Encuentro y Fiesta Nacional de Colectividades que, anualmente, se realizaba en la ciudad²⁷.

Por su parte, Horacio estaba desempleado hacía varios años. Cuando era más joven había trabajado en la recolección de algodón en Chaco y luego en la construcción en Rosario pero algunos problemas de salud lo habían obligado a abandonar el trabajo. Por ello, en general, estaba en el barrio y era a quien buscábamos cuando el local estaba cerrado, participaba de todas las actividades que allí se desarrollaban y tenía a cargo la convocatoria a sus vecinos cuando se realizaba alguna reunión. También acompañaba a Osvaldo cuando era invitado a participar en jornadas o eventos en la universidad o a reuniones en oficinas estatales. El resto de la comisión asistía muy ocasionalmente a las reuniones internas y con funcionarios, y no solía participar en la planificación y

²⁶ En la ciudad existen dos escuelas bilingües de enseñanza de la lengua qom/mocoví. la Escuela N° 1344 Taigoyé en la zona norte (inicial, primaria, secundaria) y la Escuela N° 1333 Nueva Esperanza en la zona sur oeste (inicial y primaria) creadas en el marco de la Ley Nacional de Educación. Ariel trabajaba como *maestro idóneo* que es aquel que, sin contar con formación docente, tiene conocimientos de la lengua qom. Para más información sobre la promoción de la lengua en la Escuela Taigoyé consultar: <http://coleccion.educ.ar/coleccion/CD9/contenidos/experiencias/exp21/index.html>.

²⁷ Según se informa en la página oficial de la Municipalidad de Rosario, el Encuentro y Fiesta Nacional de Colectividades es la fiesta popular más importante de la ciudad y su región de influencia. Se realiza durante el mes de noviembre desde el año 1985, durante 10 noches y teniendo como escenario al Parque Nacional a la Bandera. Según allí se manifiesta, este evento expresa “el sentir y el hacer de quienes fueron forjando el perfil de la ciudad”. En este sentido, es posible pensar que la incorporación en los últimos años de un stand de Pueblos Originarios, como resultado de múltiples gestiones de organizaciones indígenas locales, implica cierto reconocimiento municipal de la importancia de esta población en la configuración actual de la ciudad.

sostenimiento de las actividades.

Como suele ocurrir en toda comisión, las relaciones entre ellos oscilaban entre el trabajo colectivo y la cooperación, el disenso y, en algunas ocasiones, una abierta confrontación. Los martes era el día fijado para las reuniones que, aun cuando Osvaldo se obstinaba en sostener, se suspendían con frecuencia por la inasistencia de la mayoría de sus compañeros. Osvaldo reclamaba a sus compañeros de comisión por estas faltas y como contracara reconocía públicamente la puntualidad y asistencia de Horacio. Así pues, cuando universitarios y/o funcionarios nos reuníamos en el local, aquel solía expresar su agradecimiento a quien *“siempre está desde que empezamos”*, al tiempo que aclaraba las dificultades que acarreaba trabajar con una comisión que, según él, no acompañaba lo suficiente.

Por su parte, Ariel también aprovechaba esos momentos para expresarse y solicitarle a Osvaldo una mayor participación en la toma de decisiones pues consideraba que se lo convocaba cuando *“el proyecto ya está hecho”*. Frente a ello, éste justificaba la toma individual de decisiones porque *“ellos no están, no vienen y hay cuestiones que son urgentes”*. Las urgencias entonces lo obligaban a tomar decisiones individuales posponiendo algunas discusiones con el resto de los miembros de la comisión.

Asistir a las reuniones de los martes y estar en el local eran dos cuestiones fundamentales para la construcción política de la organización que Osvaldo y Horacio defendían. A Ariel su participación en diversas actividades por fuera de la organización y una familia numerosa compuesta por hijos menores de edad, le impedían estar físicamente en el local pero, tal como él expresaba, siempre estaba para lo que fuese necesario. Para Ariel, en su participación no podía ser pensada en términos de *estar ahí* pero sí *estar con el proyecto*. Ese *estar* se traducían concretamente en acercarse a firmar rápidamente cuando necesitábamos su aval para presentar algún proyecto, participar en la elaboración

y presentación de la revista bilingüe o bien, sumarse a reuniones con funcionarios si se realizaban los fines de semana.

Sin embargo, Osvaldo consideraba que *no estar* más tiempo en el local expresaba cierta falta de compromiso y justificaba que, muchas veces, él tomase decisiones de forma inconsulta. Así pues, la discusión en torno al *compromiso* encerraba diferentes sentidos en torno a lo que significaba *estar*. En este sentido, cuánto y cómo se participaba, quiénes podían tomar decisiones sobre los proyectos y coordinar actividades lejos de ser una cuestión resuelta formaba parte de la construcción cotidiana de la organización. Una construcción que implicaba alcanzar acuerdos y que, muchas veces, encerraba disputas en su definición.

Ahora bien, disensos, discusiones, quejas y reproches cruzados en torno a la participación y la toma de decisiones no detenían, sin embargo, el andar de la organización. Por el contrario, estos hombres hacía años que venían construyendo juntos y Ariel –que era el más crítico- solía cerrar sus exposiciones diciendo *“Bueno, ahora ya está, hay que darle para adelante”*. En medio de estas diferencias entonces, Osvaldo y Ariel seguían alcanzando acuerdos para sostener la organización que, antes que algo acabado y cerrado, se presentaba como un espacio en construcción y discusión.

“Para cuando nosotros no estemos”: la importancia de continuar el proyecto

Osvaldo expresaba una particular preocupación por sumar a los “chicos” a las actividades y a las reuniones con funcionarios o con universitarios. Según recordaba, desde los inicios de la organización había intentado transmitirles un mensaje claro, a saber, que era importante estudiar, ir a la escuela y aprender un oficio. *“Yo quiero que los chicos se formen, tienen que aprender”*, repetía revalorizando la formación y promoviendo el espacio como un lugar de encuentro y socialización. En este sentido, cuando se organizaban talleres o cursos la idea era que éstos aprendan un oficio pero también que se encuentren con otros en el

local.

Una tarde que me encontraba reemplazando a Emma -la profesora de informática- en la coordinación del taller se acercó un hombre y me solicitó conversar afuera unos minutos. Me comentó que deseaba inscribir a sus tres hijos ya que con su mujer estaban buscando actividades para que estén ocupados porque no quieren que empiecen a juntarse en las esquinas a hacer nada. Además, me indicó dónde vivían y pidió que le avisemos cualquier actividad que realicemos, visiblemente preocupado recordó que él tuvo una *vida mala* pero que ahora siendo adulto entiende muchas cosas y quiere transmitirles eso a sus hijos.



Taller de computación para adolescentes y jóvenes, año 2010

También las mujeres que preparaban la copa de leche insistían con esta idea. Un día mientras preparábamos la merienda, Verónica explicaba la importancia que tenía para ella que sus hijos de las actividades de Mapik. Al respecto, compartía: *“no me canso de decirle a los chicos que vengan a los talleres en el local, les dije que tienen que venir igual, aunque no les paguen,*

escuchen a su tío –refiriéndose a Osvaldo- lo que les dice, lo que vale no es la plata, es la inteligencia. Yo quiero que vengan a los talleres porque así se juntan con los chicos del centro, van conociendo otra gente, gente que no es del barrio – esto es, quienes coordinan las actividades-.

De este modo, los deseos de Osvaldo y las expectativas de las familias parecían coincidir. Además de la formación en oficios, era importante *estar* en el local, realizar una actividad que podía ser informática o cualquier otra pero, fundamentalmente, encontrarse con otros. Así pues, el taller -más allá de su contenido- tenía un valor en sí mismo ya que, como expresaba aquel padre preocupado, implicaba “salir de la esquina”, significaba la inscripción a un lugar e implicaba encontrarse con otros jóvenes del barrio y del centro para *hacer algo*.

Además, Osvaldo consideraba que la continuidad de Mapik dependía de estos jóvenes²⁸ ya que, como repetía cuando lograba reunir los en el local, cuando *“nosotros no estemos, ustedes tienen que seguir el proyecto”*. De ahí que los convocaba obstinadamente a las reuniones en las que nos juntábamos para “hablar de temas del barrio” y/o para “armar proyectos” y promovía encuentros con otras organizaciones de jóvenes qom de la ciudad, encontrándose muchas veces con cierta apatía que se expresaba mediante la inasistencia de los mismos o el silencio por parte de aquellos que respondían a la convocatoria. Participé en varias oportunidades de aquellas reuniones y la presencia silenciosa de aquellos me incomodaba, me quedaba con la sensación de no saber qué pensaban o querían aquellos jóvenes con quienes no lográbamos intercambiar opiniones.

²⁸ En el campo de las ciencias sociales se ha dado una vasta reflexión en torno a la participación política de los jóvenes (Bonvillani et. al, 2008, Chaves, 2009, Núñez, 2012). Algunos trabajos postularon cierta despolitización y apatía, señalando la distancia entre política y juventud (Margulis, 1994, Sidicaro y Tenti, 1998). Frente a ello, una serie de trabajos se ocuparon de analizar formas diversas de participación política de los jóvenes: ya sea, a través de prácticas culturales y estéticas (Feixa, 1998, Reguillo, 2000, Varela, 2002, Kropff, 2004, Chaves, 2010). Otros han focalizado en la participación de los jóvenes en el marco de la crisis de 2001 en nuestro país (Zibechi, 2003, Isacovich, 2013, Núñez, 2010, Svampa, 2011) y, más recientemente, en partidos políticos, (Mutuverría, 2011, Vázquez y Vommaro, 2012, Vázquez, 2013). Finalmente, es posible recuperar una serie de trabajo centrados en analizar la participación de jóvenes en movimiento indígenas, rurales y de desocupados (Kropff, 2010, Vommaro, 2011).

Si bien a Osvaldo le preocupaba que las relaciones que entablaba con “los chicos” resultaran más laxas de lo que él pretendía, también sentía que era importante que asistiesen a las reuniones más allá de su silencio. *“Aunque no hablen, aprenden qué hacer cuando nosotros no estemos”* contestaba ante nuestra preocupación por promover canales de diálogo y acercamiento que permitiesen conocer las expectativas, preferencias y deseos de aquellos chicos que presenciaban alguna que otra reunión. Así pues, la construcción y el sostenimiento de la organización suponía relaciones intergeneracionales que, de a poco, se iban construyendo en aquellos encuentros silenciosos.

En el año 2014 Emma –la profesora de informática- elaboró un proyecto que fue financiado por el Programa Nuestro Lugar dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación²⁹, cuyo objetivo general consistía en la realización de un taller de fotografía y un curso de aprendizaje de recursos informáticos para intervenirlas. Participé de la reunión en la que dos trabajadoras sociales representantes del Programa anunciaban la aprobación del proyecto. En la misma, había alrededor de veinte jóvenes que escucharon las sugerencias de las trabajadoras sociales, esto es, que debían sacar fotos que les permitiesen mostrar su historia, “algo” que los represente. Cuando intentaron indagar sobre los intereses o deseos de los jóvenes, éstos se negaron a hablar y el silencio invadió el local. Entonces Osvaldo tomó la palabra y comentó que los *jóvenes tienen otra mentalidad, otra cabeza* y para ilustrarlo explicó que: *“cuando sobraban becas para estudiantes indígenas se realizó una reunión para ver qué hacer con las mismas y parecía que íbamos a tener que devolverlas pero ellos propusieron que se las demos a sus amigos criollos. Con los criollos compartimos las mismas necesidades. Nosotros ahí en la cancha jugábamos al fútbol con los criollos y siempre nos agarrábamos a las piñas, hoy los jóvenes juegan lo más bien todos juntos, cambió mucho la mentalidad”*.

²⁹ El Programa “Nuestro lugar” se presentó oficialmente como un concurso que busca promover la inclusión y la participación de adolescentes de entre 14 y 18 años a través de la creación, el diseño y la ejecución de proyectos, ya sea iniciativas solidarias, educativas, deportivas y/o culturales.

Como tantas veces antes, los jóvenes que participaron de la reunión permanecieron en silencio, quienes aceptaron presentarse solo mencionaron, con cierta incomodidad, su nombre y la ronda de presentaciones terminó más rápido de lo previsto. Las representantes del Ministerio hicieron todo lo posible por alentarlos a hablar, Emma y yo también lo intentamos y frente a la negativa Osvaldo intentó cubrir el vacío hablando de y por ellos. Aún así la insistencia e intentos fallidos de comunicación por parte nuestra y una especie de resistencia a hablar por parte de los jóvenes instalaron cierta incomodidad en el espacio nacida de la imposibilidad de descifrar aquellas presencias silenciosas.



Reunión con jóvenes de la comunidad por la implementación del Plan Jóvenes, año 2013

Trabajos académicos sobre jóvenes indígenas mapuches postularon la emergencia de un discurso generacional en el marco del activismo indígena que aparece en la esfera pública articulando sus planteos desde un posicionamiento que combina el clivaje étnico con el etario (Álvarez y Kropff, 2003, Briones, 2010, Kropff, 2004, 2005, 2011). Ese *“discurso generacional mapuche emergente construye como lugar de contraste a la generación anterior de activismo, produciendo un relato de devenir que los coloca en un lugar precedente. Al mismo tiempo que el discurso reconoce y entextualiza planteos y fórmulas de la*

generación anterior, critica algunas definiciones y prácticas legitimando su crítica en un posicionamiento etario” (Kropff, 2005: 127).

En Mapik, por su parte, donde tal irrupción parecía lejana, los vínculos intergeneracionales constituían más una apuesta y/o un horizonte hacia donde se orientaba la construcción política cotidiana de la organización. De modo paciente pero constante, Osvaldo esperaba que dichos vínculos vayan tejiéndose mediante la participación de los chicos en los talleres o actividades, la asistencia silenciosa a alguna reunión y en ella, el encuentro entre estos jóvenes, la comisión y los universitarios. Así pues, para él la participación de los chicos tenía un doble valor, por un lado, movilizar momentos en los cuales se formen y pasen tiempo juntos, diseñen proyectos colectivos. Y, al mismo tiempo, se preparen para continuar con el proyecto de la organización, “sepan qué hacer cuando nosotros no estemos”.

Por otra parte, en su intervención Osvaldo explicó porque la discusión y resolución colectiva sobre qué hacer con las becas hablaba de un cambio de mentalidad que acercaba la distancias entre los jóvenes del barrio más allá de las demarcaciones étnicas. Así pues, un criterio de asignación basado en la “necesidad” decidido situacionalmente y a nivel barrial, desplazaba al definido estatalmente que restringía las becas a estudiantes indígenas. Este criterio desdibujaba los límites étnicos entre compañeros de escuela, de equipo de futbol, de grupos de amigos, y reconfiguraba lo colectivo en términos etarios y de clase. Más allá de las características específicas de estas becas, a saber, estar dirigidas a estudiantes indígenas, los jóvenes de los que hablaba Osvaldo habían nacido y crecido en Rosario y la conformación de grupos tenía mucho que ver con sus experiencias de vida de ciudad.

Ahora bien, solo a simple vista paradójico, la mayoría de estos jóvenes eran los mismos que habían elaborado el audiovisual “La lección de Gerónimo” -al que me referí en el primer capítulo-, así pues la conformación de lo colectivo entre los jóvenes así la narración de “algo que los represente” estaba atravesado por su

vida en la ciudad pero también por una historia que los trascendía y que estaba asociada a Chaco. En la configuración de colectivos de la que participaban estos jóvenes, no había contradicción entre unas y otras.

“Queremos generar otro tipo de profesionales”: los vínculos con los universitarios

Durante el tiempo que trabajé en Mapik, llegaban semanalmente profesionales y estudiantes con ganas de “hacer algo” -tal como yo lo había hecho en el año 2009- y, según relataba Osvaldo, la participación de “los universitarios” había marcado la historia y las dinámicas de la organización desde sus comienzos pues desde el equipo de antropólogos que lo había motivado a iniciar el proceso de inscripción, recibía regularmente a gente de la universidad con intenciones de lo más diversas. Así pues, tramitar la personería jurídica indígena había sido una propuesta de los antropólogos que Osvaldo tomó y frente a la cual, “comenzó a leer” y a “transmitirlo a sus vecinos” y, desde entonces, el contenido de Mapik, los espacios por los que esta experiencia se presentaba, las actividades que allí se desarrollaban y los tiempos de la organización, en general, estaban signados por el vínculo con los “universitarios”. Recuperar dichos vínculos permite, por un lado, entender la conformación de un colectivo que, involucrando a los universitarios, excedía las demarcaciones étnicas, barriales y de clase. Por otro, comprender que el contenido de la organización -lo que allí pasaba, las actividades que allí se ponían en marcha y lo que se decía sobre la experiencia- estaba atravesado por esos vínculos.

En una de las primeras charlas que sostuvimos con Osvaldo en el año 2009 señalaba que “las estrategias” de la organización habían sido, muchas veces, elaboradas por la gente que llegaba a colaborar, tal el caso de los estudiantes de la facultad -en ese momento, estudiantes de antropología y de música que coordinaban talleres para niños pero podía estar refiriéndose a otros estudiantes que habían hecho algo similar en el pasado-, el caso de la Cruz del Sur -la ONG

francesa que por intermedio de Isabel había enviado fondos para la compra del terreno donde funcionaba la organización-, el caso de los chicos de Farolitos -un grupo de estudiantes que conformaban una banda de rock local-. Sobre ello agregaba Osvaldo: *“el que viene de afuera ve el avance de acá y ahí hablamos de un proyecto, después se hace un proceso y se ven las cosas. Entonces, eso incentiva a la gente que viene a trabajar, a colaborar acá. Y a nosotros también”*.

Rápidamente advertí que la participación de universitarios iba delineando el espacio pues todas las actividades que se contaban en la historia de la organización -a excepción de la copa de leche- habían surgido a partir de sus propuestas y habían sido coordinadas por estos. Incluso los tiempos de la organización estaban asociados al trabajo con profesionales: debido a que la mayoría de actividades eran coordinadas por universitarios seguían los ritmos del calendario académico, así pues, mientras que durante el año los talleres y cursos se multiplicaban, en tiempos de exámenes o de vacaciones los mismos se suspendían, aquietándose visiblemente el movimiento en la organización.

Desde el principio, la postura de los miembros de la comisión frente a las propuestas de los universitarios había sido recibir a todos, aceptar y luego, intentar que dicho trabajo aportase a la construcción política de la organización. Sin embargo, con el tiempo comencé a percibir que empezó a demandarse más compromiso con “el proyecto”, lo cual se traducía en pedidos por mayor claridad sobre cuáles eran los objetivos que los habían llevado hasta la organización y luego, más tiempo de trabajo en la misma. De este modo, las relaciones eran atravesadas por reclamos en torno al tiempo dedicado a la construcción de Mapik y el para qué de la participación.

Cada recién llegado proponía con innegable entusiasmo nuevos proyectos, talleres, cursos y/o intentaba realizar entrevistas para proyectos de investigación. Una imagen repetida era el encuentro entre quienes pretendían construir “desde cero” y la escucha paciente de los miembros de la comisión que solía culminar

con la explicación “*acá ya vinieron otros a hacer lo mismo*” o simplemente, “*eso ya se hizo*”. A modo ilustrativo reproduzco aquí una de las tantas imágenes de sábado por la mañana, que era el día que llegaban generalmente los universitarios:

Estoy participando de una reunión entre docentes investigadores de la Facultad de Medicina y Osvaldo, Ariel y Horacio. Acordaron un encuentro para presentar un proyecto de investigación radicado en la Facultad y al cual, convocaban a participar a la comunidad. Entonces se dio un intercambio que me interesa recuperar porque condensa muchas de las situaciones que aparecían en el primer encuentro con los universitarios. Uno de los médicos comenzó explicando: Nosotros somos docentes en una materia que se llama medicina y sociedad en la Facultad y ahí tenemos un proyecto de investigación que se propone analizar la política de salud entre pueblos indígenas. Queremos ver cómo afecta la cultura en la política de salud porque faltan trabajos desde el área de salud, no se han hecho trabajos sobre salud entre los pueblos indígenas y formamos médicos que no conocen la cultura de los pueblos indígenas y creemos que el desconocimiento da lugar a la discriminación. Pero nosotros queremos construir conocimiento con la voz de la comunidad, para ello, pensamos primero hacer revisión documental de acciones estatales en materia de salud y después trabajar con ustedes, hacer entrevistas individuales y colectivas. Nosotros sabemos, somos conscientes que esta historia comienza con un genocidio y continúa con etnocidio. Nosotros pretendemos ofrecer un espacio donde se genere conocimiento, recuperando la voz de la comunidad.

Entonces Ariel lo interrumpió para indagar ¿vos nos venís a preguntar para hacer un curso?

Y el médico respondió: no, lo que nosotros queremos hacer es generar conocimientos, la universidad es un espacio donde se generan conocimientos con los que después se hacen políticas. Cuando los médicos desconocen lo que

la comunidad piensa es fácil atropellarla. Por eso es necesario construir en forma participativa conocimiento que luego se utilice para formar médicos sensibles, para entender como entienden el mundo, la naturaleza, cuáles son sus problemas.

Nuevamente Ariel tomó la palabra: Pero ¿qué pasa con la información de la entrevista?

Y otro de los médicos aclaró: Trabajamos en conjunto, hay un intercambio, la propuesta es que la entrevista sea un intercambio de conocimiento. El producto queda en la comunidad y otro en la universidad. Nosotros nos comprometemos a que el producto de nuestra investigación quede en la comunidad.

Frente a ello Ariel explicó que: Nosotros nos manejamos como equipo, como comunidad. Los de reuma también trajeron un proyecto y le pedimos que traigan el levantamiento de datos para herramienta, que no lo divulguen. Nosotros acompañamos, pero participamos del proyecto de ellos. Nuestra posición es que no traigan el proyecto hecho, queremos participar del proyecto. Porque viene gente para tesis, seminarios, ponencias, pero estamos muy abandonados. Está buena la idea, pero la podemos manejar con pinza para que no haya errores. Detrás del conocimiento está el chamán, por qué no lo llaman al chamán para que forme parte del proyecto.

Las reflexiones y las preguntas de Ariel nos dan algunas pistas para entender los encuentros y desencuentros entre los miembros de la comisión y los universitarios. Allí recordó el proyecto de “reuma”, ello en primer lugar, daba cuenta que “algo” vinculado a la salud se había hecho en el pasado, seguramente, los médicos que participaban de la reunión lo desconocían, pero el año anterior un equipo de profesionales de la salud había recorrido el barrio acompañado por Horacio (representando a la organización) para “estudiar la incidencia del reuma en la población”. Probablemente los objetivos de ese estudio eran diferentes a los que actualmente se estaban proponiendo pero algunas

sensaciones de aquel proyecto entraban a jugar aquí.

Ariel manifestaba cierto desencanto por los resultados de aquella experiencia pues, más allá de habérselo solicitado, no habían regresado a traer los datos recabados durante el trabajo que, desde la organización, habían pensado utilizar como herramienta para continuar con una lucha de larga data que sostenían frente al gobierno provincial por la instalación de un Centro de Salud en el barrio. Desde el año 2008 la organización había iniciado un proceso de demanda frente al gobierno provincial por la apertura de una Centro de Salud al interior del barrio. Después de una serie de reuniones con representantes del área, se acordó la construcción del mismo en un terreno frente al local. Sin embargo, nunca se avanzó en dicha obra y con el tiempo, la demanda sobre el tema se fue diluyendo.

En ese marco, el “tema salud” lejos de ser novedoso se venía trabajando en articulación con antropólogos involucrados en la temática y con los médicos y trabajadoras sociales del centro de salud más cercano. Por eso, la inexistencia de trabajos sobre salud en poblaciones indígenas era discutible desde la experiencia concreta, tanto de investigaciones previas como del proceso de demanda por la construcción del centro de salud, en la cual se había articulado con diversos profesionales.

Por otro lado, Ariel señalaba que *“nuestra posición es que no traigan el proyecto hecho, queremos participar del proyecto”*, mostrando cierto malestar ante un proyecto ya elaborado, radicado y aprobado en la facultad. En algún punto, proponía tomarse en serio lo de “construir juntos” conocimiento, lo cual involucraba “invertir el movimiento”, quiero decir con ello, primero conozcámonos, dialoguemos, repasemos (y repensemos) nuestros intereses (individuales y colectivos) y luego diseñemos un proyecto. Ello, sin dudas era el principal desafío del trabajo con profesionales, construir juntos la agenda, negociar intereses y que la construcción de conocimiento aportase a las demandas que se venían

sosteniendo desde la organización.

Por ello, cuando esos primeros encuentros devenían en *estar y trabajar* regularmente en la organización, los vínculos se iban transformando, se iba abriendo la posibilidad del “movimiento inverso” para *encarar* los proyectos. Pasar de encuentros esporádicos a una articulación y trabajo regular en la organización era una demanda frecuente de Ariel y Osvaldo que pretendían que “*los profesionales se queden acá trabajando para generar otro tipo de profesionales*”. Para desarmar qué querían decir con ello, cito un fragmento de una charla que sostuvieron con Esteban -un docente de nivel secundario- que se acercó al barrio para conocer el trabajo que allí se realizaban:

Esteban: Acá veo muchos estudiantes, y pibes que no son del barrio, cómo es la relación con la Universidad

Osvaldo: nosotros queremos generar otro tipo de profesionales, con otras mentalidades. Antes venían al barrio, con el grabador, hacían entrevistas y no aparecían más o te traían el libro y nada que ver.

E: claro, por ahí es complicado que en un libro aparezca algo diferente a lo que ustedes quieren mostrar y repregunta ¿ustedes que esperan de los profesionales?

O: Nosotros queremos generar otra consciencia hacia acá adentro y hacia afuera. Antes decían hay una comunidad indígena y venían (...) venían a buscar información, los trabajadores sociales, los médicos, los antropólogos. Nosotros queremos que trabajen acá, nosotros creemos en los profesionales pero tenemos que trabajar todos juntos, no va más eso que vienen y se van. Me resulta interesante el intercambio considerando que Esteban tenía, en ese momento, un grabador en la mano, estaba haciendo una entrevista e intuyo que no estaba pensando en volver a la organización.

En este marco, si bien la entrevista era el modo en que Osvaldo había conocido a muchos universitarios que participábamos del espacio, con el tiempo comenzó a ser una práctica bastante cuestionada por los miembros de la comisión que sentían que *“los de la universidad se llevan algo y no vuelven”*, *“después no ves lo que escriben o te traen el libro y nada que ver con lo que nosotros decimos”*. De esto les hablaba Ariel a los médicos en aquella primera reunión, allí formulaba la pregunta *¿qué pasa con la información de la entrevista?* Una inquietud que se inscribía en una historia de entrevistas seriales y a la dificultad de, por un lado, construir a partir de ella vínculos regulares y de trabajo conjunto y por otro, lograr que los resultados de la misma constituyesen un insumo, una herramienta o al menos, un dato concreto que sustentase las diferentes demandas que se motorizaban desde la organización.

También Horacio comentaba visiblemente molesto haberse encontrado en una jornada en la facultad a un grupo de estudiantes hablando de ellos y de su barrio, al respecto reflexionaba: *“ellos se juntan y dicen nosotros trabajamos en esto, nosotros hicimos esto en Los Pumitas. Ese día, expuso Mariana -una estudiante que había hecho algunos talleres sobre el tema salud en el pasado- ese día sobre lo que hizo acá. Y ¿cuánto hace que ella no trabaja acá? Vienen para después juntarse a decir hice esto, trabajamos acá...para ellos es importante, parece que más importante que para nosotros. o bien, porque “después se juntan en la facultad para decir, yo trabaje acá, yo hice esto”*. El malestar respondía tanto a que se hablara en nombre de la organización como a desconocer qué se decía sobre la misma.

Cuando el encuentro se daba por fuera del espacio barrial, por ejemplo, en jornadas y/o congresos científicos, las distancias parecían acrecentarse. Además de la experiencia relatada por Horacio, recuerdo a Osvaldo considerar “mala” una experiencia en la facultad pues había compartido la disertación con un historiador que *“hablaba de la zanja de no se qué”*. Frente a ello reflexionaba que *“no es que la historia no sirva, yo no digo que no pero... hay que ir a los barrios, hay que*

conocer lo que pasa hoy también” y si acaso hiciera falta aclarar su posicionamiento me explicaba *“ves estás son nuestras zanjas hoy”*, señalando las zanjas tapadas de basura que formaban parte del paisaje del barrio.

La participación de Osvaldo (y en menor medida, de Horacio) en los espacios universitarios involucraba una práctica de narración. Mostrarse, mostrar el trabajo, hablar de sí mismos parecía formar parte de un armado más amplio en el que era importante disputar y construir un relato en torno a los grupos qom en la ciudad. Para Osvaldo el análisis en torno a la “zanja” tenía en la actualidad otro significado, para él era vital reconocer las zanjas actuales, la traducción de aquellos modos de sometimiento en formas actuales de exclusión. En esas oportunidades el diálogo entre profesionales y los miembros de la organización se volvía imposible no solo porque se hablaba de distintos temas sino porque al hablar de zanjas no se entendía lo mismo.

Relatar o ser relatado, narrarse o ser narrado, qué se dice y qué se calla, quién lo dice y cuáles son los efectos de ello era una preocupación cada vez más frecuente entre quienes participaban de la organización. Esa intranquilidad que en algunas ocasiones se trasmutaba en malestar y abierta confrontación, se disipaba –al menos parcial y momentáneamente - cuando los profesionales comenzábamos a trabajar con regularidad en la organización, acompañando el sostenimiento de las actividades. De ahí que, permanecer constituía no solo el modo de aportar al trabajo territorial que allí se desplegaba sino también abría la posibilidad de elaborar un relato más cercano a la experiencia, anclado en lo que se construía cotidianamente.

Así pues, la construcción de ese relato que emergía de la experiencia (para contarla y construirla), que se narraba desde el acuerdo y el entendimiento implicaba un “tiempo colectivo de trabajo” que resultaba imperioso construir. Ese tiempo colectivo, implicaba estar en el local, permanecer en la organización, darle lugar a los intercambios y charlas más allá de los plazos previstos en un proyecto

universitario. De algún modo, se reclamaba a los universitarios que, durante ese “tiempo colectivo”, se articulasen perspectivas, se pensarán y pusieran en marcha colectivamente las actividades y entonces sí, resultaría posible elaborar una narración que “no molestase” al ser escuchada y que “sirviese” en los procesos de demanda frente al Estado.

En síntesis, era necesario compartir más tiempo, intercambios y charlas para conocer(nos) y saber qué quieren, piensan y desean unos y otros. Sólo habitando (y construyendo) ese tiempo colectivo se acercarían las distancias y se concretarían los diálogos pendientes. Es decir, sólo a través de la regularidad podían conciliarse los modos de formular proyectos deseados por Ariel y Osvaldo que implicaban un largo plazo y las urgencias o necesidades de cerrar etapas atadas a un cronograma prefigurado que, muchas veces, signaba los modos de trabajo de los universitarios.

Como contracara de esa demanda, Osvaldo reconocía como “uno de nosotros” a los profesionales que habían acompañado el proceso de inscripción y a los que trabajaban durante varios años en la organización. De este modo, se incluía a algunos universitarios en un colectivo heterogéneo que, claramente, no se delimitaba por marcaciones étnicas ni de clase sino que estaba dado por el *compromiso* con el trabajo territorial que él promovía. Participar y quedarse ponía en discusión la forma en que, muchas veces, los universitarios pretendían vincularse con la organización (por ejemplo, al intentar realizar una entrevista o bien, un curso producto de un proyecto ya aprobado) y, más aún, discutía con las formas tradicionales de producción de conocimiento promoviendo la generación de “otro tipo de profesionales”. De este modo, a la par del cuestionamiento hacia aquellos que sólo buscaban “llevarse” datos para hablar en la universidad, la construcción política de Mapik habilitaba la construcción de un colectivo con quienes hacía mucho tiempo trabajaban en pos de la misma.



Presentación de la Revista “Miradas Abiertas”. Trabajo conjunto entre estudiantes de la Facultad de Humanidades y Artes y la comunidad

Ni católicos, ni piqueteros: marcaciones/definiciones de *otros*

Tal como sostuve hasta aquí, la construcción de *lo colectivo* iba adquiriendo diferentes sentidos y dinámicas en el hacer cotidiano de la organización, trazándose fronteras móviles y difusas en torno a la misma. Sin embargo, mucho más estable y transparente era la delimitación de *otros* en el espacio barrial, es decir, la diferenciación con otras organizaciones y/o sujetos que también trabajaban allí. Cito a continuación un fragmento de un registro de campo donde se sintetiza qué (y quiénes) no formaban parte de ese heterogéneo y dinámico colectivo:

En la semana, la Empresa Provincial de la Energía (EPE) construyó una especie de pilar para mejorar las conexiones eléctricas en el barrio. Mientras preparamos la merienda, las mujeres cuentan que varios se adjudicaron este

logro. Parece que Andrés -que había formado parte de la primera comisión de Mapik y ahora era el principal referente de la Corriente Clasista y Combativa (CCC) en el barrio- decía que el pilar lo habían construido por ellos. *“Hasta los de la Comisión el otro día en la reunión decían ‘gracias a los piqueteros arreglaron la luz’*, resalta Marta visiblemente molesta. También la "monja" salió a decir que esto lo había conseguido ella para la gente del barrio. Según ellas, esto lo logró Osvaldo que hace un tiempo venía hablando con el gerente de la EPE en Rosario y que se había comprometido a hacerlo.

En torno a quién era el responsable de esta mejoría en el servicio de alumbrado público, aparecían distintos espacios/sujetos que explícita y claramente no participaban de la construcción de Mapik. Me refiero a dos organizaciones que también desarrollaban su trabajo territorial en Los Pumitas y con quienes las relaciones oscilaban entre la distancia y la abierta confrontación: por un lado, la iglesia y por otro, la Corriente Clasista y Combativa (CCC) cuyas prácticas políticas eran cuestionadas, centralmente, por Osvaldo y su familia.

Como sostuve antes, Mapik había nacido disputándole la palabra a la iglesia católica, más particularmente a una "monja" que trabajaba en el barrio y que con frecuencia aparecía en los medios locales de comunicación hablando de "mis tobitas". El malestar que ello le generaba había movilizó a Osvaldo a iniciar el proceso de inscripción y desde entonces las relaciones con la "monja" habían sido más o menos tensas. Sobre estas relaciones, Vázquez (2007: 38) ha señalado *“(..) en algunas circunstancias se ha detectado actitudes discriminatorias y clientelismo. Esto es particularmente claro en el caso de la religiosa que dirige localmente la institución en la que desarrolla sus funciones el Centro Comunitario Madre de la Esperanza y la asistencia social que el mismo confiere referidas a la alimentación, entrega de ropas y apoyo escolar que funciona bien para los tobas católicos allegados a la institución y muy mal para el resto vinculado mayoritariamente al culto protestante de la Iglesia Evangélica y de la Iglesia Cuadrangular y a sus pastores tobas”*.

Al mismo tiempo, diversos trabajos analizaron la importancia del culto evangélico en la vida de la población qom residente en Rosario (Bigot, 2007; Fernández, 2008, Stival, 2010, Vázquez, 2007). Estos autores, centrados en la ciudad de Rosario, han sostenido la centralidad del culto evangélico pentecostal en la vida social de los aborígenes qom y la existencia de un marcado sincretismo religioso entre ellos (Bigot, 2007)³⁰. También analizaron el control sociocultural que ejercen estas iglesias (Vázquez, 2007), los aspectos rituales vinculados a las danzas (Fernández, 2008) y, finalmente, la importancia de los recursos terapéuticos religiosos pentecostales que junto a la atención del curador “tradicional” qom, las prácticas de autoatención y la utilización de los servicios biomédicos intervienen en los procesos de salud/enfermedad (Stival, 2010).

En el espacio barrial, las disputas y conflictos con la iglesia, y particularmente con la "monja", iban más allá de lo estrictamente religioso e involucraban la forma de pensar el territorio y el trabajo territorial de unos y otros. Todos los que participaban de la organización impugnaban las prácticas de la religiosa que, según relataban, se presentaba como una persona solidaria en los medios locales de comunicación pero despreciaba a las familias en las relaciones cotidianas. Sus prácticas eran “sospechadas” y circulaban en torno a ella rumores de los más diversos: desde aquellos que afirmaban que para recibir a los niños y niñas en el comedor obligaba a las madres y padres a bautizarlos hasta aquellos que sostenían que poseía dos negocios de compra-venta de los productos usados que recibía a través de donaciones particulares.

Aquí no me interesa indagar la veracidad de tales rumores, no puedo afirmar que eso haya sido realmente así ni tengo pretensiones de comprobarlo pero sí sostener que, entre las familias del barrio, circulaba una imagen de la "monja"

³⁰ Otros estudios, ya no focalizados en la ciudad, también indagaron la injerencia de la Iglesia Evangélica entre la población qom, remarcando la articulación entre prácticas evangélicas y las formas simbólicas del Chamanismo (Wright, 1990, 2003), en otros términos, la articulación entre la religión y los esquemas simbólicos y las formas indígenas de autoridad política que puede comprenderse como campo religioso y arena política (Ceriani Cernadas, 2014).

opuesta a la que se construía y difundía públicamente. Sumado a ello, todos los sábados a la mañana transmitía a través de altoparlantes la misa, generando cierto malestar entre una población mayoritariamente evangélica que, lejos de sentirse convocada, percibían esto como una invasión a sus tiempos libres. Sobre ello solían quejarse las mujeres que preparaban la merienda, quienes sostenían *“queremos dormir hasta tarde los sábados y ella pone la misa a todo volumen”*.

Incluso en términos espaciales era posible advertir que la presencia de la iglesia resultaba conflictiva e incómoda: poseía un predio enorme, con un cuidado espacio verde, con bancos y con una cancha de básquet pero cercado mediante un alto alambrado que no podían atravesar la mayoría de las familias del barrio. Ello adquiría un sentido particular considerando que no había allí otros espacios verdes y que no quedaban terrenos vacíos para habitar. Ese predio enorme, bello y prolijo, pero sin gente contrastaba visualmente con el resto de la fisonomía del barrio, un contraste que materializaba espacialmente la distancia entre la religiosa y las familias.

Como contracara, la religiosa contaba con un profundo reconocimiento en la ciudad: los medios locales de comunicación la convocaban frecuentemente para hablar de “su obra”, desde el Estado municipal se la incluía en las mesas de diálogo en las que se trataban problemáticas barriales e, incluso, obtuvo reconocimiento como “ciudadana distinguida” por parte del Concejo Municipal de Rosario a instancias de un proyecto de una concejala perteneciente a Unión Pro Federal en el que se destacó su obra, allí es posible leer: *“Fue también la promotora para la instalación del alumbrado público. Creó tres comedores comunitarios, en los que funcionan también talleres de costura y tejido y se dictan clases de alfabetización para adultos, apoyo escolar para niños y catequesis”*³¹.

³¹Para mayor información sobre este proyecto, es posible consultar la página oficial del Concejo Municipal de Rosario:

<http://www.concejorosario.gov.ar/personalidadDestacada.jsp;jsessionid=6556220f4a6b4af37f3dc31f9f28?c od=000688u>

En el año 2013 el predio fue ocupado por alrededor de 300 personas entre las que se contaban familias paraguayas, criollas y qom. Una toma que fue rápidamente reprimida por las fuerzas policiales y luego desactivada completamente mediante la firma de un acta compromiso entre las partes para constituir una mesa de negociación orientada a resolver el problema habitacional que aquejaba al barrio. Esta toma no fue movilizadora por la organización pero Osvaldo participó del diálogo entre el municipio, las fuerzas de seguridad, la "monja" y las familias que condujo al levantamiento de la misma. Además del déficit habitacional lo que dejó en evidencia aquella jornada fue cierto resquebrajamiento en el discurso público de la representante de la iglesia que, difícilmente, podía seguir sosteniendo que su trabajo contaba con la aprobación de las familias del barrio cuando públicamente se conoció la noticia sobre la ocupación de esos terrenos.

Por aquellos días, la "monja" salió en los medios de comunicación afirmando que, frente a tal situación, *“me dan ganas de irme a vivir a Italia. Diría que esto es la respuesta de la ingratitud, de las víctimas de un sistema que les ha quitado la dignidad, calificando el acto de “malvado y salvaje, de gente sin cultura”*. En el barrio, la lectura sobre lo acontecido era otra. Cito a continuación el intercambio que tuve con Florencia -la hija mayor de Osvaldo- sobre el tema:

Cuando llego al barrio, me encuentro con un despliegue policial de características cinematográficas en la esquina donde está el predio. Del lado de adentro, unos loteos improvisados con hilos y alrededor de unas cincuenta personas sentadas en reposeras. Afuera, mucha gente observando en la esquina, otros desde las puertas de sus casas. Llego al local y está cerrado así que voy para lo de Florencia. Charlamos con ella sobre la situación de tensión que se vivió durante la noche. Según relata, los paraguayos del otro lado del barrio comenzaron con la ocupación y también unos criollos. Después los tobas de este lado también se sumaron. Enseguida vino la policía y se escucharon tiros. Es que *“hay mucha necesidad”* repetía como intentando justificar algo que para mí no

necesitaba explicaciones. Tierras cercadas, numerosas pintadas con mensajes religiosos, cruces gigantes, la misa por altavoz los sábados por la mañana. Una "monja" acusada de re-vender las donaciones mostrándose frecuentemente en los medios como quien ayuda, o mejor, salva a los tobos. Hay una distancia entre el barrio y la "monja" que va mucho más allá de los altísimos alambrados que delimitan el predio. Me cuenta además que Osvaldo y todos los chicos que juegan al fútbol estuvieron hasta las cuatro de la mañana cuidando la canchita de fútbol porque se corrió el rumor que las familias ocuparían también allí. Sin embargo no pasó nada y ahora Florencia, que reflexiones sobre aquello, dice: *“es lógico que no la hayan ocupado porque ese es un espacio que usan todos”*. Además agrega que en los últimos días la situación se complicó aún más porque la "monja" cerró también el playón, un espacio donde los niños y jóvenes se juntaban a jugar al básquet, charlar, “pasar el rato”.

De ahí que, la toma –aunque fugaz y rápidamente desactivada- dejaba en evidencia una tensión que existía de modo latente en el territorio y que nucleaba a los distintos grupos que lo habitaban pues tanto paraguayos, como criollos y qom percibían que ese predio cerrado despreciaba sus necesidades de usar el espacio, su precariedad habitacional y a ellos mismos. El cercamiento del playón había agudizado el conflicto, según expresaba Florencia, pero el malestar que generaba la acción de la religiosa excedía ampliamente el acontecimiento. Cómo se distribuían las donaciones, cómo se hacían las convocatorias a las actividades y talleres que allí se realizaban, si el espacio era abierto a todos lo que quisieran usarlo o solo para unos pocos, en definitiva, cómo se construía “trabajo territorial” en el barrio no solo distanciaba a la "monja" de las familias sino también a las definiciones políticas que Osvaldo sostenía en torno al mismo.

Ahora bien, otra clara disputa se trababa con la Corriente Clasista y Combativa (CCC) que, si bien para los años que desarrollé mi trabajo de campo ya no tenía un local estable en el barrio, contaba con algunos referentes y convocaba a un número importante de familias a las movilizaciones y piquetes

que se organizaban en la ciudad. Andrés -su principal referente- había participado de los orígenes de Mapik, de la cual se había alejado para coordinar las acciones organizadas por la CCC e inaugurar una “copa de leche” a unas cuadras del local. Los miembros de la comisión aún recordaban con enojo su pasaje de una organización que según sostenían había sido motivada por intereses particulares. “*El problema es que siempre quiso ser jefe*” reflexionaba Horacio refiriéndose a Andrés y dejando entrever ciertas diferencias que habían surgido en su momento con Osvaldo en torno a la conducción de la organización.

Desde entonces se habían enfrentado en varias oportunidades en torno al modo de *construcción política* de Andrés que, según Osvaldo, se basaba en el engaño y la manipulación de las familias. Para él la participación de los vecinos en los piquetes no era producto de la voluntad o el deseo sino que, según relataba, “*los dirigentes los llevan de acá para allá como marionetas*”. Él no solo estaba en desacuerdo con la práctica del piquete sino que también descreía de la participación de sus vecinos que, pensaba, asistían a los mismos por presiones, engaños o manipulación.

Estas diferencias se agudizaron en el año 2012 a instancias de la renovación de las autoridades de Mapik. Por primera vez, dos listas competirían en las elecciones, una la encabezada por Osvaldo y la otra por Andrés con algunas personas vinculadas a la CCC. Allí apareció un conflicto en torno a quiénes estaban habilitados para votar. Mientras que Andrés insistía con que podían hacerlo todos los vecinos pues así había sido desde siempre - en el año 2009 al padrón conformado por los inscriptos en el RENACI se agregaban con lapicera aquellos que se acercaban con pretensiones de participar en la elección-, por su parte, Osvaldo sostuvo que sólo votarían aquellos que habían sido censados en la inscripción de la comunidad pues se trataba de la elección de representantes de la misma. Ello generó aún más conflicto pues tanto quienes integraban la lista como muchas de las familias que adherían a la CCC no habían sido censadas y quedaban de este modo excluidos de la votación. En los días

previos a la votación fue creciendo un clima de tensión que incluyó acusaciones cruzadas de “apriete a los vecinos”, por un lado e “intentos de fraude”, por otro.

Para resolver esta cuestión, Osvaldo organizó una reunión en la cual un técnico del INAI explicó que el padrón de electores se compondría de aquellos que habían sido censados en el año 2004 y el mismo debía contar con el aval del mencionado Instituto. Por otra parte, el día de la elección un funcionario de la Dirección Provincial de Pueblos Originarios y Equidad participó como veedor del escrutinio. Finalmente, la lista encabezada por Osvaldo ganó por un amplio margen y muchas de las familias que acompañaron la candidatura de Andrés no pudieron votar.

En este sentido, el censo y contar con un padrón avalado por el Estado, constituyó una herramienta que permitió disputar con la CCC un espacio que Osvaldo, de ningún modo, estaba dispuesto a relegar. Apelar a los documentos, a la autoridad y a los vínculos con funcionarios estatales provinciales y nacionales junto con el apoyo que seguía teniendo en el barrio, permitió la continuidad de Osvaldo como presidente de la organización. Resulta interesante cómo ante disputas políticas cotidianas, contar con un papel con algún tipo de certificación oficial permitió detentar una legitimidad y un poder que, en este caso, se materializó en la decisión sobre quienes votarían en las elecciones y, en algún punto, influyó en los resultados.

Al mismo tiempo, esa elección mostraba que Mapik empezaba a aparecer como un *espacio disputable*, no solo porque aumentaba el interés por estar al frente de la organización -por parte de otros referentes barriales- sino también porque funcionarios estatales nacionales y provinciales miraban qué acontecía allí y quién representaba al colectivo. El modo que se resolvió la cuestión indica que, para los funcionarios que apoyaron la candidatura de Osvaldo, validaron el padrón que circunscribía a miembros de la comunidad la posibilidad de votar y que acompañaron como veedores el día del escrutinio, resultaba importante quién

integraba la comisión y representaba a la comunidad.

Desde entonces, y cada vez con mayor fuerza y claridad, iría percibiendo que la organización se convertía en algo a “defender”, lo cual conducía a fijar los adentros y afueras, movilizar nuevas inclusiones y exclusiones ya no para decir y demostrar que “acá hay una comunidad” sino para disputar la forma en que se construye trabajo territorial y política. Así pues, la multiplicación de vínculos, la regularidad de actividades, el sostenido trabajo territorial dotaban a Mapik de una gran *potencia política*, de la que carecían las demás organizaciones barriales y también otras organizaciones indígenas que funcionaban en otros barrios tobas de la ciudad, lo cual al tiempo que la “hacía grande” en términos de Osvaldo, también la esgrimía como un espacio/construcción “deseable”.

Recapitulando entonces, como señalé antes esta multiplicidad de vínculos - históricos y presentes, de inclusión y exclusión- que hacían la organización, le daban forma y la deformaban, la estrechaban y ensachaban de modo contingente me resultaban difícilmente captables a través de una única categoría. Así pues, cuando reflexionaba en torno a las relaciones entre quienes integraban la comisión, a los jóvenes que se sumaban a las actividades o sobre la importancia asignada al padrón en las elecciones, la noción de “comunidad indígena” e incluso “grupo étnico” -en los términos teóricos trabajado en la introducción- parecían adecuadas en términos analíticos. Sin embargo, las actividades realizadas en el local y la movilización de demandas articulaban en un mismo colectivo a familias paraguayas, criollas y qom o bien, cuando la principal diferenciación se trababa con la CCC y/o con la iglesia, la idea de “organización barrial” u “organización de base” que Osvaldo pretendía fortalecer parecía acercarnos un poco más a esos vínculos. Más aún, dicha categoría era desbordada por los vínculos con los universitarios que, aunque muchas veces cuestionados, ponían en marcha diversas actividades que imprimían un ritmo y un carácter específico a la organización. Así pues, la yuxtaposición de estos colectivos volvía evidente no solo la complejidad del espacio sino más aún las

limitaciones de las categorías para captar el carácter contingente y situacional de los mismos.

Haciendo un nueva lectura de aquellos vínculos es posible afirmar que todos estaban atravesados por la pregunta en torno a *cómo se construye política indígena en la ciudad*, a qué contenido debía tener la construcción territorial, barrial e indígena de Mapik y qué hacían en ella los distintos sujetos involucrados, cuáles eran sus “verdaderos” intereses. Cómo hacer política, con quiénes y de qué modo. Si bien, muchas veces eso no se explicitaba estaba presente -aunque obviamente de modo diverso- tanto en las diferentes posturas en torno a la participación y el compromiso que, muchas veces, enfrentaba a Osvaldo y Ariel, en la obstinada insistencia con que Osvaldo interpelaba a los “chicos” a formarse, en la demanda por construir trabajo y tiempo colectivo con los universitarios y, claramente, en los distanciamientos trabados con la CCC y la iglesia, cuyas prácticas se impugnaban y en torno a quienes los límites y marcaciones se volvían tajantes y claros.

Capítulo III. “Somos menos folklóricos y más políticos”: la política indígena desde la historia de vida de un referente

Por los diferentes espacios en los que se presentaba públicamente, Osvaldo se refería a sí mismo como un “referente indígena”. En general, a esa presentación seguía un relato de los inicios de la organización y de las actividades que allí se ponían en marcha. Desde mi primera visita al barrio él sería mi principal interlocutor, en principio porque -como a todos los que llegábamos a la organización- fue quien me recibió y con quien construí los primeros vínculos, luego porque todo su relato me hablaba de la construcción de política indígena en la ciudad. Así pues, primero de modo poco consciente y luego decididamente, seguí con especial atención la trayectoria de Osvaldo como un modo de analizar la construcción política indígena en espacios urbanos en la actualidad. Sin dudas, dicha trayectoria condensaba y permitía abonar a las preocupaciones que movilizaban mi tesis.

Existe una vasta literatura sobre dirigentes indígenas que ha analizado, desde diferentes perspectivas, la relación de estos con las comunidades y con las agencias estatales. En este sentido, Gorosito Kramer (2006) ha diferenciado entre líderes políticos tradicionales y aquellos surgidos a través de la intervención de las agencias indigenistas. En esta línea, Cardin (2013a) ha mostrado los conflictos que aparecían entre dos líderes indígenas qom –Cristino Sanabria y Félix Díaz- en torno a las formas de relacionarse con el Estado, de entender la representación y la legitimidad y en sus discursos –en temas tales como territorio, identidad, estrategias políticas, entre otras-. Asimismo, la autora analizó cómo esos líderes se presentaban a sí mismos en la arena pública, las relaciones que trazaban con los distintos niveles de gobierno, la construcción de un discurso que daba cuenta de esas relaciones, así como el uso de diacríticos relativos al universo indígena (vincha, *whipala*, colgante amazónico, entre otros) como parte de un proceso de “escenificación de las diferencias” (Cardin, 2013a: 381) que intentaba resaltar la diversidad cultural en espacios públicos.

Durante mi trabajo de campo, Osvaldo repetía que él era un “referente indígena” que había obtenido su reconocimiento como producto del “trabajo territorial” que desarrollaba en el barrio, refiriéndose con ello a una diversidad de prácticas cotidianas que analizaremos en el capítulo y que compartían la característica de ser desplegadas cerca de sus vecinos. Al mismo tiempo, esas prácticas –y el reconocimiento asociado a ellas- habían habilitado un campo de acción y de relaciones que, claramente, excedían el espacio barrial. En este sentido, a fin de analizar su construcción política propongo redirigir la mirada desde las arenas públicas hacia lo cotidiano, no porque una excluya a la otra sino, por el contrario, porque la participación en espacios públicos se sustentaba, según su relato, en la práctica política desplegada en la organización, en el territorio.

Una de las cuestiones a las que apelaba Osvaldo cuando hablaba de la cercanía con sus vecinos tenía que ver con compartir una historia de vida de expulsión de sus tierras de origen, migración y nuevo asentamiento en Rosario. En este sentido, pasado y presente se condensaban en la construcción de un relato de sí mismo e influían en la impronta de su construcción política. Por esto en el capítulo se recupera la historia de vida de Osvaldo y el relato sobre su adolescencia y juventud, sin intención de reconstruirlo cronológicamente sino retomando aquellas cuestiones que, en su decir, aparecían dándole fuerzas a su construcción política actual.

En definitiva se propone un análisis de la política indígena en la ciudad de Rosario en el marco del reconocimiento de derechos indígenas a partir de la historia de vida Osvaldo, poniendo particular atención a los vínculos que construía, los discursos que desplegaba y las disputas en las que intervenía. En este planteo, Elías (1991) vuelve a constituir un anclaje, una forma de lectura que permite acercarse a la historia de vida de este referente como parte de una trama de interrelaciones, una serie de figuraciones que lo excedían y que conectaban la biografía individual con las características estructurales de lo dado, lo vivido, con

el contexto histórico. En este sentido, no hay un seguimiento cronológico de su vida sino un análisis de *fragmentos*, en los cuales cobraban distintos sentidos las prácticas, los vínculos y las disputas en las cuales se involucraba en los distintos momentos de su historia.

Al respecto, se retoma especialmente el texto *Mozart. Sociología de un genio* (1991), donde el autor propone pensar la obra musical asociada a la persona total del artista, inmerso en los constreñimientos y posibilidades de su época y su contexto. Allí, Elías señala que la interdependencia entre individuos permite la constitución tanto de un “yo” en relación a sí mismo y de un “tu” o “él” o “ella” en relación con los otros, es decir, “nosotros”, “vosotros” y “ellos”. Una vez más Elías discute de este modo el individualismo metodológico y los reduccionismos cosificantes que sólo abordan el problema en términos dualistas de individuo-sociedad, afirmando que el modo más sencillo de conocer a una persona consiste en saber cuáles son los deseos que pretende concretar. Pero así como esos deseos no se dan en el vacío sino por medio de la experiencia sus posibilidades de realización no dependen del sujeto individual sino de su relación con otros, es decir, son el resultado de una red de interdependencia.

En palabras del propio autor:

“Para entender a un ser humano hay que saber cuáles son los deseos dominantes que anhela realizar. Que su vida tenga o no sentido para él mismo, depende de si puede realizarlos y en qué medida lo consigue. Pero estos deseos no se instalan en él antes que cualquier experiencia. Se van configurando desde la niñez gracias a la convivencia con otras personas y en el transcurso de los años se van fijando paulatinamente en una forma que determinará el modo de vivir (...) Tampoco no depende nunca exclusivamente de ellas que los deseos puedan realizarse y de qué manera, porque éstos siempre apuntan hacia los otros, al entramado social con los demás” (1991: 17)

En este sentido, la relación entre texto y contexto la realiza el individuo como parte de su proceso vivencial en tanto que agente histórico. Las historias de vida constituyen un aporte fundamental a la investigación social pues tienen la capacidad de expresar y formular lo vivido cotidiano de las estructuras sociales, formales e informales (Ferraroti, 2007). En este sentido un capítulo centrado en la trayectoria de un referente desde la perspectiva propuesta, constituye una clave para articular el relato de su propia historia con los procesos históricos en los cuales se inscribe, la autopercepción del individuo-sujeto de la historia de vida en su vinculación experiencial con el ambiente contextual.

Ahora bien, desde el comienzo sentí cierta fascinación pero también desconfianza frente a lo que transmitía Osvaldo, su discurso me resultaba profundamente movilizador pero, al mismo tiempo, me esforzaba por descubrir qué había de cierto, de verdad en el mismo. En este sentido, intentaba chequear, testear, descubrir qué había detrás de un relato que me resultaba fabuloso –en su doble sentido de lo increíble y de lo extraordinario, excepcional-, mediante la apelación a otras fuentes, tales como, documentos, actas, entrevistas.

Revisando esas sensaciones advierto que, para la escritura del presente capítulo, vuelvo a correrme de la pregunta por la *veracidad* para enfocarme en la *potencia política* del relato; refiriéndome con ello al modo que el mismo movilizaba a quienes participábamos de la organización, nos interpelaba, nos motivaba a aportar al trabajo territorial, por un lado, y a cómo permitía a Osvaldo construir un relato de sí mismo como un luchador (de toda y en todas las esferas) de la vida, una construcción que le daba fuerza y sustentaba su construcción política actual³². Deliberadamente entonces el capítulo se sustenta en la construcción de

³² La veracidad de los testimonios ha sido una preocupación frecuente en trabajos sobre trayectorias e historias de vida. En este sentido, en su trabajo sobre la guerrilla nicaragüense Bataillón reconoce que los múltiples relatos y la diversa información recopilada lo enfrentaron a la cuestión de la veracidad de los testimonios de sus interlocutores y al inevitable problema del cotejo de sus relatos. *“Era evidente que no me contaban todo, que las palabras eran pronunciadas con ciertos sesgos. Podían mentirme, por omisión o por invención, con el fin de mantener una buena imagen, o adquirirla, o para desacreditar a sus rivales, lo cual al final era más o menos lo mismo. Era evidente que había silencios que no tenían mucha importancia (...) En cambio, había*

un relato sobre sí mismo (y en sus efectos) pero no apela a otras fuentes – documentos, informes, etc.- para verificarlo o ampliarlo. Finalmente, y retomando la propuesta de Wolanski (2013), no se reproducirá el relato textual sino un texto elaborado a partir del mismo ya que como claramente advirtió la autora, “*esto supone reconocer que se trata de una producción dialógica y situada, producto de la relación que entablamos a partir de mi propuesta de investigación y su voluntad de afrontarla: en consecuencia, se trata necesariamente de una reconstrucción fragmentaria*” (2013:123-124)³³.

Enfocarse y moverse: los “proyectos” en la vida de Osvaldo

Algunos momentos de la niñez y la juventud de Osvaldo volvían, frecuentemente, en el relato sobre sí mismo como referente indígena, interconectando el pasado y el presente en su construcción política actual. Nuevamente el relato es fragmentario y construido en relación dialógica. Proyectos, propósitos o sueños del pasado aparecían de modo recurrente en sus relatos. Osvaldo narraba su vida a través de sus “proyectos” y de todo aquello que había hecho para concretarlos. Deseo, convicción y lucha frente a las adversidades parecían ser claves para convertirse en un referente.

Al igual que muchas de las familias que habitaban en el barrio Los Pumitas, había nacido en Roque Sáenz Peña, en la provincia de Chaco. Allí había asistido a una escuela en la que, según recordaba, experimentó frecuentes situaciones

omisiones, reescrituras o mentiras que podían afectar temas que, tanto en el fondo como en la forma, eran de una importancia capital para mi proyecto” (Bataillon, 2008: 535). Ello lejos de obturar el análisis conduce al autor a realizar interesantes reflexiones en torno una serie de preguntas recuperadas del trabajo de Stoll sobre la autobiografía de Rigoberta Menchu, a saber, ¿Qué acontecimientos de su trayectoria personal habían sido considerados como fundamentales, tanto por ella misma como por la gente que la había asistido, en el momento en que había construido su autobiografía? ¿Cuáles eran los acontecimientos que, por el contrario, habían sido considerados como accesorios? ¿Cómo había sido construido su relato, al conectar —o dejar de conectar— unos acontecimientos con otros? ¿Cómo había narrado algunos cambios bruscos en las diferentes coyunturas?

³³ En su trabajo Wolanski (2013) se propuso aportar a los estudios sobre sindicatos y sindicalismo a partir de un foco sobre los militantes que cotidianamente llevan adelante, disputan y *activan* las organizaciones gremiales. Para ello se centró en el análisis de las prácticas de activismo y la reconstrucción de la trayectoria de vida de un activista telefónico considerado histórico.

de discriminación y que abandonó luego para apostar a un futuro como futbolista. Cuando sintió que en Saenz Peña “no tenía posibilidad” decidió migrar, residió un tiempo en Buenos Aires y luego en Rosario donde ya vivía parte de su familia. En esta ciudad transitó por los diferentes barrios tobas, conoció a Marta y nacieron sus hijos. Finalmente, hacia fines de los años noventa, se instaló definitivamente en el barrio Los Pumitas. Cuando hablaba de su adolescencia Osvaldo recordaba que tenía dos “proyectos de vida”, ser educador y/o futbolista se entrelazaban en su tránsito por la escuela secundaria. Según recordaba una breve participación en la Iglesia Unida y cierta curiosidad o interés por la lectura habían hecho surgir su deseo de ser educador y transmitir la importancia de la formación entre los jóvenes. En sus propias palabras:

Cuando iba a la escuela secundaria mi intención siempre era llegar a profesionalizarme como educador, la meta sería eso, juntar a pibes, empezar a trabajar con ellos, darle una manija que el estudio era muy importante. Ese era el pensamiento que tenía, la capacidad que tenemos nosotros deberíamos usarla, para la reivindicación indígena también. Para eso fui hasta el segundo año de secundaria, pero yo jugaba al fútbol y el director de la escuela de Paraje El Colchón me decía, “me interesa como jugas a la pelota, yo tengo un sobrino en Buenos Aires puedo hablar con él para que te quedes en su casa”. Ahí tenía 17 años más o menos y me interesó mucho. Empecé a correr, a correr, a entrenarme. Corría mucho, me entrenaba y después me pasó lo peor, me agarró la papera antes de viajar. Yo me había preparado para ponerme bien pero me pasó eso y por supuesto que me decaí, a mí me atravesó una dura realidad frente a lo que yo tenía como proyecto en mi vida. Me afectó mucho y me tiró allá abajo. Terminé no yendo y ahí dejé la escuela también porque imaginate, yo había pensado seguir estudiando en Buenos Aires y jugando al futbol. Entonces, uno dice qué carajo estoy haciendo acá. Acá que no tengo posibilidad de ninguna manera, de ninguna cosa, y así terminé en Rosario. Terminé en Rosario.

Cuando llegó a la ciudad el contacto con conocidos le permitió acceder a un

trabajo. Según señalaba, desde entonces y hasta el año 2003, se dedicó a trabajar extensas jornadas en la construcción, recién a la tardecita volvía a su casa en una bicicleta que solía dejarlo a medio camino. Los sueños truncos -y con ellos la sensación de no tener posibilidades-, el armado de la familia, las posibilidades de un trabajo estable en la construcción, las condiciones de vida en una nueva ciudad, conducirían a que, solo durante un tiempo, aquellos sueños de formación de los jóvenes y de reivindicación indígena se desplazaran a un segundo plano en su vida.

Una enfermedad derribó el sueño de ser futbolista y todos los proyectos que Osvaldo había construido en torno al mismo. Recordaba ese momento como un golpe terrible, se cruzó el azar para desarmar sus proyectos y hubo que rearmarse. Así frente a la adversidad que significó aquel problema de salud justo antes de viajar a Buenos Aires y la sensación que no tenía sentido volver a la escuela, Osvaldo lejos de permanecer quieto viajó a Rosario. Al desencanto ante la falta de posibilidades y el derrumbamiento de sus proyectos siguió un momento de movimiento, de cambios profundos en su historia.

Enfocar(se) y *mover(se)* parecían ser las claves de su trayectoria de vida. Ello lo había conducido a soportar la discriminación en la escuela soñando ser educador, correr y entrenar mucho cuando apareció la posibilidad de ser futbolista profesional, enfrentar un problema de salud que dejó esa posibilidad trunca y viajar a Buenos Aires y Rosario en búsqueda de aquellas posibilidades que no encontraba en su lugar de origen. Así pues, en estos diferentes momentos “enfocarse” describía el modo en que Osvaldo había encarado los diferentes proyectos, llenando de hacer y práctica cada uno de sus sueños.

Para quienes escuchábamos aquellos relatos de adolescencia, su historia era pura convicción y coherencia entre sus deseos y sueños y su práctica y esfuerzo. Allí residía la potencia política de la narración, presentarse como un luchador, narrar una vida llena de proyectos y esfuerzos conformaba un relato

potente en términos políticos, no solo porque nos movilizaba profundamente a quienes participábamos de la organización, nos llenaba de ganas de *hacer* sino también porque daba aún más fuerza a su construcción como referente indígena en el presente. Había llegado a ese lugar por su lucha, sus convicciones y su trabajo.

Aunque Osvaldo consideraba que sus sueños de estudiante habían desaparecido junto con la necesidad de abandonar la escuela y la migración a la ciudad, la invitación a asistir a unas reuniones donde se charlaban cuestiones vinculadas al barrio gestaron nuevos deseos de “hacer algo por la problemática”, tal como recordaba:

Entre el 2002 y 2003 se creó una organización y ahí empecé a asomarme. Me gustó como se organizaban, como se armaban reuniones, como se armaba el tema como Pueblo Originario y se me prendió la luz en la cabeza. Se reunían algunos vecinos de allá con un grupo de antropólogos que venía de la Facultad. Ahí se armó la Asociación Civil Nuevo Amanecer. Entonces me gustó mucho y yo no entendía nada el tema organización porque venía con un derrumbe muy grande de Chaco cuando yo era estudiante y no me interesaba armar algo, por lo que había pasado de tanto sacrificio para estudiar. Eso hasta 2003, ahí empecé a mirar cómo era, me llamaba la atención, no me interesaba pero me llamaba la atención como hablaban, como proponían, lo que pensaban y, así bueno, me nació. Empecé a ver, empecé a girar nuevamente, viendo como proponían los hermanos acá, se reunían, por el tema barrio, el tema de la problemática.

Estos encuentros significarían una reorientación de sus preocupaciones desde trabajar y “darle todo a su familia” hacia *lo colectivo*, es decir, hacia las problemáticas comunes de quienes habitaban Los Pumitas. Según recordaba desde que había llegado a Rosario y hasta el 2003 el trabajo en la construcción y el mantenimiento de su familia habían sido sus únicas preocupaciones. Sin embargo, desde que comenzó a participar de la Asociación Civil las extensas

jornadas laborales como albañil se articularían con reuniones para discutir y trabajar por aquello que era importante para el barrio. Entonces, comenzó a escribir sus sueños y proyectos en papeles que aún conservaba en aquella valija donde guardaba los documentos de la organización. En los mismos volvían a aparecer la preocupación por “trabajar con los jóvenes” y por “la problemática indígena” (fundamentalmente, “la cuestión de la tierra”). Ambas cuestiones que lo motivaban a asistir a la escuela en Chaco, volverían a ponerlo en movimiento en el encuentro con sus vecinos en Rosario. Al poco tiempo la organización Nuevo Amanecer desapareció por problemas internos, pero él ya había construido un vínculo con el equipo de antropólogos que seguirían reuniéndose en el barrio y quienes le sugerirían inscribir la comunidad en el RENACI. Según recordaba: *“Me interesó el tema y empecé a leer, a buscar informes, hablar con uno y con otro, ellos [refiriéndose a los antropólogos] colaboraron mucho con el tema jurídico, en todo lo que hacía falta los consultaba y me orientaban, me acercaban material y yo leía, leía mucho”*.

Ahora bien, existiendo una legislación indígena que reconocía derechos a las comunidades, la materialización de esos sueños, la concreción de esos deseos de hacer algo no se realizaría de cualquier modo. Para Osvaldo, movilizado por las sugerencias de los antropólogos, la inscripción de la comunidad en el RENACI habilitaría, abriría la puerta para comenzar a enfrentar las problemáticas históricamente experimentadas en el barrio.

Además de los antropólogos, su familia y Horacio serían quienes se sumarían en un primer momento al proyecto, lo acompañarían en las primeras reuniones y tendrían a su cargo la realización del censo de la comunidad requerido para llevar adelante la inscripción. Organizaron en el patio de la casa de Osvaldo la primera asamblea para contarles a sus vecinos de qué se trataba el tema de la inscripción y realizar la elección del “consejo de representantes”, otras de las exigencias del registro. Según consta en las actas, de aquel encuentro

participaron alrededor de 110 personas y allí Osvaldo *“explica el Estatuto”³⁴ de la forma más adecuada en el idioma toba para que todos entiendan bien y luego de la explicación todos levantaron la mano en señal de acuerdo y conformidad*. En esa asamblea, además de la aprobación del estatuto, se constituyó la primera comisión de Mapik, eligiéndose a Osvaldo como presidente, un cargo que detentaría desde entonces.

Con el censo realizado y todos los papeles necesarios, viajó a Buenos Aires a presentar la documentación ante el INAI, encontrándose allí con la resistencia de un funcionario que, acostumbrado a contactarse telefónicamente con otro referente barrial, se negaba a recibir la documentación de la inscripción de la comunidad sin la presencia de éste en la comisión. Sin embargo, otra vez su obstinación y entusiasmo le habían permitido ingresar la carpeta para concretar la formalización de la comunidad, un viaje solitario que Osvaldo recordaba como un momento iniciático.

En aquella primera visita a las oficinas del INAI fue recibido por un funcionario que, según recordaba, nunca había viajado a Rosario a conocer la problemática indígena. Según recuerda allí quisieron frenar el proceso de la comisión directiva porque no estaba Rolando³⁵ en la misma. Reproduzco a continuación el relato sobre el intercambio entre el funcionario del INAI y Osvaldo:

“Le dije esta es la comisión que fue elegida y acá tenemos los papeles, acá tenemos todo (...) Si usted es funcionario, usted está en el tema indígena, ¿cuándo fue a Rosario a esta comunidad? Y me contestó que ellos se conectaban por teléfono y sabían quién era el referente de esta comunidad. Entonces yo le contesté: ustedes saben quién está ahí pero no saben cuáles son los problemas que tenemos, el problema que hay en la comunidad y que ustedes

³⁴ El Estatuto era otra de las exigencias de la inscripción y había sido redactado por Osvaldo junto con el equipo de profesionales. Allí se explicitaron cuestiones vinculadas a la conformación, ingreso de nuevos miembros, elección de autoridades y propiedad de los bienes de la comunidad.

³⁵ Rolando era el referente de la Asociación Civil Nuevo Amanecer que, según señalaba Osvaldo, mantenía vínculos telefónicos con los funcionarios del INAI.

deberían resolver, para eso estamos armando esta organización para que empecemos a entablar un trabajo en conjunto y ustedes empiecen a bajar ahí. Ellos tenían contacto con Rolando y gente de otra comunidad, pero en ningún momento habían venido así que después los cité que vengan acá a Rosario, los cité para que vengan a ver las problemáticas acá”.

El relato de aquellos años (no tan lejanos en el tiempo) me resultaba difícil de comprender, me preguntaba cómo un hombre que insistía con que no tenía idea de organización decidió/sintió en algún momento la necesidad de juntarse con sus vecinos, cómo comenzó rápidamente a organizarse para terminar al poco tiempo en las oficinas del INAI proponiéndole a un funcionario estatal que abandone las “viejas prácticas” de conocer las problemáticas de los Pueblos Originarios por teléfono para acercarse, “bajar” a los territorios. No podía dejar de preguntarme cómo alguien con poca experiencia organizativa previa había convocado a más de cien personas en una reunión en el patio de su casa para proponerles la idea de inscribirse como comunidad y a entregar toda la documentación en el INAI y finalmente, citar a un funcionario al barrio para que conozca “en serio” la problemática.

Además, me asombraba cómo se reeditaban en el relato viejos sueños adolescentes y nuevos desafíos. Tanto las historias que recordaba Osvaldo de su vida en Chaco pero más aún lo que narraba desde los orígenes de la organización a esta parte me resultaban fantásticas –en su doble sentido de increíbles y fascinantes-. Solo suspendiendo la pregunta por la veracidad del relato me resultó posible captar la potencia que emergía del mismo. Osvaldo se presentaba y se constituía a través de dicha historia como un hombre cuya decisión, entusiasmo, carisma, algunos contactos y un poco de suerte había podido construir una organización barrial y movilizó a sus vecinos. Su historia nos hablaba de un hombre que, con una historia de vida similar a la de cualquiera de sus vecinos, se había convertido en un referente indígena gracias a su trabajo territorial.

El hacer en sus más diversas formas le permitía a Osvaldo contar(se) y al mismo tiempo constituía una invitación a ponerse en movimiento para quienes nos acercábamos a la organización, nos interpelaba, nos llenaba de ganas de sumar a ese trabajo. Entonces, no importaba tanto si realmente había increpado al funcionario del INAI diciéndole que “baje a los territorios” pero sí que el relato sobre aquel encuentro sintetizaba mucho de lo que Osvaldo se proponía cotidianamente transmitir(nos): construir política trabajando territorialmente junto con los vecinos, habitando el barrio y al mismo tiempo, poder hablar y explicarle esa idea a cualquier interlocutor por fuera del espacio barrial.

El trabajo territorial como clave y guía

Para el año 2009 además de ser el presidente de Mapik desde su creación, múltiples situaciones cotidianas confirmaban la gravitación que detentaba Osvaldo en el espacio barrial: era quien recibía a los funcionarios y a los universitarios, quien tomaba la palabra en las reuniones e incluso quien debía llamar a la Empresa Provincial de la Energía (EPE) para que reconectasen la luz cuando se daba uno de los frecuentes cortes de energía en el barrio, solo por mencionar algunas. Además, sus vecinos acudían a él para consultar o solicitar cuestiones de las más diversas y solían irse del local sin respuestas cuando no lo encontraban, aún cuando quienes estábamos ahí podíamos resolver sus demandas.

Insistía con que se había convertido en referente como resultado de su “trabajo territorial”. En principio, entendí que el foco puesto en esa idea hablaba de la presencia de cierto “lenguaje estatal” en los decires de Osvaldo (de hecho, “lo territorial” y el “territorio” aparecían frecuentemente en las políticas y en los discursos de los funcionarios del Ministerio de Desarrollo Social con quien mantenía fluidos vínculos). Sin embargo, al indagar más profundamente sobre ello, reconocí que en su relato esa idea estaba íntimamente ligada a caminar el barrio, conocer a los vecinos (y que te conozcan) y responder a lo que necesitan

porque se trabaja cerca; algo que le permitía distanciarse de lo que, según consideraba, habían hecho históricamente las demás organizaciones (o referentes) indígenas.

En esta línea, en una entrevista con una antropóloga que presencié por aquellos días, y frente a la pregunta sobre qué quería decir con trabajo territorial, aclaraba: *“Mi trabajo acá en el barrio, a que ellos (hablando de otros referentes) pueden ir a hablar en la Universidad o la Municipalidad pero en los barrios no los conocen o no los quieren. Que vengan acá que hace tres días que está lloviendo, no vienen porque se embarran. Yo si tengo una reunión en Rouillón aunque llueva, voy igual. Mi idea es fortalecer la organización acá, tener los papeles en orden para bajar proyecto”.*

Así pues, el trabajo territorial refería, por un lado, a una especie de idea fuerza que había guiado su práctica política desde que comenzó a reunirse con sus vecinos y, por otro, a los logros construidos a partir de esos encuentros y que, para el año 2009, tenían su expresión más concreta en la existencia del local y en diversas actividades de capacitación, talleres de formación y recreativos que allí se desarrollaban. En este sentido, la “puerta abierta” era un símbolo que condensaba, de algún modo, las cuestiones involucradas en la idea de trabajo territorial, a saber, *cercanía, estar y proyectos*. Osvaldo pasaba muchas horas allí, pero aun cuando no estuviese, resultaba importante que el local estuviese abierto, en movimiento, que los vecinos pudiesen acercarse a buscarlo y dejarle un mensaje.

Esa idea se materializaba en prácticas y relaciones cotidianas, en primer lugar, caminar el barrio, conocerlo y con él conocer las necesidades de sus vecinos porque eran las mismas que enfrentaba junto con su familia. En definitiva, el trabajo territorial del que hablaba Osvaldo implicaba *habitar* el barrio en un sentido amplio: significaba *estar* allí, *hallarse habitualmente, permanecer, pasar la vida en y*, al mismo tiempo, entramar relaciones con el propio espacio

habitado, con las demás familias que allí vivían, y construir política desde esas relaciones ancladas territorialmente. Pasar la vida allí y construirla de modo colectivo en la cercanía y en el encuentro con otros.

Sin dudas, *estar* y *habitar* el barrio era uno de los ejes de la construcción política de Osvaldo. El otro era “bajar proyectos”, refiriéndose con ello a la gestión de políticas estatales en el territorio. Según recordaba, desde el momento en que tramitó la personería jurídica se había propuesto “entablar un trabajo conjunto” con el Estado que suponía, en primer lugar, que los funcionarios “bajaran” al barrio para conocer las problemáticas y, fundamentalmente, gestionar recursos mediante el financiamiento de proyectos. *“Mi idea es fortalecer la organización acá, tener los papeles en orden para bajar proyecto”*, decía al referirse al trabajo territorial y, en este sentido, que la organización estuviese en movimiento, que hubiese actividades en marcha requería de recursos económicos que se proponía conseguir a través de la presentación de proyectos en convocatorias estatales de las más diversas. Para ello, era preciso articular con distintos niveles de gobierno y tener los papeles en regla, una cuestión que Osvaldo se preocupaba de garantizar en Mapik y también, de promover entre otras organizaciones barriales qom –por ejemplo, en el barrio Rouillón que menciona en el fragmento anteriormente citado-.

Ahora bien, para sostener el trabajo territorial resultaba necesario que esos dos ejes se articulasen. “Bajar proyectos” y “estar” configuraban una diada que de modo articulado garantizarían la construcción política en el barrio. Digo esto pues al reflexionar sobre uno de los primeros proyectos financiados por el INAI³⁶, Osvaldo recordaba que tuvo algunos problemas en su concreción debido a su no involucramiento en la coordinación del mismo. Al respecto sostuvo:

Después tuvimos que analizar porque no solo que yo no estaba muy

³⁶ Se refiere al financiamiento por parte del INAI del proyecto Fortalecimiento Cultural y de la Organización Comunitaria que supuso la puesta en marcha de talleres de música, alfarería, cestería y cerámica durante el año 2006.

metido sino que estaba trabajando también, tenía un trabajo bajo dependencia y no estaba muy al tanto. Solo cuando llegaba el dinero con Horacio lo sacábamos para pagarles a los artesanos, pero algunos cumplían y otros no. Yo no estaba coordinando y fue muy complicado todo lo de los talleres. Y yo no estaba ahí para coordinar eso.

A partir de aquella primera experiencia, Osvaldo sintió que tenía que estar para coordinar las actividades, convocar a las reuniones en el local y asegurar que una vez “bajados” los proyectos se gestionasen adecuadamente. No alcanzaba con articular con el Estado sino que era necesario *estar* en el barrio para que esa articulación se tradujera en política territorial. En consecuencia, a medida que las actividades en Mapik iban creciendo el tiempo de trabajo territorial iría desplazando al dedicado al trabajo en relación de dependencia pues *“para que esto crezca tenía que dedicarle más tiempo, tenía que estar”*.

Ahora bien, el trabajo territorial en su doble arista implicaba *habitar* el territorio pero, al mismo tiempo, *transitar* por espacios estatales. Se volvía necesario desde el territorio articular con el Estado y manejar ciertas lógicas y lenguajes para obtener recursos que permitiesen poner en marcha actividades en el barrio. Ambas tareas las realizaba Osvaldo que, además de estar en el local, guardaba celosamente los documentos de la organización, se reunía con funcionarios de distintos niveles del Estado y, al mismo tiempo, se ocupaba de movilizar entre los universitarios que allí trabajábamos el armado de proyectos que se irían presentando frente a diversas convocatorias estatales.

Finalmente, el trabajo territorial funcionaba como legitimador de su construcción política. Según expresaba, lo diferenciaba de otros que se adjudicaban el papel de referentes sin conocer los barrios y le había permitido ganar todas las elecciones de renovación de la comisión de Mapik. Así pues, este trabajo permitía entender no sólo por qué la organización contaba con una regularidad de la que carecían otras organizaciones en el barrio sino también, por

qué él se había convertido en un referente barrial.

Saber hablar: la importancia de la lengua para el trabajo territorial

Comencé mi investigación con un supuesto, a saber, que la lengua qom no tendría demasiada relevancia para una población instalada en la ciudad hacía décadas y entre quienes, muchos jóvenes, habían nacido en Rosario. Mis primeras charlas con Osvaldo, su lenguaje, la forma que me hablaba del proyecto, parecían confirmarlo. Sin embargo, dicho supuesto se iría desarmando en la medida que comenzaría a participar de las reuniones con el resto de las familias. Allí solían comunicarse en idioma qom dejándonos a quienes no pertenecíamos a la comunidad afuera del intercambio. Incluso, Osvaldo se encargaba de explicar en qom cuando algún vecino manifestaba no entender la propuesta, tener dudas sobre las “verdaderas” intenciones de quienes estábamos allí o cuando las discusiones se volvían tensas. Más aún, en algunas ocasiones se realizaban reuniones paralelas, en ese idioma para que todos comprendiesen el contenido de la política que se implementaría.

En este marco, que Osvaldo hablase la lengua qom cobraba un significado especial en relación con la idea de trabajo territorial que sostenía, le permitía mantener diálogos íntimos con sus vecinos aun cuando la organización estuviese colmada de gente, acercaba los vínculos y contribuía a la idea de que él era “uno más entre los vecinos”. Osvaldo sostenía con vehemencia que su construcción política se desplegaba “cerca de la gente” y hablar qom fortalecía esa idea.

Al respecto, Bigot (2007) postuló que el uso de la lengua materna constituía una forma de resistencia etnolingüística, que se expresaba en el contexto de comunicación interétnico tanto local -entre los residentes de un mismo asentamiento y de otros asentamientos de la ciudad- como supralocal -entre los grupos residentes en las grandes ciudades y las localidades de procedencia-, mediante la comunicación en qom y la reproducción de pautas culturales y sociolingüísticas de su lugares de origen. De este modo, la autora afirmó que la

lengua constituye un factor de cohesión étnica transversal a la heterogeneidad de los grupos y a los procesos identitarios³⁷.

Por otra parte, la lengua constituía un diacrítico que investía de cierta legitimidad la práctica política de Osvaldo por fuera del espacio barrial, una legitimidad a construir y disputar considerando las “sospechas” que, desde las agencias estatales, suelen dirigirse a comunidades en contextos urbanos³⁸. Si la autenticidad de la comunidad Mapik debía ser demostrada, también debía hacerse lo propio en torno a su referente y la lengua era, en este sentido, una poderosa “marca diacrítica” (Carenzo y Trentini, 2014). En la trayectoria de Osvaldo -quien vivía en la ciudad hacía décadas y que formaba parte de una comunidad recientemente formalizada- hablar qom configuraba un *valor* en términos políticos, en tanto permitía mostrar su pertenencia indígena, presentarlo como referente de una historia colectiva de expulsión, migración y reorganización de la comunidad en el espacio urbano.

Este doble sentido devolvía a la lengua qom la centralidad que yo había desconocido o ignorado inicialmente. Por un lado, daba fuerza a la idea de trabajo territorial en su sentido de proximidad, de cercanía y hasta complicidad con sus vecinos. Por otro lado, imbuía de cierta legitimidad su construcción política como referente indígena frente a diversos interlocutores estatales, inscribiendo su propia historia en la de la comunidad.

³⁷ Bigot (2007: 97) analizó el “proceso de vitalidad entolingüística” y sostuvo que, para los primeros años de la década del noventa, la mayoría de los residentes en los asentamientos de Empalme Graneros y Los Pumitas eran bilingües. Al respecto, diferenció entre: la población adulta (entre 30 y 65 años) que manifestaba su inquietud por transmitir la lengua qom a sus hijos y nietos y el grupo de jóvenes (entre 20 y 30 años) entre los cuales los efectos de la discriminación produjeron sentimientos contradictorios, cierta “vergüenza cultural” que los llevaba a no transmitir la lengua materna, en beneficio del aprendizaje del español. En este marco, la autora retoma el concepto de “vitalidad etnolingüística”, un concepto que se vincula con: a) una concepción de la lengua como sistema de significación y de comunicación que evoluciona de manera acorde a las nuevas necesidades comunicativo-significativas de los hablantes, condicionadas por los cambios socio-culturales. La lengua es “condicionante de” y “condicionada por” la experiencia de la realidad, b) una concepción de la identidad étnica como proceso.

³⁸ Nos hemos ocupado de ello en el capítulo 1.

Ahora bien, además de hablar qom, Osvaldo “sabía hablar” con una variedad de interlocutores, lo cual, por un lado, le permitía un mayor grado de articulación con universitarios, con otros referentes y con funcionarios y, por otro, generaba cierta admiración entre sus vecinos; constituyéndose en un motivo de reconocimiento y, al mismo tiempo, un recurso en términos de construcción política y de gestión. En este sentido, el (poder) de saber hablar se conjugaba en la práctica política de Osvaldo de un modo excepcional: en su conocimiento de la lengua qom, por un lado y por otro, en su capacidad de hablar y negociar con universitarios, representantes de otras organización y funcionarios estatales, lo cual le permitía trascender el espacio barrial, gestionar recursos y trazar vínculos que fortalecían el trabajo territorial.

En este doble sentido es posible pensar las palabras de Marta que consideraba desmedidas las pretensiones de Luciano -un miembro de la comisión- que quería empezar a participar de las reuniones con funcionarios y deseaba suceder a Osvaldo en la presidencia. Sobre ello, se preguntaba *a dónde va a ir, viste que tenes que viajar, reunirte con la gente (...) tenes que saber expresarte bien. Acá la gente cuando quiere hablar, se van al carajo, empiezan todos a gritar, a discutir y no se llega a nada.*

Para Marta saber hablar habilitaba a Osvaldo a relacionarse con distintos interlocutores y explicaba que se hubiese convertido en el referente de la comunidad, una capacidad que tanto ella como muchos de sus vecinos parecían percibir como una habilidad innata. De ahí que, aunque Osvaldo reconocía que, hacía algunos años, no se animaba a hablar en las reuniones donde participaban otros referentes porque su capacidad de oratoria era limitada, para Marta antes que algo aprendido el manejo del lenguaje era propio del carisma y las habilidades de su marido.

En producciones recientes, Ranciére (2010) sostuvo que reside en el *logos* el carácter distintivo de la política pues, según el autor, hay política cuando

aquellos que no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo “entre” ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada (2010: 41-42).

Para comprender la importancia del *logos* en el planteo teórico de Ranciére (2010) es preciso aclarar la distinción entre lo que llama, en primer lugar, *policía* como el conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. La policía es, en este sentido, un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra se entendida como perteneciente al discurso y tal otra, al ruido.

En segundo lugar, la *política* que consiste en una actividad que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. La actividad política desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido.

Con su saber hablar Osvaldo permitía resquebrajar -aunque muchas veces de modo sutil- el orden policial descrito por Ranciére, volviendo visible y poniendo palabras a aquello que ese orden mantenía oculto. Frente a aquella preocupación que manifestaba Marta al expresar que “*se van al carajo, empiezan*

todos a gritar, a discutir y no se llega a nada” tan parecida al ruido propio de los invisibles, Osvaldo hablaba. El orden y lo esperable se rompía políticamente mediante el saber de Osvaldo. Su construcción política, en este sentido, resultaba impensable sin esa capacidad de hablar que implicaba no solo expresarse correctamente y no gritar, sino saber con quién hablar, a quién y cómo dirigirse a fin de conseguir recursos para el sostenimiento de la organización. Ello irrumpía como la voz de la política indígena en la ciudad de Rosario.

Reside allí uno de los puntos fuertes de esta construcción política, Osvaldo expresaba en distintos espacios por los que transitaba las problemáticas pero también los proyectos y deseos de una población indígena radicada en la ciudad. Había ganado reconocimiento en espacios académicos y estatales hablando de las problemáticas indígenas en espacios urbanos, haciendo visible lo que estaba invisibilizado y discutiendo con su decir con aquellas perspectivas que asociaban lo indígena a lo rural, alejado espacial o temporalmente de las ciudades. En este sentido, rompía con sus palabras un orden de ideas y supuestos, instalando en la ciudad la problemática indígena como algo cercano, visible. La existencia misma de Mapik contradecía ese orden de ideas, las palabras de Osvaldo volvían visibles por fuera del espacio barrial, las particularidades, necesidades y expectativas de esta población. Decía donde solo se esperaba ruido y construía política resquebrajando el orden, lo esperable.

Viejos y nuevos dirigentes: disputas en torno a la construcción de política indígena

En algunas pocas ocasiones escuché a Osvaldo recordar que, durante los primeros años de la organización, resultó central la ayuda de Norma -una referente indígena- de la que, finalmente, se distanció-. Al respecto, expresó que *“antes andaba mucho con Norma, ella me decía “vos sos referente de acá, esta es tu comunidad” y ahí aprendí mucho pero después me corté solo porque yo no comparto eso de “esta comunidad es tuya”, antes era común que los hermanos*

decían ser representantes, pero no representaban a ninguna comunidad y no tenían ninguna organización. Ella forma parte de una forma vieja de hacer las cosas, así es la vieja dirigencia”.

Norma estaba al frente de una organización en el barrio Travesía, distante alrededor de unas veinte cuadras de Los Pumitas, era algunos años mayor que Osvaldo y entre los años 2007-2011 fue Consejera del Instituto Provincial del Aborigen Santafesino (IPAS) en representación del pueblo qom. Era una de las referentes más visibles en la ciudad pues participaba en general de las actividades organizadas por el gobierno municipal y/o provincial. A Osvaldo le costaba reconocer que ella había participado de su formación ya que consideraba que formaba parte de la “vieja dirigencia”, la cual trabajaba en la ciudad desde hacía más de treinta años pero que, según él, no tenía trabajo territorial ni representaba a las comunidades. Esta forma de trabajo había motivado el distanciamiento entre ellos.

Osvaldo al referirse a este tipo de dirigencia ponía en discusión sus niveles de legitimidad y de representación. Él distanciaba su construcción política de las prácticas de aquellos que, teniendo más de treinta años de militancia, habían obtenido reconocimiento en la universidad, en oficinas estatales, en la ciudad e incluso, a nivel internacional pero que no eran queridos ni aceptados en sus respectivos barrios. Recordaba que hacía algunos años cuando iban a las charlas o las reuniones, le “daba cosa” hablar porque estaban ellos que se expresaban bien y parecía que tenían mucho trabajo encima. Sin embargo, después de conocerlos bien, empezó a ver que cuando la vieja dirigencia se presentaba a una elección en sus barrios con cuatro candidatos, salían cuartos. Además, reflexionaba: *si bajan algún proyecto era para ellos, se encierran en sus casas y lo hacen con sus familias, por eso me interesa regularizar las organizaciones de base que trabajan con otra lógica.*

De esta dirigencia Osvaldo valoraba la habilidad para hablar y reconocía

haber escuchado azorado a quienes tenían la práctica de expresarse públicamente, sentía por Norma la misma admiración que sus vecinos le manifestaban a él en la actualidad. Saber hablar en espacios públicos permitía poner en palabras la experiencia del trabajo territorial, mostrar (se) ese trabajo por fuera del barrio. Al mismo tiempo, esa capacidad (y cierta popularidad que la misma solía traer aparejada) resultaba una cáscara vacía sin trabajo territorial, esto es, un reconocimiento hacia afuera sin correlato en las prácticas y relaciones cotidianas en el territorio.

En este sentido, y allende al reconocimiento sobre los modos de hablar, aparecían una serie de cuestionamientos en torno a las prácticas políticas de la llamada “vieja dirigencia”: la disonancia entre “decir” y “hacer” y la ausencia de trabajo en los barrios constituía la principal diferenciación que marcaba Osvaldo con respecto a su propia forma de construir política. Hacer para sí mismos y para sus familias o para el barrio permitía diferenciarse de aquellos y, al mismo tiempo, explicar por qué estos referentes no ganaban elecciones. “*Si se presentan cuatro, salen cuartos*” repetía, dando cuenta de la baja aceptación que aquellos tenían entre quienes decían representar. Frente a ello, el resultado favorable en las elecciones le permitía a Osvaldo detentar cierta legitimidad de la que, según estimaba, carecían muchos de los referentes indígenas históricos.

Al respecto, resulta interesante retomar el trabajo de Cardin (2013) que analizó y comparó la participación de Cristino Sanabria y de Félix Díaz en una Audiencia Pública convocada por la Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN) en el año 2011. Allí, el primer “líder” –en los términos usados por la autora- se presentó como el presidente de la asociación civil La Primavera, figura legal a nivel provincial; mientras que el segundo subrayó que su mandato provenía de “sus ancestros”, de la “conciencia indígena” y que su comunidad lo había elegido como “representante natural” (Cardin 2013: 364-365). De este modo, se contraponía una legitimidad emanada del Estado a otra proveniente de los ancestros en medio de la disputa en torno a quién representaba realmente a la

comunidad.

Por su parte, Gorosito Kramer (2006) ha diferenciado entre líderes políticos tradicionales y aquellos surgidos a través de la intervención de las agencias indigenistas. La autora sostuvo que los primeros se inician como tal en virtud de su posición en una red de parentesco que posibilita una ascendencia que, sin embargo, solo es posible mediante una práctica cotidiana y una conducta reconocida por sus seguidores como ajustada a las normas de la cultura. De estos liderazgos se esperaba que fuesen capaces de administrar los contactos de la comunidad con el medio externo (otros grupos, indígenas o no). Por el contrario, los segundos, se convertían en tales por constituir el canal a través del cual fluían a las comunidades los variados recursos que integraban el espectro de las acciones de "promoción humana", "desarrollo de comunidades", entre otros. Sobre ello aseguró la autora: *“Esta estrategia terminó construyendo, junto a los liderazgos tradicionales, nuevas formas del liderazgo cuya legitimidad no provenía del propio medio social, sino de la agencia indigenista. Como resultado, en todos los casos se introdujeron por esa vía conflictos y crisis de representación y consenso que continúan hasta hoy”* (Gorosito Kramer, 2006: 21).

La pregunta por las fuentes de legitimidad estaba presente en la distancia que Osvaldo marcaba con los “históricos”. Él, personalmente, no apelaba a ninguna fuente ancestral para explicar su consagración como referente sino que, por el contrario, consideraba que estar cerca de sus vecinos y buenos resultados en elecciones barriales lo habían colocado en ese lugar. En este sentido, sostengo que en la trayectoria de Osvaldo se conjugaba una legitimidad territorial con una estatal. Territorial en el sentido de estar basada en las actividades cotidianas de la organización y en los vínculos cercanos con sus vecinos -y para los cuales la lengua qom resultaba central-. Esta legitimidad se materializaba en pequeños gestos que, me permitían observar que se reconocía en él ciertos niveles de representación, por ejemplo, quienes necesitaban realizar un trámite ante el Estado, algún reclamo, solicitar algún subsidio o ser incluidos en algún

programa estatal solo se quedaban conformes si lograban hablar con Osvaldo.

Al mismo tiempo, la legitimidad que detentaba estaba también basada en su relación con el Estado, no solo porque las elecciones en las cuales él había renovado en sucesivas elecciones su mandato como presidente se habían realizado mediante los procedimientos estipulados por el INAI y con el padrón habilitado por el organismo y bajo la supervisión de la Dirección de Pueblos Originarios y Equidad sino también porque su construcción política territorial estaba anclada en la posibilidad de “bajar proyectos”, esto es, gestionar las políticas estatales en el territorio.

En este caso entonces la legitimidad proveniente del “medio social” -en términos de Gorosito Kramer- no se contraponía a la emanada de “agencias indigenistas” pues Osvaldo construía política en íntima relación con el Estado, reforzando con ello su propia legitimidad en el territorio. Y, al mismo tiempo, la política territorial le otorgada cierta legitimidad como referente indígena cuando se presentaba en espacios públicos, en sus vínculos con funcionarios, académicos y con otras organizaciones. La articulación entre esas fuentes de legitimidad reforzaba su construcción política y la diferenciaba de la “vieja dirigencia”.

En esa construcción rara vez aparecía en el discurso de Osvaldo una apelación a lo ancestral para justificar su lugar de representación. Incluso veía con cierto resquemor aquellas prácticas o apariciones públicas de otros referentes que, en sus propios términos, “folklorizaban lo indígena”. En este sentido, un 25 de mayo llego a la casa de Osvaldo y Marta estaba amasando tortas fritas, apenas empezamos a tomar mates me preguntó si vi a Claudia y Viviana [dos dirigentes de las llamadas históricas] vendiendo tortas asadas en la Avenida y agregó *“fueron las cámaras de televisión y hasta se vistieron para eso”*. Ella estaba visiblemente molesta con el modo en que estas mujeres se presentaban en el espacio público. En ese momento Osvaldo aprovechó para aclararme *“ves, a esto me refiero con la vieja dirigencia, la de ahora tiene otra mentalidad,*

nosotros somos menos folklóricos y más políticos”. En esta misma línea, se mostraba molesto con quienes practicaban ceremonias indígenas en la ciudad, *“eso ya no va más”*, repetía recordando la ceremonia que una dirigente mapuche había realizado frente al río Paraná.

En este sentido, si pensamos –siguiendo las sugerencias de Bruce (2004)- que la coyuntura política de reconocimiento indígena ha enmarcado sus acciones reivindicativas, establecido sus posibilidades y definido su marco de acción, el modo en que estas mujeres se presentaban en el espacio público constituía una forma de construcción política “esperable” dentro de esos márgenes. El Estado define así, mediante sus marcos jurídicos, cierto lenguaje de la controversia –en los términos de Roseberry (2007)-, promoviendo formas de presentarse, de decir y de hacer que, según Osvaldo, eran reproducidas acríticamente por la vieja dirigencia. En este sentido, resultan interesantes los postulados de Careno y Trentini (2014), quienes al analizar diferentes formas de construir política indígena diferenciaron entre: aquellos grupos cuyas prácticas cotidianas y manifestaciones públicas no ponían en juego ninguna representación performativa de lo que sería su “cultura tradicional” y aquellos otros que, por el contrario, desde un marcado esencialismo seguían ciertas pautas para “ser indios” o volverse indios según las exigencias de programas estatales de conservación analizados. En este sentido, tanto el uso de prendas así como la realización de ceremonias que tanto molestaban a Osvaldo y a Marta puede pensarse como formas (diferentes) de construcción política en el marco de las relaciones de hegemonía que reproducían una idea de cultura cristalizada o estanca.

Para Osvaldo y su familia vestirse con ropas tradicionalmente asociadas a “lo indígena” para participar de actos públicos y realizar ceremonias en la ciudad, implicaban una descontextualización y folklorización de la cuestión étnica que tenía impacto en el *afuera* y permitía adquirir visibilización pública pero que no modificaba la realidad de los territorios que ellos habitaban, ni conllevaba cambios sustantivos en las condiciones de vida de la población qom en la ciudad. Era una

forma de construir política “hacia afuera” de la que Osvaldo procuraba distanciarse. Frente a ello, “los nuevos” fortalecían las organizaciones de base, trabajaban en los territorios y ganaban elecciones entre quienes decían representar.

Así pues, en torno a los modos de presentarse y participar en espacios públicos se trazaba una disputa sobre cómo entender y construir política indígena en la ciudad. En este sentido, Boccara (2012) sostuvo que, en el marco del reconocimiento de derechos indígenas, diferentes agentes se enfrentan en torno a los nuevos procedimientos de legitimación, autenticación y de consagración cuyo objetivo es saber “*quién tiene la autoridad para decir que es ser indígena*” y “*en qué consiste la cultura indígena auténtica*”, esto es, definir los ejercicios legítimos de la “indigenidad”. Para Osvaldo la “folklorización” formaba parte de lo viejo, expresión de aquellos que construían política hacia afuera, alejada de los barrios, aquellos que desde una perspectiva esencialista de la etnicidad se “vestían” para (de)mostrar su autenticidad. Para él, en cambio, la disputa política pasaba por otro lado, reivindicar lo indígena desde el fortalecimiento de la organización barrial, para lo cual no necesitaba ninguna representación performativa de lo que sería su cultura tradicional.

Ello constituía un posicionamiento político, y al mismo tiempo, un desafío. Disputar lo público ya no desde los estereotipos tradicionalmente asociados a lo indígena sino desde aquello que no era esperable estatalmente, diferenciarse de quienes históricamente construían política en la ciudad mostraba la tensión entre la mismidad/otredad: la construcción política de Osvaldo se basaba en reivindicar lo indígena en la ciudad, en las particularidades de esta población empujada por diversos motivos a la migración, una existencia en la cual lo étnico no perdía centralidad pero que no requería ser “demostrada” mediante vestimentas, festejos, etc.

Elecciones de representantes para el Consejo de Participación Indígena (INAI)

Una vez que se formalizó la inscripción de la comunidad, la comisión de Mapik participó de las elecciones que se realizaban en las diferentes provincias cada cuatro años, para conformar el Consejo de Participación Indígena perteneciente al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas³⁹. Para la primera de ellas, realizada en el año 2005, Osvaldo había sido convocado a participar apenas unos días antes de la realización de la misma. Según recordaba allí empezó a notar que:

Muchos que no eran representantes, no tenían ninguna organización pero sabían hacía dos meses de la Asamblea y contando con ese tiempo habían hecho campaña para ocupar el lugar y bueno: *“ahí entendimos cuál es el Estado, la política que hace”*. En el 2005 fuimos con la comisión directiva a ver cómo era. Ahí ganó el hermano Rubén de Rouillón⁴⁰ que no era representante, no dependía

³⁹ Según lo especificado por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, el Consejo de Participación Indígena (CPI) se creó en el año 2004 en el ámbito del INAI como órgano de consulta y participación de los Pueblos Originarios. La elección de los representantes se efectúa a través de la convocatoria de asambleas comunitarias, las cuales, a través de los métodos tradicionales de cada comunidad, eligen 1 representante titular y uno suplente por pueblo y por provincia. Las funciones de éstos son: a) Acompañar a las Comunidades Indígenas de los Pueblos que representan en la formulación de proyectos participativos de desarrollo comunitario. b) Fortalecer a las Comunidades Indígenas en la organización e inscripción de su Personería Jurídica. c) Promover la Participación de las Comunidades Indígenas en el Programa Nacional de “Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas” (ejecución Ley Nº 26.160, Decreto 1.122) y en el proceso de regularización dominial del territorio que tradicionalmente ocupan. d) Formular propuestas de Política Indígena ante los Delegados Indígenas del Consejo de Coordinación para su evaluación e impulso en dicho Consejo. E) Articular las líneas de trabajo con su representante regional en el Consejo de Coordinación aportando, de esta manera, la información de su pueblo y provincia al indicado Consejo. La última elección de representantes se realizó en los años 2008/2009 a través de 41 asambleas comunitarias realizadas en 17 provincias, a saber, Buenos Aires, Chaco, Chubut, Entre Ríos, Jujuy, La Pampa, Mendoza, Salta, San Juan, Santa Cruz, Santa Fe, Santiago del Estero, Tucumán, Neuquén, Tierra del Fuego, Misiones y Río Negro. Más información:

<http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/1.OrganosDeConsultayParticipacion.pdf>

⁴⁰ Rubén era uno de los considerados “viejos dirigentes”, con estrechos vínculos con el gobierno municipal hasta aproximadamente el año 2004 cuando comenzó a trabajar en articulación con el INAI. Sin embargo, según relataba Osvaldo, en Rouillón no existía una organización estable que

ni siquiera de una institución de su comunidad pero tenía un trayecto político que para muy pocos era muy importante, él decía que su trayecto político era muy importante. Después que pasaron los tres años, vino acá y quería candidatearse de vuelta, nosotros seguíamos esperando sus propuestas, qué es lo que podíamos esperar de él. En la elección del 2008 pasó lo mismo porque el INAI llegaba a las comunidades que estaban inscriptas en el RENACI y decía: *“hay una elección, tienen que elegir el CPI pero no traían las propuestas, el contenido”*. Ahí ya vimos, con esa segunda elección, que nosotros no debíamos ser espectadores, nosotros debíamos estar ahí, ese era el proceso que teníamos que hacer. Fuimos ahí a Sarmiento y Mendoza a la sala Lavarden donde se hizo la reunión, con gente de INAI y de toda la provincia. Agarró el micrófono el hermano que era CPI, Rubén y lo insultaron, le dijeron de todo e insultaron también a la gente del INAI por la poca información sobre esta elección, ese era el reclamo. Ahí hubo un descontrol, la gente del INAI se bajó del escenario llorando e iban a irse porque lo insultaban. Entonces creo que fue mi primera intervención en hablar delante de tanta gente porque vi que no estamos preparados para contener a esa gente, orientarla o darle un marco de participación e integración hacia una política. Ese debería ser el trabajo del que está en el CPI, buscar la forma de trabajar políticamente. Nosotros no podemos proponer bronca y nada más. Yo ahí me arrimé, me subí al escenario, le hablé a la gente y cuando dirigí la primer palabra todos se callaron, como que también me sorprendió porque se callaron todos. Hablaba el que era CPI al micrófono y todos lo insultaban, hablaba la gente del INAI y lo insultaban y yo pensé que a mí me iba a ir peor entonces les digo: *“hermanos, se calman”*, les dije así y nadie dijo nada, todos se callaron. Entonces les dije *“nosotros no estamos acá para discutir, no se trata de insultar un hermano sino ver cómo podemos construir una política acá, es ese el contenido de esta elección”*. Nadie dijo nada, yo esperaba que me digan algo para contestar porque tampoco sabía cómo seguir, pero seguí: *“les pido que dejemos esta bronca, desde la bronca nosotros no podemos construir nada sino que si*

permitiese “mostrar” el trabajo que este referente realizaba en el territorio y sus vecinos no lo habían elegido como representante.

nosotros empezamos a pensar bien, pensar una política para llevar adelante el rol del CPI, es eso lo que tenemos que analizar. La elección hay que hacerla, se trata de nosotros no de los criollos. Ellos vienen a ver la decisión que tomamos todos lo que estamos acá, los Pueblos Originarios”. Nadie dijo nada y bueno, ahí me callé.

En este relato que condensa varias discusiones en torno a la elección de representantes del CPI sobrevolaba nuevamente la sospecha en torno a la legitimidad de algunos referentes exclusivamente vinculados al Estado pero ausentes en los territorios. Rubén se había convertido en representante del CPI en el 2005 gracias a sus vínculos con los funcionarios estatales pero carecía de propuestas, de trabajo territorial y, en consecuencia, de aceptación entre las comunidades que se lo harían saber en la asamblea del 2008. En contraposición a esa práctica, Osvaldo consideraba que contar con todo ello no sólo le permitía posicionarse de otro modo sino que también explicaría sus altos niveles de aceptación entre las familias de su barrio, la cual como ya mencionamos antes se expresaba no solo en el buenos en las elecciones para elegir la comisión de Mapik sino también en resultados gestos y relaciones cotidianas entre él y sus vecinos.

¿Quiénes son los representantes de las comunidades indígenas qom en Rosario? ¿Cómo se eligen y quiénes lo eligen? ¿Qué trabajos realizan como tales? Y, en definitiva, ¿cómo construyen política indígena en el espacio urbano? Estas preguntas se reeditaban cada vez que Osvaldo hablaba de sí mismo y se diferenciaba de los “viejos dirigentes”. Ser elegido en elecciones por el resto de las familias del barrio, poder mostrar trabajo territorial, hablar de la problemática indígena en Rosario con los más diversos interlocutores, participar de las agencias estatales pero sin alejarse del territorio y llevar adelante la reivindicación de los derechos indígenas sin folklorizar la cuestión, explicaban su trayectoria política y su legitimidad. Los viejos dirigentes carecían de todo ello, y eso hacía tambalear, la legitimidad que decían detentar.

Oswaldo recordaba la asamblea del 2008 como un momento de pasaje, a saber, de espectador a protagonista. Allí ante la posibilidad de que Rubén fuese reelegido, los asistentes comenzaron a gritar e insultar a los funcionarios del INAI, entonces en medio de los insultos Oswaldo subió al escenario, agarró el micrófono y se dirigió a los asistentes pidiéndoles que abandonen la bronca y discutan cómo *construir política*. Orgullosamente afirmaba que, de modo espontáneo y sin tener ningún discurso preparado, logró obtener el silencio y la escucha que no habían conseguido los anteriores oradores. Mientras los funcionarios lloraban él se dirigía a la gente, se hacía escuchar, logrando ser respetado a pesar del enojo de quienes participaban de la asamblea.

El relato aquí cobra características épicas, gritos, llantos, enojo y su decisión de subir al escenario sin haberlo previsto antes. Poder hablar, abandonar la queja y el grito constituían nuevamente un punto fuerte de su trayectoria política. Cuando algunos solo podían emitir sonidos, llantos o ruidos -retomando a Ranciére-, Oswaldo tomó el micrófono para “transmitir una idea”. Sintió que era el momento de empujar la lucha de los derechos que faltaban en las comunidades y se lo transmitió a los otros. Ese momento sería la antesala de la asamblea del 2011.

Entre el barrio y el Estado. La elección de Oswaldo como representante del CPI

Tres años después de aquella irrupción, Oswaldo viajó a la asamblea para una nueva elección de representantes del Consejo de Participación Indígena en Reconquista sabiendo que, en la zona sur de la provincia, todos apoyarían su candidatura. Estaba convencido que hacer escuchar la voz -es decir, instalar la palabra donde solo se espera ruido- de las comunidades en las agencias estatales de representación, es *hacer política* indígena. Para ello se relacionó con otros referentes, se preparó y, finalmente, se postuló para convertirse en consejero del INAI.

Él recordaba que hablar, saber qué decir y cómo hacerlo para poder multiplicar esa voz indígena en las esferas del Estado impulsaba esa candidatura. El apoyo de otros referentes permitía hacer más fuerte esa voz. Para entonces, ya tenía claro, sabía cuáles eran las leyes indígenas que “ni se tocaron” en Santa Fe, Había entendido que las comunidades que están inscriptas tenían voz propia para hacer la elección y que el INAI solo debía aceptar la decisión que se tomase Recordaba: “Primero hice una consulta a los hermanos de otras comunidades, cinco meses antes empecé, que iban a la elección en Reconquista y todos dijeron que me apoyarían, entonces me presenté”.

Finalmente, en esa asamblea Osvaldo resultó electo para representar a dieciséis comunidades del sur de la provincia de Santa Fe. Ello significó otro salto en su trayectoria política y la obligación de asumir nuevas tareas y prácticas más cercanas a las exigencias de los tiempos y las lógicas estatales: desde realizar numerosos viajes por el país para participar de las mesas de discusión de representantes de CPI y/o reuniones con funcionarios de distintos niveles de gobierno, realizar visitas a las dieciséis comunidades que representaba dentro de la provincia y pasar tiempo en las oficinas del Ministerio de Desarrollo Social en el centro de la ciudad. Los interlocutores con los cuales hablaba se multiplicaron así como los espacios institucionales por los que transitaba.



Participación de Osvaldo en la Mesa Nacional de CPI, año 2014

Ahora bien, ello también significó cierto trastocamiento en el funcionamiento cotidiano de la organización debido a que, por un lado, aumentaron significativamente las actividades puestas en marcha en la organización y financiadas directamente por el Estado Nacional: en poco tiempo se realizaron dos cursos de Orientación e Inducción al Mundo del Trabajo (POI) del que participaron numerosos jóvenes, un audiovisual en el marco del Programa Puntos de Cultura, se realizó el relevamiento territorial en el marco de la ley 26.160 que era una demanda recurrente por parte de la organización y se aprobó el proyecto de armado de una radio en el marco de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual que, aún cuando no se puso en marcha en lo inmediato, auguraba un cambio importante en la cotidianidad de la organización⁴¹.

De este modo, se inició un nuevo momento en Mapik. Un momento con más actividades, más recursos para gestionar en el territorio y con una exigencia

⁴¹ Con la aprobación del proyecto de radio comunitaria se consiguieron los recursos necesarios para la compra de los equipos y se obtuvo el número de frecuencia radial. Para la puesta en marcha de la radio se comenzó a construir la planta alta del local.

mayor de articulación y coordinación entre quienes veníamos participando y quienes se sumarían a las nuevas actividades. Aquel fue un momento de gran entusiasmo para todos los que trabajábamos en la organización. Yo estaba convencida que ello permitiría fortalecerla pues era la materialización más visible de la idea de “trabajo territorial” que tantas veces le había escuchado repetir a Osvaldo, presuponía que la existencia de un mayor número de actividades atraería a más vecinos a participar, fortaleciéndose así la idea de Mapik como un espacio siempre abierto y en movimiento y, en definitiva, como una referencia de organización indígena barrial.

Ciertamente la inserción de Osvaldo en el CPI se tradujo en mayores posibilidades de “bajar proyectos” al barrio. Sin embargo, esa inserción también implicó una clara disminución del tiempo en el que él estaba presente en la organización. Su trabajo por fuera de barrio, los viajes vinculados a su trabajo como CPI y las reuniones en Buenos Aires insumían gran parte de su tiempo y, rápidamente, comenzaron a circular, primero entre sus propios compañeros de la comisión y luego de modo más extendido, cuestionamientos en torno a su ausencia en el local.

Esto, además, generaba algo de malestar entre las familias que se acercaban al local buscándolo y que se volvían sin respuestas porque sentían que nadie de los que estábamos ahí podíamos responder a sus demandas. *“Osvaldo no está nunca”, “ahora que trabaja en el centro no lo vemos más acá”*⁴² solían contestar aquellos vecinos que se negaban a recibir ayuda por cualquiera que no sea él. Evidentemente, no se trataba de atender a una cuestión puntual, un trámite o cualquier demanda que pudiésemos resolver sin inconvenientes, lo significativo era que Osvaldo estuviese, que fuese él quien escuchase lo que aquel vecino se acercaba a decir.

⁴² Con esta crítica se hacía referencia a una oficina del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación ubicada en el centro de la ciudad a la que, aunque sin horarios fijos, Osvaldo asistía solo algunos días de la semana para cumplir con sus responsabilidades como CPI.

Estar ahí seguía siendo relevante en términos políticos. Sus vecinos esperaban encontrarlo en el local, poder charlar o tomar un mate. El tiempo de permanencia de Osvaldo en el local no era trocable por actividades, ni por la presencia de otro miembro de la comisión o de cualquiera de quienes trabajamos allí. Volvía a aparecer una problemática que él había percibido a partir de las primeras actividades puestas en marcha en Mapik, esto es, que para *“para que esto crezca tenía que estar”*.

Osvaldo comenzó, desde entonces, a enfrentar una especie de encrucijada: se abría la posibilidad de gestionar mayor cantidad de recursos circulando en la organización que, al mismo tiempo, requerían mayor organización, coordinación y trabajo colectivo de quienes participábamos de la misma. Pero, al mismo tiempo, debía enfrentar las críticas de sus compañeros de comisión y sus vecinos que manifestaban el malestar que generaba el hecho de que su lugar de trabajo ya no fuese (tanto o exclusivamente) la organización sino “el centro”. Era posible observar ese malestar en gestos o bien, en comentarios dichos “al pasar” pero cuya contundencia no dejaba dudas que la ausencia de Osvaldo era significativa para el resto de las familias. El nuevo desafío político sería, desde entonces, que “esto crezca” sin su presencia cotidiana allí.

Capítulo IV. “¿El censo nos va a ayudar?”: relevar, inscribir y dialogar como formas de gobernar la diversidad

Las actividades cotidianas de la organización involucraban reuniones frecuentes con agentes estatales, algunas abiertas, otras solo con los miembros de la comisión. En general, las mismas comenzaban con la propuesta por parte de aquellos de dialogar para conocer a los vecinos y las problemáticas del barrio. Osvaldo solía tomar la palabra, contando la historia de la organización, las actividades que allí se desarrollaban y las necesidades que enfrentaban. Algunas veces, se daba una ronda de breves presentaciones del resto de los asistentes. Luego los funcionarios explicaban los motivos que los habían conducido hasta allí, anunciaban la implementación de alguna política o la realización de algún operativo. En general solían aclarar que a estas acciones antecedería la realización de un censo o relevamiento para conocer y/o decidir quiénes se incluirían en “el listado”, refiriéndose con ello a quiénes serían los inscriptos para ser beneficiarios de la política a implementar. Como veremos, una vez confeccionados esos listados correrían diferente suerte según el caso.

Por otro lado, Osvaldo y algunos otros miembros de la comisión se encontraban, cada vez con mayor frecuencia, con funcionarios estatales en otras instancias que acontecían por fuera del barrio, esto es, cuando participaban en mesas municipales o provinciales de diálogo, de discusión de agendas legislativas con concejales de la ciudad o, en términos más generales, en las jornadas de presentación y exposición de las problemáticas indígenas que se organizaban en diferentes espacios institucionales. En estas instancias institucionales de diálogo además de exponer la problemática indígena se solían firmar convenios, elaborar documentos y declaraciones conjuntas pero, en general, no conllevaban luego modificaciones en las realidades que permitían exponer. De algún modo, los espacios de diálogo habilitados en esas oportunidades permitían visibilizar, exponer una y otra vez problemáticas que quedaban, sin embargo, sistemáticamente sin atender. No participé de estos

encuentros –a excepción de algunas jornadas realizadas en la Universidad- pero recupero aquí las sensaciones y las percepciones con las que volvían Osvaldo y sus compañeros, las cuales oscilaban entre el entusiasmo ante cada invitación y cierto desencanto sobre los resultados concretos de las mismas.

En el presente capítulo propongo pensar estos momentos -que acontecían en múltiples espacios y tenían diversas características pero que compartían la particularidad de ser instancias de encuentro con funcionarios estatales- en el marco de lo que llamo la “*política de las formas*”, entendiendo con ello una forma específica de gobernar la diversidad en tiempos de reconocimiento de derechos indígenas. Sostengo que esa sumatoria de procedimientos, de reuniones, de repetidas instancias de participación incluidas en la categoría de “política de las formas” constituían un modo específico de *gobernar la diversidad* en tiempos del multiculturalismo de Estado –en términos de Hale, 2005- que permitía visibilizar cuestiones antes negadas, habilitaba mayores márgenes para la reivindicación y la lucha para la efectivización de los derechos indígenas pero, al mismo tiempo, solo en contadas ocasiones, modificaban la realidad cotidiana de las familias. Por un lado, en aquellas reuniones (y en los procedimientos que de ellas emergían) se hacían visibles ciertas representaciones estatales en torno a un “deber ser indígena”, es decir, aquello que estatalmente se esperaba que éstos reivindicuen y demanden, en última instancia, deseen y sean. Por otro, se desplegaban una serie de *prácticas de gobierno* –en términos foucaultianos- mediante las cuales el Estado abordaba la problemática indígena en la ciudad de un modo particular.

Este capítulo se inspira en numerosos trabajos antropológicos que han recuperado la obra de Hale (2002, 2004) para analizar el modo en que la gubernamentalidad neoliberal se tradujo en multiculturalismo de Estado en las sociedades latinoamericanas (Bello, 2004, Boccara, 2007, Briones, 2005a, 2008, Careno y Trentini, 2014, Díaz Polanco, 2005). Según estos trabajos, el multiculturalismo de Estado va configurando una visión y división del mundo social en clave neoliberal, en el cual se “recorta el cuerpo social en clave étnica”

(Boccaro, 2007), reestructurándose los espacios que los activistas de derechos indígenas pueden ocupar, redefiniendo el lenguaje de controversia, los derechos que son reivindicables y las formas de acción política apropiadas para alcanzarlos. De este modo, se redefine quién puede legítimamente hacer política indígena y cuáles son los espacios habilitados para ello. El reconocimiento de los derechos indígenas queda así enmarcado (o entrampado) en un “multiculturalismo neoliberal” que habilita a los indígenas opciones limitadas de reivindicación y lucha, en definitiva, se reconoce la diversidad “*siempre y cuando no vayan muy lejos*” (Hale, 2002: 293).

En este marco, es posible reflexionar en torno a qué habilita y qué obstruye, qué límites fija ese reconocimiento y, al mismo tiempo, cómo los grupos indígenas, en este caso organizados, pueden tensionar y desbordar esos mismos límites. En este sentido, dichos trabajos han señalado que diversos pueblos indígenas vienen denunciando que las retóricas complacientes de las agencias multilaterales e incluso de algunos Estados, rara vez son acompañadas y sustentadas por medidas conducentes a una redistribución de recursos que sea paralela a la de reconocimientos simbólicos (Briones, 2005a). Así pues, el reconocimiento indígena en tiempos neoliberales deja las desigualdades sociales y económicas de carácter clasista sin modificar (y hasta tiende a reproducirlas) y establece nuevos espacios y modos permitidos para llevar adelante la lucha política.

Entiendo que en las reuniones realizadas en el local, en la promoción de numerosos relevamientos y en la multiplicación de mesas de diálogo es posible rastrear prácticas, lenguajes y lógicas tendientes a extender la gubernamentalidad neoliberal entre los grupos indígenas. Allí se vuelve visible lo que desde el Estado se espera de los mismos, hasta dónde (y sobre qué temas) se encuentra habilitada la discusión y en qué espacios de participación es posible darla. Al mismo tiempo, resulta interesante pensar cómo, quizás como consecuencia no prevista y/o inevitable, se habilita un nuevo espacio político para

la agencia de los sujetos. Mirar esos encuentros es una apuesta a pensar cómo se tensionan y se disputan esas definiciones a través de las prácticas de los sujetos que “van más allá” o mejor, retomando la idea de Hale, permiten *correr los límites del demasiado lejos*.

De reuniones sin encuentros: funcionarios y familias en la organización

La reunión que moviliza este apartado es similar a tantas otras en las que se encontraban agentes estatales y familias del barrio en el local. En la misma se juntaron funcionarios del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y vecinos convocados por Osvaldo para presentar la realización del Relevamiento Territorial que se realizaría en el marco de la Ley 26.160 de Emergencia en materia de propiedad y posesión de la tierra. Dicha ley declaraba *“la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquellas preexistentes, por el término de 4 (cuatro) años y suspendía por ese plazo la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras”*. Durante ese tiempo el INAI debía realizar el relevamiento técnico —jurídico— catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas.

Asistí a esa reunión de modo casual ya que se realizó un miércoles, día en que se preparaba la copa de leche de la cual estaba participando regularmente. Cuando llegué las mujeres estaban afuera preparando la masa y calentando el agua, era invierno y hacía frío así que intuí que *algo importante* pasaba adentro, me comentaron que se estaba haciendo una reunión “con gente de Buenos Aires” pero no sabían bien de qué se trataba, le pregunté a un hombre que estaba parado en la puerta y me contestó que no sabía bien pero “algo del tema

tierras”. Saludé desde la puerta y me senté con las mujeres hasta que Osvaldo salió y me invitó a la reunión. Como el local estaba lleno, me quedé escuchando desde la puerta junto con dos hombres. Desde allí observé que todos tenían en sus manos folletos del “Relevamiento Territorial” y que recién se estaban presentando. Luciano -un miembro de la comisión- explicaba que ellos querían saber cuál era la propuesta con relación a tierra porque ya vinieron muchos funcionarios diferentes por ese tema pero nunca pasó nada. Y *“cambian los gobiernos y nosotros seguimos acá, eso es lo que pasa”*, manifestaba visiblemente molesto. El hombre que estaba a su lado agregó: *“nosotros queremos saber qué van a hacer porque si ustedes piensan que porque somos aborígenes pensamos como los aborígenes de antes no, no, no, acá la gente nada que ver”*. Desconozco por qué pero la situación era tensa, entonces intervino Osvaldo y empezó a hablar en qom, creo que explicaba el motivo de la reunión y la importancia de realizar el relevamiento. Luego, y dando por finalizada la ronda de presentaciones, uno de los técnicos leyó en voz alta la ley nº 26.160 de la que se desprendía el relevamiento que vinieron a presentar, repasando en detalle cada uno de los artículos. Además, hizo referencia a un convenio firmado con el gobierno provincial y a la conformación de un equipo técnico para la concreción del operativo. Finalmente, aclaró que esto no involucraba la titularidad de las tierras ni tampoco un plan de viviendas.

Esto es “solo un registro más, una herramienta jurídica que les permitirá después gestionar cosas, programas. Mediante el relevamiento, el Estado Nacional junto con el Provincial reconoce que allí hay una comunidad indígena. La idea del relevamiento es saber dónde viven y como habitan el territorio las comunidades indígenas”. Según lo que explicaba, el resultado sería el armado de una carpeta con los datos catastrales del barrio, con un dictamen jurídico junto con los resultados del cuestionario y a ello se le asignaría una Resolución Ministerial. Esta carpeta constituía un documento que reconocía formalmente la existencia de una comunidad en ese territorio. La explicación se interrumpió por una nueva intervención de Luciano que explicó a los funcionarios que

necesitaban una escuela y un centro de salud adentro del barrio. Frente a ello, el técnico repitió que con el relevamiento no se iba a construir una escuela, pero tendrían otra herramienta para demandarla y continuó: *lo que si les garantiza el relevamiento es que no los van a poder desalojar, entonces vos que decías que no querés construir por miedo a que después te desalojen no vas a tener más esa incertidumbre, esas dudas, no van a estar.* Además, les comentó que ellos tenían que decidir si querían ser relevados y presentar una nota dirigida al presidente del INAI solicitando el relevamiento. Cada tanto preguntaba si había alguna duda, pero nadie contestaba.

Oswaldo comentó además que esa carpeta antes de ser aprobada definitivamente volvía a la comunidad para que evalúen si están de acuerdo o no con lo que ahí aparece. Luciano dijo: *“Eso sería buenísimo porque muchas veces nos reunimos con los políticos, pero después no sabemos qué decisiones toman”.* Para cerrar el encuentro Oswaldo recordó que tendrían que volver a reunirse durante la semana para armar la nota dirigida al director del INAI solicitando el relevamiento, luego, un técnico pidió sacar una serie de fotografías, nadie se negó ni tampoco habilitó. Finalmente, se hicieron algunas tomas y los vecinos se fueron retirando⁴³.

Los funcionarios enfatizaban que mediante el relevamiento el “Estado reconoce que aquí hay una comunidad”. Un alcance bastante limitado considerando que la misma ya había sido reconocida anteriormente con la obtención de la personería jurídica indígena, con el financiamiento de proyectos por parte del INAI y con la elección de Oswaldo para representar a las comunidades de Santa Fe en el CPI. Nuevamente entonces el Estado se ocupaba

⁴³ Una de las rutinas en los encuentros entre funcionarios y familias del barrio eran las fotografías que sellaban el cierre de las reuniones, un pedido al que éstas solían acceder sin demasiado entusiasmo. Siempre percibía en torno a la fotografía cierta incomodidad y tensión entre la necesidad del funcionario de mostrar la política funcionando y, en definitiva, a él mismo trabajando y la resistencia a ser fotografiados por parte de quienes participaban de las actividades. Entre las exigencias estatales se contaba entonces la necesidad de mostrar la política en marcha y reconocer la comunidad no solo significaba relevarla una y otra vez sino también poder mostrarla en imágenes. La reunión con los técnicos del INAI cerró de esa forma, sin negativas, pero sin entusiasmo de los vecinos que se pararon frente a la cámara.

de conocer y reconocer a la comunidad: primero su existencia, su organización y su referente, ahora su localización y condiciones de vida en la ciudad. Otra vez la comunidad Mapik sería censada para ser otra vez reconocida.

Aún cuando, siguiendo sus palabras era posible pensar que este relevamiento era similar a otros realizados en el pasado pues sólo implicaba el reconocimiento de la localización en esos terrenos de una comunidad y una herramienta para demandar ante el Estado, rápidamente se resolvió –o al menos, nadie se opuso a- su realización. Para mi este relevamiento en particular poseía, en términos de herramienta política, una gran importancia para una comunidad que venía reclamando por la titularidad de las tierras y la urbanización del barrio. Contar con un documento jurídico que demostrase (y de algún modo legitimase) la posesión de las tierras era un soporte interesante para sostener la lucha y avanzar en las negociaciones⁴⁴.

Sin embargo, los funcionarios no hacían referencia a la posibilidad de profundizar la lucha por la tenencia de la tierra –aún cuando era una de las principales demandas de la organización- sino que focalizaban en la importancia del reconocimiento. “Siempre que no vayan demasiado lejos” afirma Hale (2002) al hablar de lo que habilita el multiculturalismo neoliberal y, de algún modo, ello es lo que transmitían sobre los alcances del relevamiento. Si bien, la legislación habilitaba discusiones más profundas en torno a la posesión de la tierra, la sensación que transmitían en aquella reunión era que se trataría de una “carpeta más” que hablaría formalmente de las condiciones de vida de quienes integraban Mapik en la actualidad.

⁴⁴ En el año 2007 el entonces gobernador de la provincia de Santa Fe Jorge Obeid junto con la Ministra de Salud, Silvia Simoncini y el Ministro de Hacienda y Finanzas, Walter Alfredo Agosto firmó el decreto 3580 que estipulaba la adquisición de las tierras del asentamiento de Los Pumitas. Luego, una serie de trabas burocráticas sustentadas en la inundabilidad de los terrenos (y, en este sentido, no aptos para urbanización) demoraron la expropiación y adjudicación de los mismos. Desde entonces, la organización llevó adelante una disputa vía judicial que no se ha resuelto.

Como contracara, las discusiones que traían aquellos pocos vecinos que tomaban la palabra solían ser más profundas de lo que planteaban los funcionarios y se remontaban a las históricas relaciones entre el Estado y los grupos indígenas. En este sentido, “ya vinieron otros”, “no somos como los de antes” no eran frases aisladas de participantes molestos sino el resultado de fallidos anuncios pasados. El relevamiento se recibía considerando otros anuncios y prácticas similares desplegadas en el pasado reciente en el barrio. En este sentido, Luciano celebraba que, esta vez, la carpeta volviese a la comunidad antes de ser aprobada porque, según sentenciaba, “*muchas veces nos reunimos con los políticos, pero después no sabemos qué decisiones toman*”, dando cuenta de la repetición de este tipo de reuniones y de la desconfianza en torno a los intereses reales de los agentes estatales.

Si pensamos este encuentro entre vecinos y funcionarios no como un hecho/momento aislado sino inscripto en una historia de reuniones similares, podemos comprender la insistencia con la que Luciano demandaba por la construcción de la escuela y el centro de salud. No es que él no entendiese que un relevamiento no involucraría dicha construcción. De hecho, quienes estaban allí reunidos ya habían participado de relevamientos previos pero, sin dudas, éste era un buen momento para volver a reclamarlo. Con ello, no se confundían los alcances de la política sino que se ponía en discusión su valor. Qué importancia podía tener contar con una nueva carpeta que los reconozca, un nuevo registro que, aunque para mí resultaba un reaseguro frente a posibles desalojos, no modificaba la realidad cotidiana e inmediata de las familias, si lo que se demandaba hacía años era la apertura de instituciones estatales en el interior del barrio.

Durante los años que participé de la organización puede advertir que, difícilmente, podía captarse el sentido de lo que allí acontecía sin considerar reuniones anteriores, anuncios truncos del pasado y la historia de la comunidad - incluso en sus lugares de origen- que conducían a algún vecino a afirmar que “no

somos como los de antes”, refiriéndose con ello a cierta ingenuidad con la que en el pasado se recibían las promesas estatales. En aquellas reuniones los vecinos no solo recordaban reuniones anteriores con funcionarios, sino que solían hacer referencia a parte de su historia (y la de sus antepasados) en el Chaco, relatando la historia de privaciones, pobreza y exclusión de la comunidad qom. En general, cuando estábamos todos reunidos era un momento de reflexión y recuerdo sobre las vivencias del pasado. Por su parte, los funcionarios escuchaban estos relatos, haciendo un esfuerzo por volver a la cuestión puntual que los había llevado hasta allí e intentaban encauzar el diálogo hacia el contenido y alcance de la política que estaban anunciando.

Así pues, en aquellas reuniones circulaban diferentes *temporalidades*: por un lado, la de las políticas estatales (en este caso de relevamiento) que se traducía en una serie de acciones a futuro que eran rápidamente enumeradas por los funcionarios, es decir, aparecía cierta inmediatez en la implementación y urgencia por concluir las reuniones. Por otro, la temporalidad que se hacía presente en los decires y expectativas de quienes repasaban con una profundidad histórica mucho mayor las relaciones de estas familias con el Estado, en la cual también se inscribía esta nueva interacción entre funcionarios y vecinos. La temporalidad que emergía en los decires de aquellos vecinos que hablaban en las reuniones, recuperaba toda la historia de la comunidad qom, no se limitaba a la experiencia de vida en la ciudad sino que se hundía en las profundidades del pasado en el Chaco, haciendo visible que allí también debían rastrearse las relaciones entre la población indígena qom y el Estado. El “los de antes” con el que un vecino se diferenciaba de los indígenas del pasado dejaba en claro que, en el encuentro con funcionarios, se estaban reactualizando relaciones inscriptas en tiempos lejanos, mucho más allá de lo que los funcionarios pretendían.

A Osvaldo estas intervenciones solían incomodarlo y cuando la relación con los técnicos comenzaba a tensarse, intervenía repitiendo en idioma qom de qué se trataba la política que se iba a implementar, la importancia de la misma para el

barrio y la centralidad de “*construir política a partir de ahora*”. Recuerdo que, en aquella ocasión, intervino explicándole a sus vecinos que “*no podemos estar siempre quejándonos*”. Osvaldo, en tanto referente del CPI, estaba convencido de la importancia del relevamiento y adscribía a las lógicas estatales, para él resultaba urgente el relevamiento para avanzar en la negociación sobre la titularización de las tierras. En consecuencia, reproduciendo la temporalidad planteada por los funcionarios, insistía enfáticamente con la idea de construir hacia el futuro –mirar hacia adelante y no hacia atrás- e intervenía cuando la comunicación entre los reunidos se tornaba imposible.

Los intercambios indicaban que mientras que para Osvaldo y los técnicos del INAI era importante llevar adelante la política (quizás por motivos diferentes), para los hombres que mostraban cierto recelo no lo era tanto, la prioridad no era entre ellos implementar con urgencia determinada política sino “ponerse de acuerdo” y que todos entendiesen que las relaciones ya no podían plantearse como con “los de antes”. De este modo, diferentes temporalidades, lenguajes y prioridades se (des)encontraban en las reuniones con los funcionarios: entre la necesidad de contar la historia personal, que era al mismo tiempo la historia colectiva y poner sobre la mesa las necesidades más urgentes del barrio, de un lado y la necesidad de cumplir con el anuncio e implementación de la política de relevamiento, de otro. Entre esas diferentes temporalidades, los vecinos desbordaban los límites impuestos por los funcionarios, instalaban temas no previstos en los anuncios desplegados por los mismos y, en ese desborde, obligaban a reflexionar en términos históricos sobre la relación entre el Estado y la comunidad qom, en particular y los grupos indígenas, en general.

Frente a la preocupación expresada por el vecino sobre “*qué iba a pasar con la cuestión de la tierra*”, el técnico leyó detalladamente cada uno de los artículos y así, la pregunta quedó sobrevolando sin encontrar un intento, un ensayo o la improvisación de una respuesta. Sostengo que esta imposibilidad en la comunicación expresaba una forma específica de gobernar la diversidad: el

Estado se hacía presente en el territorio reconociendo la existencia de la comunidad pero, al mismo tiempo, callaba sobre las posibilidades reales de posesión de la tierra. Concretamente en la reunión, ello se materializaba en la no respuesta frente a una demanda muy concreta y en los múltiples desencuentros que venimos relatando.

En este sentido, antes que pensar esta reunión como la imposibilidad de diálogo entre un funcionario o un nivel de gobierno en particular y un vecino, la misma se entiende como parte de las prácticas estatales en el marco de reconocimiento de derechos indígenas, de los tiempos que éstas imprimían, de aquello que consideraba significativo en términos políticos. Tampoco estoy diciendo aquí que el relevamiento territorial y su producto la carpeta con reconocimiento ministerial que se presentaba como un reaseguro ante cualquier intento de desalojo en tierras disputables hubiese sido una cuestión menor sino, todo lo contrario, ello, comportaba un *paraguas de defensa contra abusos puntuales en situaciones concretas* (Briones, Cañuqueo, Kropff, Leuman, 2007). Lo que intento sostener es que en aquellas reuniones había algo de lo vital y/o significativo para estas familias que no se movilizaba a través de los decires de los funcionarios que promovían la política.

No dejaba de ser importante contar con un nuevo reconocimiento pero como el problema más urgente a resolver, y sobre el cual se venían realizando distintas acciones de la organización, tenía que ver con la urbanización del barrio y el reconocimiento de la posesión de la tierra, una carpeta que, tal como insistía el funcionario, no avanzaba en esa dirección, no lograba afectar significativamente ni movilizar a los vecinos. Estos aún sin oponerse abiertamente, participaban con cierto desgano de la reunión. Si bien nadie se opuso a hacer el relevamiento y la reunión cerró pautándose un próximo encuentro para redactar la nota que debía presentarse ante el INAI, tampoco se recibió con entusiasmo el anuncio. La sensación era que antes algo de esto ya se había hecho y que otra vez no se

avanzaría en la urbanización del barrio, ni en la construcción de la escuela o el centro de salud.

Criterios de inclusión/exclusión en tensión

En el año 2010 se realizaron una serie de reuniones entre funcionarios de la Dirección Provincial de Pueblos Originarios y Equidad (DPOyE) para anunciar la implementación del Plan Sueños Compartidos, como resultado de un convenio firmado con la Fundación Madres que, según informaban los funcionarios, permitiría de modo inminente urbanizar el barrio y resolver la problemática de la vivienda⁴⁵. En las mismas, los funcionarios prometieron la construcción de una vivienda con todos los servicios para cada familia, de un espacio de usos múltiples e, incluso, de escuelas si fuese necesario. Para ello, el primer paso sería la realización de un censo que estaría a cargo de la organización e indagaría, fundamentalmente, la conformación de las familias y la situación habitacional en la que se encontraban. Allí los funcionarios repetían con cierta euforia: *“con este Plan ustedes van a ser propietarios, van a ser dueños y trabajadores porque trabaja un hombre o una mujer por familia, tenés obra social, aportes, un sindicato que tiene un montón de beneficios”*, anticipando una especie de panacea que vendría a resolver no solo la histórica situación de precariedad y déficit habitacional sino también la desocupación estructural que enfrentaban hombres y mujeres del barrio.

En la primera de estas reuniones, después de presentarse brevemente, describieron las características del Plan y explicaron que el mismo se implementaba como resultado de una serie de gestiones de la DPOyE con la Fundación Madres, por lo tanto el mismo estaba dirigido, centralmente, a la

⁴⁵El Plan de viviendas “Sueños Compartidos” fue creado por el ejecutivo nacional en el año 2006, como un proyecto integral que apuntaba a la inclusión social mediante la construcción de barrios en villas y asentamientos precarios, previendo además capacitar a los beneficiarios del Plan para que fuesen los responsables de la construcción. Dicho Plan estaba a cargo de la Fundación Madres de Plaza de Mayo y se implementó en la ciudad en coordinación con diferentes áreas provinciales de gobierno. En Rosario se urbanizó el barrio Travesía –otro de los barrios con población qom- localizado a unas veinte cuadras de Los Pumitas.

población indígena del barrio. En realidad, se implementaría en tres etapas: la primera, beneficiaría a la comunidad qom, la segunda, a los criollos y la tercera, a los paraguayos. En este sentido, para ordenar la adjudicación de viviendas se preveía la realización de un censo que incluiría a “toda la comunidad”, algo que, a deducir por sus palabras, se presuponía transparente y sencillamente delimitable. Reproduzco a continuación el intercambio entre el funcionario provincial y las familias que asistieron a aquel primer encuentro:

Ricardo –uno de los funcionarios de la DPOyE- algo exultante presentó las características del plan de urbanización, explicando que las calles van a ser bien delimitadas y los espacios verdes también. Insistió con la idea que, a partir de ahora, van a ser propietarios. Luego, explicó que para eso hay que hacer el censo, diferenciándolo del censo de Población y Vivienda que hace el Estado Nacional. Según aclaró: *“el censo es para toda la comunidad, nadie va a quedar afuera, nosotros vamos a hacer un censo para la comunidad”*. Entonces, una mujer lo interrumpió para preguntarle qué pasaba si había gente casada con un criollo. A lo que él respondió: *“El Estado respetará a los criollos que incorporen los originarios. En la Dirección conseguimos todo esto, por eso se le da prioridad a los originarios pero si ustedes deciden incluir un criollo porque forma parte de la familia, nosotros lo vamos a respetar. Esto es para los Pueblos Originarios. Recién en una segunda etapa se construirán las viviendas para los criollos y en la tercera para los extranjeros”*.

Entonces intervino un hombre y explicó que eso va a traer problemas porque de aquel lado son dos familias paraguayas nada más, pero por la otra calle está lleno de paraguayos y que el domingo en la iglesia decían que iban a venir a preguntar si les van a dar las casas. El funcionario continuó explicando: *“Se les va a hacer la casa a todos. Las viviendas son para todos pero primero los originarios porque esto lo consiguió la Dirección”*. Una mujer visiblemente molesta manifestó que no entendía por qué le iban a dar la casa en la segunda etapa y, señalando con el dedo, explicó que ella tenía su vivienda a la vuelta. Agregó: *“nosotros acá*

somos todos vecinos. Yo estoy acá con mi familia de antes que lleguen todos. Con mi marido hicimos la casa de material con mucho esfuerzo y si ahora las quieren sacar, a dónde vamos a vivir nosotros”. A este comentario se sumó un hombre que se presentó como paraguayo y preguntó qué iba a pasar con su vivienda porque había invertido mucho dinero en la construcción de la misma, que estaba emplazada donde, supuestamente, se realizaría la primera etapa del plan y que, en consecuencia, quería ser incluido en primer lugar.

Ahora bien, Ricardo recreaba la exigencia de definición, delimitación y fijación de límites que se había experimentado en el proceso de inscripción, actualizándose -no sin disputas- los límites en torno a “la comunidad”, quiénes formaban parte de la misma y bajo qué criterios de inclusión. Sin embargo, en torno a esa idea (transparente y sencillamente delimitable) de totalidad que subyacía a los decires del funcionario, rápidamente, comenzaron a circular una multiplicidad de sentidos que discutían no solo los límites y criterios de inclusión y priorización entre los beneficiarios de la política sino que, también, ponían en crisis la posibilidad de dar por sentada cualquier definición apriorística de la comunidad misma.

Cuando tomaron la palabra los vecinos aparecieron múltiples criterios de inclusión/exclusión tanto en torno al ordenamiento del listado de beneficiarios como de la comunidad misma, emergiendo una complejidad no prevista en los anuncios. Se experimentaban así una serie de (des)encuentros entre las representaciones estatales de “lo indígena” expresadas en el espacio microsocial por los funcionarios que daban por supuesto la claridad y rigidez de los límites, por un lado y los decires y sentires de las familias del barrio, entre quienes esos límites no resultaban tan transparentes.

Así pues, para aquella mujer que cuestionaba el orden de asignación de viviendas habitar el barrio con anterioridad a la llegada de los migrantes debía ser considerado a la hora de armar el listado de beneficiarios, mientras que los

paraguayos reclamaban la inclusión de sus familias pues, más allá de su origen, compartían los mismos problemas habitacionales que sus vecinos qom y habían invertido dinero en la construcción de sus actuales viviendas. De este modo, se cuestionaba la pertenencia a la comunidad como criterio exclusivo de asignación de la política, poniendo en juego otros criterios también considerados válidos, tales como, la permanencia histórica en el lugar, el déficit habitacional compartido, las acciones conjuntas llevadas adelante para reclamar por la urbanización del barrio y el esfuerzo puesto en la construcción de las actuales viviendas, entre otros. La asignación de viviendas basada en criterios étnicos entraba en tensión con una idea que parecía sobrevolar sus intervenciones: habitar el barrio –hacia muchos años-, compartir las problemáticas e, incluso, haber llevado adelante ciertas acciones para demandar ante el Estado respuestas frente a las mismas, los convertía en merecedores de una vivienda y en algún sentido, los nucleaba en un mismo colectivo.

Seguramente circularon en aquellas reuniones muchos más criterios de los que aquí puedo reponer, construyéndose mecanismos de inclusión/exclusión no previstos en las gestiones de los funcionarios. Sin intentar entonces agotar aquellos criterios me interesa sostener que la delimitación entre quiénes formaban parte del colectivo y quiénes no (y en definitiva, qué significaba ese colectivo) no estaba dado *per se* sino que era parte de una construcción cotidiana y situacional sumamente dinámica e incluso conflictiva. Más aún, claramente no se trataba de un único colectivo delimitado por marcaciones étnicas sino de una multiplicidad de colectivos que se relacionaban, distanciaban, volvían a acercarse e incluso, por momentos, se (con)fundían.

Sumado a ello, el funcionario introdujo otro criterio de exclusión al afirmar que:

“En el censo hay que tener en cuenta quienes viven de hace muchos años y quienes están viniendo o van a venir, las casas se van a hacer para

los que hacen años que están viviendo [...] ustedes se tienen que cuidar de la familia que llegue ahora. Puede ser muy tentador llamar a una hermana que está en el Chaco y decirle: venite que nos van a dar las casas [...] pero las casas se van a hacer para los que hace mucho que viven acá”.

Esta nueva delimitación señalaba a los “recién llegados” como una especie de amenaza, contradiciendo lazos de parentesco y relaciones de cooperación entre las familias localizadas en diferentes provincias que, como vimos en el capítulo uno, tenían una gran vigencia y potencia en la actualidad. Esos lazos y vínculos regulares con sus familias que habitaban en Chaco y Formosa volvían bastante endeble la diferenciación entre los históricos y los recién llegados. Así pues, mientras estas familias se inscribían en una historia que trascendía distancias espaciales y temporales, los agentes estatales fijaban la comunidad Mapik al espacio urbano y a una historia que comenzaba con la migración. Ricardo hacía con ello un nuevo recorte, una delimitación en pos de la implementación de la política, llamaba a “fortalecer la comunidad” e intentaba promover una suerte de *vigilancia barrial* entre familiares.

Sin embargo, esta idea de comunidad era tensionada por una configuración – espacial y temporalmente- mucho más profunda que desbordaba las fronteras provinciales. Eran los vínculos con sus propios familiares y amigos los que contradecían esas marcaciones estatales, la cercanía de esas relaciones hacía que se diluyera la distinción tajante entre “los históricos” y los “recién llegados”. Probablemente, el funcionario no desconocía los vínculos y de ahí el esfuerzo por advertir que sólo se construirían viviendas para los que “hacía mucho” que vivían en la ciudad.

Aparecía allí un recorte que intentaba sostenerse en pos de la implementación de la política. En defensa de ese recorte, el funcionario transmitía un “deber ser”, aquello que se esperaba estatalmente de esta “población beneficiaria”: en primer lugar, no sólo se advertía que no se construirían viviendas

para los “recién llegados” sino que, además, se intentaba desalentar el llamado telefónico, el intento. En segundo lugar, se promovía una suerte de “vigilancia barrial” que, siguiendo criterios de selección de beneficiarios diseñados en oficinas estatales, debía ser asumida y reproducida en las relaciones entre las familias.

Ahora bien, en todos estos intercambios aparecía la exigencia de fijar límites en torno a “la comunidad”. Las marcaciones entre familias qom, criollas y paraguayas que signarían el orden en el que serían adjudicadas las viviendas suponían el establecimiento de “fronteras herméticas” (Boccara, 2007) que, en la cotidianidad del barrio, solían resultar más difusas y contingentes. Digo esto no solo porque una misma familia, como aclaraba una señora en la reunión, podía estar conformada por integrantes de más de uno de estos colectivos sino porque, además, en las prácticas y relaciones cotidianas dichos colectivos solían articularse y hasta (con)fundirse, más aún en relación con la problemática de la tierra y la vivienda que era compartida por todos y en torno a la cual se venían movilizandod demandas y acciones conjuntas.

Particularmente en torno a esta problemática, las demandas de las familias visibilizaban y se basaban en las desigualdades socioeconómicas de orden estructural que la asignación de viviendas basada, exclusivamente, en marcaciones étnicas parecía desconocer (o al menos, dejaba sin atender). Recuperando a Boccara (2007) podemos decir que mientras la política intentaba recortar el cuerpo social en clave étnica desatendiendo las desigualdades socioeconómicas, en las reuniones éstas se reinstalaban, cuestionando con ello no sólo los criterios de asignación de viviendas sino más aún el orden social que los sustentaba. Por más que los funcionarios se preocupasen por defender la pertenencia étnica como el criterio de asignación de las viviendas, las familias que participaban de las reuniones instalaban la cuestión de la desigualdad socioeconómica, la cual volvía un sinsentido tanto el criterio delimitatorio como la explicación que rezaba *“primero los originarios porque esto lo tramitó la DPOyE”*.

De ahí que, la noción misma de “comunidad” que subyacía a la propuesta del funcionario resultaba problemática pues Mapik era mucho más profunda y amplia, de límites más móviles que, incluso, desbordaban las fronteras provinciales y temporales (incluyendo a los posibles “recién llegados”). Además, en torno a la problemática en particular las familias no solo se encontraban en similar situación sino además habían configurado un colectivo demandando juntos la urbanización y posesión de las tierras. Con esto no pretendo sostener que las diferentes familias siempre se identificasen como parte de un único colectivo, que sus relaciones fuesen siempre armoniosas y que solo se instalara la fijación de límites y/o el conflicto a partir de iniciativas estatales pero sí me interesa afirmar que la definición de la comunidad resultaba situacional, mucho más compleja y lábil de lo que las prácticas estatales -vistas aquí a través de los funcionarios- asumían.

Ahora bien, el relevamiento estaría a cargo de la organización, lo cual le concedía una importante cuota de poder a nivel barrial pero, al mismo tiempo, abría un escenario de conflictividad y disputa entre quienes se consideraban los primeros merecedores de las viviendas y aquellos que, efectivamente, serían los beneficiarios de las mismas. En relación con ello, me interesa señalar que, aún cuando el criterio de asignación era la pertenencia a la comunidad, no todas las familias tenían el mismo poder para delimitarla (y con ella, de ordenar a los beneficiarios de la política habitacional). Es decir que, más allá de los múltiples sentidos que aparecían en las reuniones, la existencia de la organización hacía que Osvaldo, su familia y, en alguna medida, el resto de la comisión poseyeran un poder de decisión sobre los adentros/afuera del cual carecían la gran mayoría de las familias. De hecho, el censo estaría a cargo de Silvia –su hija- y Cintia –una amiga- quienes se ocuparon cuidadosamente de anotar en primer lugar a quienes participaban con frecuencia en Mapik, suponiendo que serían prioritarios aquellos que aparecieran en las primeras filas de los formularios. Este criterio que otorgaba prioridad a “su gente” y dentro de este grupo “los que más lo necesitan”, refiriéndose con ello a quienes formaban parte de la comisión o participaban

activamente en la organización sosteniendo alguna actividad y que enfrentaban mayor precariedad en sus viviendas, nuevamente se les escapaba a los funcionarios que pensaban las etapas en términos étnicos.

En aquellas reuniones los funcionarios insistían con la necesidad de fortalecer la idea de “propiedad comunitaria”, basando su discurso en legislaciones indigenistas que así la preveían e instaban a quienes participábamos de las reuniones a trabajar en el fortalecimiento de esta idea para que aquellos que no querían asistir y/o se negaban a ser incluidos en el censo *“entiendan que esto es para la comunidad, que la tierra es para la comunidad de originarios”*. Desde sus orígenes, la organización se había propuesto *“propiciar y afianzar la organización de los vecinos en la lucha por la tenencia comunitaria de la tierra en el espacio urbano”*⁴⁶. Para la concreción de dicho objetivo se realizaron diferentes gestiones administrativas y también movilizaciones y cortes de calles sobre la avenida Sorrento⁴⁷. En estas acciones habían participado tanto familias qom, como paraguayas y criollas que, en torno a esta problemática, compartían demandas y desplegaban acciones conjuntas para movilizarlas. Así pues, aquí también parecía cuestionable la pertenencia a la comunidad como criterio definitorio pues, nuevamente, la problemática tenía características que excedían la cuestión étnica no solo porque todas las familias compartían el déficit habitacional sino también, y fundamentalmente, porque venían movilizándose juntos para demandar una respuesta al mismo.

Para cuando se realizaban las reuniones, ninguna de las familias poseía títulos de propiedad y todos coincidían en la importancia de los mismos para enfrentar la siempre latente amenaza de desalojo. Sin embargo, diferentes criterios circulaban en torno a las características de esos títulos, por un lado, los funcionarios insistían con la idea de obtener un “título comunitario”, mientras que algunas familias manifestaban cierta desconfianza frente a la imposibilidad de

⁴⁶ Este objetivo aparece enunciado en el acta constitutiva de la comunidad Mapik.

⁴⁷ La avenida Sorrento es una arteria importante para la salida noroeste de la ciudad.

contar con un título de propiedad individual. Reproduzco a continuación un intercambio que me resulto significativo sobre este cuestión:

El funcionario repitió varias veces que es importante fortalecer la comunidad, la idea de propiedad comunitaria. Dijo que todos debemos trabajar en ella para que “todos entiendan que la propiedad es de la comunidad”. Ante esta insistencia, Marcelo -un hombre que se acercó a la reunión para ver de qué se trataba el anuncio- expresó su preocupación: *“no puede ser que las tierras sean para la comunidad porque ahora estamos nosotros pero si después viene un presidente malo, puede hacer cualquier cosa, nunca pensé que mi apellido no iba a aparecer en el título de propiedad, si no es así la casa nunca va a ser mía”*. Frente a ello Osvaldo le explicó que: *“Esta comunidad está inscrita en el RENACI y entonces esas tierras no se pueden vender, enajenar, embargar. Así que más allá de quién esté al frente, las tierras siempre serán de todos, el que se quiera ir del barrio, puede irse pero no puede vender su pedacito”*.

Sobre ello, Spadafora, Gomez y Matarrese (2010) sostuvieron que constituye una limitación de los marcos jurídicos el hecho de que el otorgamiento territorial se haga mediante la figura jurídica de “comunidad”, dando por sentado el carácter comunitario de las formas de organización indígena, descuidando las diferencias intra-étnicas y las configuraciones socio-espaciales devenidas de las formas de organización social al interior de un grupo. En base a estas legislaciones, los agentes estatales consideraban que las demandas indígenas por la regularización de la propiedad de la tierra se orientarían por antonomasia a obtener una posesión de carácter comunitario. Sin embargo, la preocupación que manifestaba Marcelo dejaba en evidencia que un título comunitario no alcanzaba para disipar los temores que él enfrentaba frente a un posible desalojo. Los funcionarios se mostraron sorprendidos y hasta desencajados frente a tal demanda. Pienso que allí se (des)encontraban representaciones estatales sobre cómo debía movilizarse la demanda indígena por la tierra y la vivienda en el

espacio urbano y la forma en que se venía sosteniendo esta lucha desde hacía años.

Frente a la ausencia de respuestas por parte de los funcionarios, Osvaldo explicó nuevamente el proceso de inscripción de la comunidad en el RENACI y la implicancia de la misma en la disputa por la posesión de las tierras. Para él, solo en el marco de la comunidad se volvía posible demandar la tierra y la vivienda en la ciudad, no se trataba de los deseos que, en tanto individuo, podía tener sino que eran las condiciones de posibilidad las que delineaban la demanda. Reforzar la idea de comunidad resultaba imperioso si se pretendía avanzar en la lucha por la posesión de la tierra. Para Osvaldo la tierra sería comunitaria o no sería.

Por su parte, Marcelo seguía preocupado por las características del título pues, para él, no había una relación evidente y mecánica entre la pertenencia a la comunidad y la regularización de las tierras. Para este vecino, el carácter comunitario acarrea cierta incertidumbre en torno a sus derechos sobre la tierra que habitaba. Se había visible, entonces, que la idea de propiedad comunitaria lejos de ser compartida *per se* constituía un horizonte, una especie de construcción colectiva a futuro antes que el punto de partida compartido por quienes participaban de las reuniones. Tal como había acontecido con la idea de “toda la comunidad”, la noción de propiedad involucraba una diversidad de sentidos, y despertaba distintas expectativas y deseos, complejizando las representaciones que subyacían a las prácticas estatales.

Contar(se) para demandar y negociar

Tal como se señaló en diferentes trabajos (Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman, 2007) entre los diversos efectos que tuvieron los reconocimientos constitucionales de los derechos indígenas se encuentra el interés de los estados por saber cuántos son y dónde están aquellos ciudadanos autoidentificados como indígenas. En nuestro país, en el año 2001 se incorporó el criterio de

autoreconocimiento en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, incluyendo por primera vez en el cuestionario una pregunta referente a la identidad indígena de la población. Asimismo, en el año 2003 se realizó la primer Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas con el objetivo oficial de “cuantificar y caracterizar la población que se reconoce perteneciente y/o descendiente de pueblos indígenas. Para ello se tomó como marco aquellos hogares en los que el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001 registró al menos una persona perteneciente y/o descendiente de pueblos indígenas⁴⁸.

Osvaldo recordaba que la gente se acercaba a su casa para anotarse cuando iniciaron el proceso de inscripción de la comunidad ante el RENACI en el año 2004, dándose allí los primeros pasos para demostrar ante el Estado cuántos y cómo eran quienes formaban parte de la comunidad Mapik. Desde aquel primer censo, el relevamiento de datos se repetía con cierta frecuencia en la organización al punto que se había convertido en un procedimiento algo rutinizado. Dado que los mismos solían constituir la antesala para la implementación de cualquier política, la inscripción en formularios o planillas, el levantamiento de datos personales y la recolección de fotocopias de documentos de identidad eran prácticas repetidas en el espacio barrial.

En la reunión con los técnicos del INAI, Luciano recordaba unas reuniones “*sobre lo mismo*” realizadas hacía ya un tiempo en la organización con dos políticos que después no habían vuelto a ver y hacía referencia a un censo que había “quedado por la mitad”. De este modo, recordaba el relevamiento impulsado por los funcionarios de la DPOyE para conocer la composición de las

⁴⁸ Según lo especificado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) Para identificar la población en la ECPI se respetó la declaración de las personas entrevistadas y se combinaron dos criterios: la autoidentificación o autorreconocimiento de la pertenencia a un pueblo indígena y la ascendencia indígena en primera generación http://www.indec.gov.ar/micro_sitios/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp

familias y las condiciones de vida de cada una, antes de poner en marcha el Plan Sueños Compartidos.

En estas reuniones, el relevamiento ocupaba un lugar central. Recuerdo que la pregunta de una vecina me quedó resonando durante cierto tiempo. Ella indagó “¿el censo nos va a ayudar?”. Había en la pregunta cierto valor asignado al procedimiento de recolección de datos. Frente a la posible construcción de viviendas, ser incluido en un formulario de inscriptos resultaba movilizante y el censo en sí mismo tenía ese valor. Formar parte de un listado permitía, en ese momento, renovar la esperanza sobre el postergado reconocimiento de la posesión de la tierra y la vivienda. Sin embargo, también se hacía referencia a familias que no deseaban ser incluidas en el relevamiento porque “estaban hartas”. En la segunda reunión con los funcionarios de la DPOyE, una mujer visiblemente preocupada manifestó que: “*en mi cuadra hay un grupo de personas que no quieren que se haga el censo por aquel lado...es porque están cansados que los usen, los usen y no pase nada. Dicen que es todo verso, hay gente que ya está quemada*”.

Así pues, la política de la diversidad en el marco del *multiculturalismo de Estado* implicaba contar(se) en varios sentidos que debía resolver la organización, en primer lugar, a través de censos y relevamientos diversos que permitiesen mostrar cuántos son, cómo y dónde viven, cuáles son sus condiciones laborales y niveles de escolaridad, entre otros datos que se explicitaban según las exigencias específicas de las políticas. Realizar censos entonces implicaba mostrar numéricamente las condiciones de vida de los qom en la ciudad y constituía una herramienta para demandar y negociar con funcionarios estatales. Ello que, a simple vista, consistía en “recolectar datos” y completar formularios activaba saberes y lenguajes específicos más vinculados a la *estatalidad* e involucraba una serie de vínculos entre las familias, lo cual investía a la práctica censal de una complejidad mucho mayor.

Inicialmente, me resultaba extraño que hubiese quienes se negaban a ser incluidos en el formulario de beneficiarios de la política. Sin embargo, si pensamos que este anuncio se inscribía en una larga lucha en torno a la posesión de la tierra y urbanización plagada de soluciones trucas, resultaba más sencillo comprender aquellas reacciones. Estaban “hartos”, “quemados”, cansados de ser contados una y otra vez, sin que ello implicase cambios concretos en sus experiencias de vida. La repetición de relevamientos, de censos y otros procedimientos similares generaba cierto hartazgo en algunos, agudizado por las prácticamente nulas implicancias de los mismos. En consecuencia, negarse a pasar los datos constituía una forma (silenciosa) de reclamar, de resistir y de expresarse frente al no cumplimiento de anuncios estatales del pasado, oponiéndose con ello también a una forma de gobierno que hacía del relevamiento, las imágenes y las reuniones su *leit motiv*.

Por otra parte, esa resistencia generaba cierta tensión con los miembros de la organización que habían decidido, en palabras de Osvaldo, que aquel que se negase a ser censado *“después no puede venir a pedir nada acá, porque si no está su nombre en el registro es como si no fuera del barrio”*. Aparecía allí no solo un enojo o malestar frente a aquellos que se oponían a ser censados sino también, y fundamentalmente, cierta reificación de los registros. Si no está tu nombre, no existís, no perteneces.

Para Osvaldo contar con datos actualizados constituía una herramienta para mostrar las problemáticas del barrio y reclamar respuestas estatales frente a las mismas. Los censos se esgrimían, de este modo, como pruebas técnicas para fundamentar demandas colectivas y habilitar espacios de negociación, favoreciendo la apertura de espacios de disputa en torno a la creación y el alcance poblacional de diferentes políticas estatales (Manzano y Moreno, 2011). Si el primer paso hacia la efectivización de los derechos indígenas había sido demostrar –mediante el censo del 2004– que más de 800 personas constituían la comunidad Mapik en la ciudad de Rosario, que allí existía una numerosa

comunidad con sus propios representantes; cada nuevo relevamiento permitía mostrar las necesidades que enfrentaban estas familias en el espacio urbano. Los registros tenían en este sentido el poder de mostrar(se), de visibilizar las problemáticas y la no concreción de los derechos enunciados. Así pues, los mismos constituían un instrumento de lucha en las instancias de demanda y negociación con el Estado.

Al mismo tiempo, los relevamientos instituían un modo específico de *gobernar la diversidad*, una forma de gobierno que permitía la visibilización de los indígenas dentro del modelo de dominación hegemónico multicultural y que, para ello, atravesaba la intimidad de las familias relevando, contando, fotografiando. Esos mismos registros que permitían a la organización reclamar ante el Estado por la no concreción de los derechos enunciados, formaban parte de una lógica de gobierno que implicaba no llegar demasiado lejos – en el sentido propuesto por Halle-.

Al nivel barrial, su realización involucraba una serie de prácticas y relaciones que trascendían y complejizaban lo meramente procedimental propio de la recolección de datos. De estas prácticas participaba activamente la organización, poniéndose en marcha un ejercicio de *gubernamentalidad* pensada no como una tarea exclusiva del Estado sino como un ejercicio compartido de la cual participan organizaciones de la llamada sociedad civil (Carenzo y Fernández Álvarez, 2011). En general, Silvia –la hija de Osvaldo-, Marga y Romina –sus amigas-, tres mujeres jóvenes que participaban de la mayoría de las actividades de la organización, eran las encargadas de realizar los relevamientos, completaban las planillas cuando se lanzaba una inscripción en el marco del Programa Jóvenes⁴⁹,

⁴⁹ El Programa Jóvenes con más y Mejor Trabajo está orientado a jóvenes de 18 a 24 años que no terminaron sus estudios primarios o secundarios y que no tienen trabajo. Se presenta oficialmente como una política orientada a generar oportunidades de inclusión social y laboral a través de acciones que les permitan construir el perfil profesional en el cual deseen desempeñarse, finalizar su escolaridad obligatoria, realizar experiencias de formación y/o de prácticas calificantes en ambientes de trabajo, iniciar una actividad productiva de manera independiente o insertarse en un empleo. Para más información: <https://www.argentina.gob.ar/suscripcion-al-programa-jovenes-con-mas-y-mejor-trabajo>

para las becas de estudiantes indígenas o cualquier otra iniciativa estatal que se desplegara en el territorio. En ese hacer habían aprendido lógicas y saberes afines a los empleados administrativos del Estado (Spadafora, Gomez, Matarrese 2010; Manzano y Moreno, 2011), es decir, habían desarrollado cierto conocimiento experto en torno a las tareas “administrativas” que les permitía completar y presentar cuidadosamente todo tipo de formularios, documentación y rendición de cuentas ante oficinas estatales.

Sin embargo, no alcanzaba con *hacerlo bien* pues estos procedimientos conllevaban una serie de relaciones que, muchas veces, resultaban conflictivas. En primer lugar, en cada uno de estos relevamientos se volvía necesario hacer un recorte, y más allá que los criterios solían ser amplios bajo el lema que *“mientras cumpla los requisitos, se incluye a todo aquel que quiere estar”*, los beneficiarios de la política no siempre resultaban ser todos. Claramente, el trabajo de Silvia, Marga y Romina desbordaba el procedimiento de visitar a las familias y completar un formulario, también involucraba dejar a otras afuera.

Así pues, la realización de relevamientos e inscripciones por parte de la organización abría el juego a relaciones de poder en torno a la decisión de quiénes serían incluidos y quiénes quedarían afuera de la política, introduciéndose un potencial conflicto a nivel barrial. Aún cuando en algunas ocasiones esa decisión no dependía directamente de ellas –sino que el recorte dependía de criterios definidos estatalmente o bien, una vez confeccionados los listados eran recortados por la repartición del Estado encargada de implementar la política - para las familias estas mujeres eran los rostros más visibles y cercanos y a quienes reclamarían si, finalmente, no eran incluidos entre los beneficiarios de la política. Sumado a ello, cuando el relevamiento o el armado de listado de futuros beneficiarios no se traducían en la implementación de la política (lo cual ocurría con cierta frecuencia), el desencanto se dirigía hacia quienes habían pasado a “levantar los datos” por los domicilios o recibido los mismos en el

local. En estos casos, eran los miembros de la organización, y particularmente Osvaldo, Silvia, Marga y Romina, quienes enfrentaban las críticas y demandas de sus vecinos y quienes debían ensayar respuestas que, claramente, los excedían.

Expectativas y desencantos: la participación de Osvaldo en mesas de diálogo

Entre los años 2009 y 2015 aumentaron exponencialmente los espacios de discusión a los que era convocado Osvaldo en representación de la organización para hablar del trabajo que allí realizaban, las problemáticas que enfrentaban y las reivindicaciones o demandas que movilizaban como comunidad indígena. A la presentación en jornadas académicas y las esporádicas reuniones en oficinas municipales, se sumaría el armado de una mesa de diálogo entre organizaciones indígenas y el Instituto Provincial de Asuntos Indígenas (IPAS), de una mesa conformada por referentes locales para discutir la agenda legislativa provincial y además, comenzaría a participar como representante del CPI en diferentes encuentros de discusión por la reforma del Código Civil que se realizaban en diferentes puntos del país.

Más allá de las particularidades de cada uno de estos espacios/momentos, me interesa aquí reflexionar en torno a su multiplicación casi compulsiva -que por aquellos días me llamaba particularmente la atención- como otro modo de materialización de lo que llamo la “políticas de las formas” en el marco de *etnogubernamentalidad* (Boccaro, 2007). Además, sostengo que estos espacios/momentos expresaban una de las paradojas propias de la *gubernamentalidad neoliberal* (Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman, 2008), esto es, la afinidad entre los pedidos indígenas de participación y reconocimiento de márgenes de autonomía política, por un lado, y la redefinición del sujeto ciudadano que es propia de la *gubernamentalidad*, a saber, actores con responsabilidad, autonomía y elección, por otro.

Inscriptas en esta paradoja, dichas instancias tenían un doble sentido, por un lado, daban cuenta de cierto reconocimiento estatal de la cuestión étnica y permitían visibilizar problemáticas de la población qom en la ciudad que, históricamente, habían sido silenciadas o desoídas, habilitando espacios donde tomando la palabra se disputaba política –en términos de Ranciére-. Pero, por otro, estos espacios dejaban dichas problemáticas sistemáticamente sin atender, reproduciendo las desigualdades históricas y generando desconfianza sobre las implicancias reales de su puesta en marcha.

Oswaldo, que en algunas oportunidades era acompañado por Horacio, respondía con cierto entusiasmo a estas convocatorias. Siempre recordaba que, cuando daba sus primeros pasos en la organización, escuchaba con admiración a otros referentes que exponían en espacios institucionales. Ahora él era convocado para hablar de su propia experiencia y lo entusiasmaba protagonizar espacios en los que antes se sentía un espectador. Para su construcción política, resultaba importante *estar allí, explicar cuáles son los problemas, mostrar todo lo que hacemos acá*. Él podía mostrar que Mapik estaba en marcha desde el año 2004 y que se sostenían diversas actividades e incluso, que la merienda se preparaba con una estricta regularidad. En este sentido, Mapik no sólo permitía mostrar las acciones desplegadas sino también movilizar nuevas demandas y reivindicaciones, y de este modo, construir política. Así pues, la participación en instancias de discusión permitía expandir la experiencia de la organización, ir más allá de la experiencia barrial, trascenderla, multiplicarla y construir política desde esa experiencia territorial.

En el año 2013 además de participar de estas instancias a nivel local, Oswaldo comenzó a asistir a las reuniones por la discusión de la reforma del código civil como parte del CPI. A razón de ello, los viajes resultaban frecuentes e inicialmente, se mostraba muy entusiasmado con lo que estaba viviendo pues, según estimaba, allí se estaba discutiendo “algo importante”. Durante aquel año,

recorrió varias provincias por ese tema y después de un tiempo volvimos a encontramos en el barrio, me sorprendió entonces su desánimo y desencanto:

Desde hace un tiempo Osvaldo me comentaba que le parecía importante participar de las reuniones por la reforma del Código Civil, sobre todo para dar la discusión en torno a la cuestión de tierras, territorio y personería jurídica indígena. Muchas veces, me repitió que él está convencido que *“ahí se abren un montón de posibilidades para nosotros”*. Acaba de llegar de la última reunión que se realizó en la ciudad de La Plata, donde se presentó un documento sobre el posicionamiento del INAI sobre estos temas y me cuenta que no va a ir más pues ahora fue elegido un compañero de Santa Fe para que represente al resto de los referentes indígenas de la provincia en estas discusiones. Expresando cierto desánimo, concluyó que es mucho mejor así porque en esas discusiones se pierde mucho tiempo, *“es un tiempo que no puedo estar trabajando en el barrio”*.

Según lo que él me había manifestado anteriormente, la participación en la discusión del Código era un buen momento para hacer visible lo que se venía construyendo en Mapik, abría la posibilidad de fundar nuevos vínculos, trazar otros puentes y mostrar (se) el trabajo territorial en un lugar donde los interlocutores se multiplicaban. Ello, suponía Osvaldo, permitiría profundizar el trabajo en el barrio. Sin embargo, después de casi un año de viajes por este tema sentía que allí *“se perdía mucho tiempo”* y que era mejor que un representante de la provincia viaje en su lugar. Así pues, inicialmente no había una escisión entre el trabajo por dentro y por fuera del barrio sino que, por el contrario, la idea de *“trabajo territorial”* suponía la articulación de ambas prácticas en un *continuum* que involucraba *estar ahí y caminar el territorio* pero también *estar en espacios estatales* en los cuales se movilizaban demandas y se *“fijaban las agendas”*.

Sin embargo, la articulación entre ambas tareas no resultaba sencilla, ni exenta de contradicciones. Si para Osvaldo participar de las instancias estatales de diálogo y negociación abría la posibilidad de construir *“algo grande”*, de

“cambiarle la vida a la gente” y eso, de ningún modo, contradecía la idea de “trabajo territorial” que guiaba su práctica política; los resultados concretos después de un año de discusiones traerían aparejados el desencanto y la sensación de que allí se “perdía el tiempo”. Al expresar esta sensación, se estaba refiriendo a la imposibilidad de *estar en el local, cerca de sus vecinos* y por ello se mostraba aliviado ante la elección de un representante en la provincia de Santa Fe. Volvía a aparecer la tensión en torno a la articulación entre la construcción territorial anclada a un trabajo/tiempo en el local y otro en espacios institucionales, que recorría aquellos años y que iba creciendo en la medida que las “mesas de diálogo” se multiplicaban casi compulsivamente.

A mí personalmente me desalentaban las escasas implicancias concretas que tenían esas mesas de diálogo -no específicamente las del Código Civil sino todas las que participaba- pues, tal como se ha analizado en diferentes trabajos preocupados por la problemática de la participación indígena en espacios estatales, a menudo se fijaban límites muy estrechos a lo que tal participación podía implicar/afectar la vida de las familias. Sobre ello, Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman (2007: 283) hablaron de una especie de encrucijada, en la cual *“el reclamo mismo de participación dificulta a las dirigencias la negativa a formar parte de iniciativas estatales –a menudo escudadas en argumentos como que “es necesario hacer igual, sin perder más tiempo” o que “no hay presupuesto suficiente y es mejor esto que nada, los escasos logros vinculados a estas intervenciones llevan a las bases a sospechar que la participación de sus líderes sólo tiene que ver con obtener una fuente de ingreso para sí y poder repartir suelditos entre sus allegados.* En este sentido, Dagnino (2004) ha llamado *“confluencia perversa”* a aquella que se da entre, por un lado, demandas indígenas de participación y autonomía y, por el otro, nuevas racionalidades de gobierno que, apelando a un nuevo vocabulario ético de libertad, elección, autenticidad, empresa, estilo de vida, encuentran fórmulas de conducción de conductas que llevan a los sujetos a reconocerse en las prácticas que los gobiernan.

En esta encrucijada se encontraba Osvaldo para quien participar de mesas de diálogo no dejaba de ser una cuestión importante que le permitía mostrar su trabajo en la organización y facilitaba la aprobación de ciertos proyectos. Por ello, mas allá de la discusión por el Código Civil, seguía asistiendo a toda mesa de diálogo y reunión a las que fuese convocado porque, aunque muchas veces volviese desencantado, seguía convencido que eran espacios donde había que estar. Sin embargo, los escasos cambios estructurales que, a nivel barrial, se desprendían de dichas mesas, volvían conflictiva esa participación. Por un lado, porque le restaba tiempo para estar en el barrio, algo que como vimos era valorado por él y sus vecinos. Por otro, porque la importancia de tal participación no era percibida por sus vecinos que no veían afectadas sus realidades cotidianas.

Todas estas prácticas estatales no modificaban la situación de exclusión y pobreza en la que se encontraba la comunidad. Diversos trabajos han sostenido que, en los últimos años, los pueblos indígenas vienen denunciando que las retóricas estatales rara vez son acompañadas por medidas conducentes a una redistribución de recursos que sea paralela a la de reconocimientos simbólicos (Briones, 2005a). Según sostuvo Hale (2002), este es el resultado de enmarcar el reconocimiento de los derechos indígenas en un “multiculturalismo neoliberal” que reconoce ciertos derechos, brindando a los indígenas opciones limitadas que no amenacen ni modifiquen el modelo hegemónico de corte neoliberal. La *etnogubernamentalidad* participa de la etnificación de las poblaciones indígenas mediante los múltiples censos y encuestas pero los fenómenos culturales y étnicos son intencionalmente desvinculados de sus determinaciones socioeconómicas (Boccara, 2012: 224).

Aunque refiriéndose específicamente al caso chileno, Boccara y Ayala (2012) han señalado dos diagramas de poder/saber para abordar la cuestión étnica: una que pone el acento sobre la participación, el empoderamiento, la valorización de la cultura indígena y el aporte de las “étnias originarias” a la

modernización del país y que se despliega mediante dispositivos dialógicos”. Otra que se organiza alrededor de las nociones de estado de excepción, de arqueoterrorismo y represión.

Los espacios por los que transitaba Osvaldo se presentaban con un sentido dialógica que, si bien permitían “expresar las problemáticas”, era profundamente marginal, una especie de banalización de la participación que se limitaba a fijar acuerdos pero que no avanzaba en un proceso de toma de decisiones y políticas estatales que dieran sustento a los mismos. Esta participación obligaba a Osvaldo a pasar semanas enteras sin participar de las actividades del local, su construcción política entraba entonces en otros espacios donde también era necesario *estar* pero que lo enfrentaba a ciertas contradicciones entre movilizar la práctica política en el local y al mismo tiempo, activar políticamente en espacios institucionales.

Capítulo V. “Me das una mano para sacar un turno”. Poner a andar la política social.

Todos los lunes, miércoles y viernes alrededor de las 14 horas, un grupo de mujeres se juntaba en el local a preparar la merienda para los niños del barrio. La copa de leche se había puesto en marcha en el año 2006 luego de que Osvaldo gestionase su apertura ante el gobierno provincial y, desde entonces, se sostenía sin interrupciones. Marta siempre era la primera en llegar, comenzaba a preparar el local, organizaba la jornada y distribuía las tareas que, de algún modo, ya estaban implícitamente pautadas. Se ponía a calentar una gran olla con agua donde se preparaba la leche y en simultáneo, se armaba la masa y los bollos para las tortas fritas. Alrededor de las 17 horas, los niños comenzaban a hacer una fila con una jarra y una bolsa de nylon en la mano. Cuando todo estaba listo, Marta y Silvia -su hija- repartían el alimento y los niños se retiraban a tomar la merienda en sus hogares⁵⁰.

Los días martes el local cambiaba su fisonomía cuando Marcela y Florencia -sobrina e hija de Osvaldo respectivamente-, abrían una especie de oficina para recibir a quienes necesitaban realizar algún trámite de ANSES⁵¹. En aquellos momentos, se colocaba una mesa en la puerta o en el patio si el clima no lo impedía, en la que se iba apilando la documentación, se sacaban fotocopias de DNI y se completaban formularios según las exigencias del trámite a realizar. Además, si el acceso a internet lo permitía –la conexión se interrumpía con

⁵⁰ En relación con algunos trabajos sobre los comedores como espacios públicos de comensalía de los sectores populares (Colabella, 2012) puede resultar extraño que, en este caso, no se tomase la merienda en la organización. En principio, yo también me preguntaba por qué allí no había tabloneros ni bancos, por lo que los niños permanecían afuera mientras esperaban que la leche estuviese lista. Al indagar al respecto, esta práctica se remontaba a los inicios de la política: cuando se comenzó a preparar la merienda, se hacía en una casa pequeña y precaria en cuyo patio se estaba construyendo el actual local, lo cual hacía imposible que los niños se sentasen allí. Con el tiempo, las mujeres prefirieron mantener el sistema de entregas de viandas pues cambiar esta práctica hubiese implicado, por un lado, una jornada de trabajo mucho más extensa y por otro, mantener el local ocupado durante más horas, dificultando la realización de los talleres, las reuniones y otras actividades que regularmente se desarrollaban allí.

⁵¹ Desde el año 2011 la ANSES organizaba en el local cursos de capacitación para “navegar en la página”. Tanto Marcela como Florencia habían realizado uno de estos cursos y según decían “quedaron enganchadas” con la realización *on line* de trámites.

frecuencia- se podía consultar el estado de expedientes o sacar turnos e, incluso, realizar de modo gratuito trámites que en los kioscos cercanos tenían un costo, tales como, obtener una Constancia del Código Único de Identificación Laboral (CUIL). Ambas hacían este trabajo con mucho entusiasmo y cumplían rigurosamente el horario de apertura del local. Al día siguiente se ocupaban de llevar toda la documentación a la oficina de ANSES donde completaban los trámites de los vecinos, gracias a un contacto que mantenían a partir del curso mencionado.

A poco de comenzar a participar en la organización, fui eligiendo estos espacios para darle continuidad a mi trabajo, no tanto porque me despertara interés este tipo de políticas que, de acuerdo a mi formación de grado, las entendía como un modo de intervención del Estado sobre los sectores en situación de pobreza (Golbert, 1992, Hintze 1989, 1994) y/o como una de las últimas etapas del “ciclo vital de una política” (Aguilar Villanueva, 1994) sino porque sabía que en ese momento encontraba a alguien en el local. Fue a través de mi propia regularidad en el espacio que lo que allí acontecía disparó una serie de interrogantes y reflexiones.

Si bien, a simple vista podría suponerse que lo que acontecía en los momentos de preparación de la leche y de gestión de trámites se repetía de modo casi idéntico durante todas las tardes, estando ahí pude percibir que los mismos no implicaban solo procedimientos rutinarios. Fui notando que los vecinos aprovechaban ese tiempo para acercarse a buscar a Osvaldo, informarse sobre alguna actividad o curso que se estaba dictando, retirar su correspondencia⁵² o simplemente, tomar unos mates. Allí había encuentros, circulación, movimiento. Así pues, el desinterés inicial se fue nutriendo de interrogantes en torno a qué vínculos involucraba e implicaba la *puesta a andar* de las políticas, qué exigencias

⁵² Una práctica frecuente de los carteros era dejar toda la correspondencia de las familias del barrio en la organización. A veces, un miembro de la comisión las repartía entre los domicilios más cercanos y conocidos mientras que el resto quedaba en cajas a la espera de ser retirada por los destinatarios.

acarreaban, qué significados (heterogéneos, cambiantes, a veces conflictivos) se construían en torno a ellas y cómo aparecía el Estado en ese entramado de relaciones.



La copa de leche, año 2014

En este sentido, en este capítulo reflexiono sobre la *puesta a andar* de estas políticas en tanto proceso de (re)creación de prácticas colectivas y relaciones entre las mujeres, el resto de las familias del barrio y el Estado que, claramente, excedían los objetivos de las políticas estatalmente enunciados y los procedimientos más rutinizados implicados en las mismas. En relación con ello, dos ejes analíticos (que aunque diferenciables resultan inescindibles): el primero afirma que estas políticas constituyen un modo de reproducción del Estado (Restrepo Velásquez, 2010) o mejor, una forma estatal de permear las relaciones en el territorio, actualizándose de un modo particular lo que Timothy Mitchell llamó “efectos de Estado”. El segundo, sostiene que la *puesta a andar* de las mismas involucraba una multiplicidad de prácticas y relaciones que configuraba un

espacio/tiempo en el que se recreaba la construcción política de la organización.

Ahora bien, aún cuando no estuviese estipulado estatalmente -lo cual no significa afirmar que el Estado no haya intervenido en la definición de las prácticas políticas en función del género (Lagos, 2008)⁵³-, eran mujeres quienes se ocupaban de poner a andar estas políticas. Mujeres que, además, no participaban de las reuniones con funcionarios ni formaban parte de la comisión. Por un lado, Marta y Silvia coordinaban la copa de leche junto con un grupo de vecinas que con mayor o menor regularidad participaban del espacio y por otro lado, Marcela y Florencia realizaban los trámites de ANSES. En este sentido, coincido con aquellos trabajos que analizaron la participación de mujeres en organizaciones –sean estas indígenas o no- como responsables de sostener comedores, roperitos, etc., lo cual junto con su no acceso a instancias de representación y dirigencia daba cuenta de cierta reproducción de las desigualdades de género al interior de las organizaciones (Andújar, 2005, Cross y Freytes Frey, 2007, Partenio, 2008, Russo, 2009, 2010).

Por su parte, diversos trabajos sobre la participación de mujeres indígenas en movimientos y organizaciones en América Latina, han reconocido la presencia de éstas en espacios de movilización social, por lo general, cumpliendo funciones de “acompañamiento” pero relegadas de la toma de decisiones o del uso de la palabra (Hernandez Castillo y Sierra, 2005). En nuestro país, también se han dado una serie de discusiones en torno a la participación de mujeres indígenas en sus comunidades y organizaciones (Castelnuovo, 2010, 2013, Gómez, 2014, Hirsch, 2003, 2008, Sciortino, 2013, 2014, 2015). Estos trabajos constituyeron un interesante campo de reflexión que, desde una perspectiva etnográfica, indagaron diversas problemáticas: desde los aportes de Gómez, (2008, 2008a) centrados

⁵³ En diferentes trabajos se ha reconocido que el Estado, a través de las transformaciones estructurales propias del neoliberalismo, estipuló una nueva forma de participación de los sectores a los que destinan políticas sociales asistenciales. Específicamente, para indagar cómo las políticas sociales se sirven de la tradicional división sexual del trabajo para su implementación, tendiendo a perpetuar el binomio “madre igual mujer” es posible consultar, entre otros, los trabajos de Masson (2003) y Russo (2010).

centrados en los saberes de las mujeres tobas vinculadas a las prácticas de recolección en el monte y en la violencia sexual que enfrentaban estas mujeres específicamente en el oeste de Formosa. Hacia otros que focalizaron en la centralidad de las mujeres guaraníes en la economía doméstica que, sin embargo, no tenía su correlato en una mayor participación política en sus comunidades (Hirsch, 2003, 2008). En este marco, la autora describió la importancia de las mujeres en la economía, a través de la venta de productos agrícolas y del comercio en general, lo cual les permitía desenvolverse con autonomía en lo económico pero que, sin embargo, no se traducían en una mayor participación en la esfera pública y en la política de la comunidad.

En un análisis más reciente centrado en la relación maternidad, trabajo y poder, Hirsch (2008) observó diferencias generacionales entre aquellas mujeres relegadas de la política y quienes, en las últimas décadas, han accedido a educación secundaria y terciaria y que demandaban cambios en pos de mayor participación. Sin embargo, señaló la autora, las prácticas culturales y el discurso en torno a los roles de género –según el cual, la maternidad define la femeneidad guaraní- obstaculizaban estos procesos de cambio. Es decir que, por un lado, *las mujeres demuestran autonomía económica y en la toma de decisiones y, por el otro, las construcciones culturales respecto de los roles de género limitan las acciones de las mujeres, por lo cual se evidencian tensiones entre las representaciones de cómo debe ser una mujer guaraní, las tareas que debe cumplir según los hombres y las decisiones que toman y ejercen en la vida cotidiana* (2008: 238).

Otra línea analítica indagó la participación de las mujeres en espacios públicos, tanto en la gestión de políticas estatales y en la ocupación de cargos en los consejos comunitarios de sus comunidades (Castelnuovo, 2013) como en el Encuentro Nacional de Mujeres, particularmente, en el taller de las “Mujeres de los Pueblos originarios” (Sciortino, 2013, 2015). En esta línea, Castelnuovo (2013) sostuvo que, mediante su participación en las políticas de Estado, las

mujeres guaraníes de la provincia de Salta han pasado a ocupar cargos políticos en los consejos comunitarios y a controlar una fuente de recursos económicos asociados a los programas de desarrollo. Esta participación afectó las relaciones de género en tanto modificó las relaciones entre hombres y mujeres a nivel político y económico y conllevó un reposicionamiento de éstas en términos de *brokers* entre las organizaciones no gubernamentales y la comunidad indígena. Esta posición trajo aparejada, según la autora, un lugar de reconocimiento en función del capital económico (trabajos y beneficios por proyectos), social (relaciones institucionales) y simbólico (información a través de capacitaciones y encuentros) que se tradujo en la incorporación de la mujer guaraní a la esfera política comunitaria. En su nuevo papel, las mujeres pasaron a percibirse como sujetos politizados, mediadoras entre la comunidad y las instituciones (ONG, políticas sociales, Estado) y responsables de gestionar una fuente de recursos económicos asociados con los programas de desarrollo.

En diálogo con esta literatura afirmo aquí que poniendo a andar las políticas sociales, estas mujeres configuraban un espacio/tiempo que permitía, por un lado, habilitar (y disputar) instancias de socialización y participación política al interior de la organización, y por otro, recrear y fortalecer la construcción política territorial de Mapik y de Osvaldo. Me interesa sostener que, mediante la gestión de la copa de leche y de los trámites de ANSES, las mujeres *hacían política* en la medida que sostenían las actividades que más cuerpo y profundidad le imprimía a la idea de “trabajo territorial” mediante la que se producía y reproducía la construcción política de la organización.

Es decir, aquello que, según reconocía Osvaldo, había permitido convertir a Mapik en una referencia de organización indígena en la ciudad –su regularidad, su apertura cotidiana y la gestión de política estatales- era sostenido cotidianamente por las mujeres, quienes no sólo mantenían el local abierto todas las tardes de la semana, activaban los vínculos con las familias del barrio sino que, además, facilitaban el acceso a derechos reconocidos estatalmente. Si bien,

estas prácticas políticas no se desplegaban en espacios tan visibles como puede resultar un Programa de Desarrollo (Castelnuovo, 2013) o un Encuentro Nacional de Mujeres (Sciortino, 2015), las mujeres llenaban de contenido la política territorial, en los términos definidos por Osvaldo. Protagonistas de ese “transcurrir” del que nos habla Fernández Álvarez en su trabajo con una cooperativa de reciclado en el que lo que *“resulta relevante no son los resultados sino el proceso mismo”* y construyendo política cuando pareciera que no “pasa nada” (Fernández Álvarez, Gaztañaga y Quirós, 2017), las mujeres hacían política territorial sosteniendo dos políticas centrales en la vida de las familias del barrio. Así pues, *poniendo a andar las políticas estatales y con ellas andando, transcurriendo*, recreaban la política territorial de la organización.

Historia y cotidianidad de la copa de leche. Gestionando la política desde que “acá no había nada”

La “copa de leche” ha sido definida por el Ministerio de Desarrollo Social como una política pública de asistencia directa destinada a niños de hasta 14 años, embarazadas, discapacitados y ancianos en condiciones de vulnerabilidad nutricional que supone, según esa definición, la entrega de alimentos y el financiamiento de los gastos de funcionamiento, por parte del Estado y la preparación de la merienda, la presentación de planillas de inscriptos y de rendición de gastos, por parte de las organizaciones.

Este tipo de políticas han sido objeto de interés de diversas disciplinas que, desde distintos enfoques, las entendieron como un modo de intervención del Estado sobre los sectores en situación de pobreza (Golbert, 1992, Hintze 1989, 1994), como forma de participación política de las mujeres en organizaciones sociales que acompañada, muchas veces, de su no acceso a ámbitos de representación y dirigencia muestra cierta reproducción de las desigualdades de género al interior de las mismas pero que, simultáneamente, suele habilitar la discusión y tensión en torno a dichas posiciones (Andújar, 2005, Cross y Freytes

Frey, 2007, Espinosa, 201, Partenio, 2008, Russo, 2010). También como espacio/momento de contraprestación de planes de empleo en el cual se condensan una multiplicidad de sentidos, prácticas y actores en la relación Estado, organizaciones y beneficiarios (D’Amico, 2011) y en el caso particular de los comedores, como espacios públicos de comensalía de los sectores populares en los cuales se tejen distintos usos y significados en torno a los alimentos (Colabella, 2012).

En Mapik, “la leche” –como solían llamar a la política quienes participaban de la organización- se *ponía a andar* tres veces por semana cuando un grupo de mujeres se juntaba en el local a preparar la merienda. Marta coordinaba dicho espacio, era quien acondicionaba el local para convertirlo en una especie de cocina y distribuía las tareas de amasar las tortas, preparar la leche y luego, repartir el alimento. Aún cuando ciertas rutinas hacían al funcionamiento del espacio, la *puesta a andar* de la misma iba desplegando en su devenir diferentes prácticas, relaciones y sentidos que, claramente, excedían la definición de objetivos y exigencias estatalmente enunciadas y desbordaban esos procedimientos más rutinizados.

En primer lugar, considero que la leche era fundamental en la historia de la organización, no sólo porque allí se preparaba la merienda para alrededor de trescientos niños sino también porque era una de las primeras actividades que se había puesto en marcha y, en este sentido, había un relato de los orígenes anclado en ella. Cuando aún “*no teníamos nada, solo una personería, un número, la leche ya funcionaba...esto que ves* (refiriéndose al local) *no estaba*” me comentaba Osvaldo en una de mis primeras visitas al barrio y si bien en aquel momento no advertí la importancia que esto tenía, luego escucharía en numerosas oportunidades que quienes participaban de Mapik relataban su historia a través de *momentos* vinculados a esta política en particular.

De hecho, el sostenimiento regular de la misma durante tantos años, frente a

la “caída” o el “cierre” de otros comedores, era contado con orgullo tanto por los miembros de la comisión como por las mujeres encargadas de la preparación de la merienda. Además de ser la actividad más antigua era también la más regular, no sólo en relación con otros espacios similares que funcionaron en el barrio sino también con el resto de cursos y talleres que se ponían en marcha en la misma organización. Éstos estaban, generalmente, coordinados por universitarios que solían adecuarlos a los ritmos y tiempos del año académico, por lo que en períodos de vacaciones o de exámenes las actividades solían suspenderse, aquietándose visiblemente los ritmos cotidianos de la organización. Sin embargo, la leche continuaba su funcionamiento habitual, las mujeres seguían trabajando, la organización andando y los niños llegando a retirar la merienda durante todo el año. Esto le imprimía a Mapik cierto movimiento, acción y circulación constante.

Desde un principio percibí que esta regularidad vinculada al funcionamiento de la leche instalaba a la organización como un espacio siempre abierto y en funcionamiento, acercándola al resto de las familias. Aún más, me interesa plantear que esa regularidad resultaba central para el trabajo territorial que formaba parte del relato de presentación de Osvaldo y que, según él mismo expresaba, no sólo guiaba las acciones de la organización sino que también era lo que la había “hecho grande” y valido el reconocimiento en la ciudad. Si, tal como se analizó en el tercer capítulo, esa idea de “trabajo territorial” estaba anclada en la práctica de caminar el barrio, conocer a los vecinos (y que te conozcan) y responder a lo que ellos necesitan porque se trabajaba cerca, el sostenimiento de la copa de leche que implicaba que el local estuviese abierto tres veces por semana y que habilitaba el *momento* en el que los vecinos se acercaban a la organización, aportaba profunda aunque silenciosamente a esa construcción política.

En su cotidianidad, además de Marta y Silvia que estaban al frente desde que se había puesto en marcha la leche, otras mujeres se acercaban a “dar una mano” y/o a realizar allí las prácticas laborales en el marco del “Plan Jóvenes”.

Durante los dos años que participé de la leche venían regularmente Viviana, Miriam (que recientemente se había mudado a otro “barrio toba” de la ciudad pero seguía asistiendo), Tita y Lilia, quienes compartían allí sus tardes amasando, cocinando, charlando, trabajando. En el transcurso de esos años muchas otras mujeres se sumaron a la leche por algún tiempo muy corto, quienes participaban regularmente decían “no entender” por qué algunas venían una o dos veces y luego dejaban de trabajar en el comedor.

En una ocasión, cuando estoy llegando al barrio me cruzo con Viviana. Hacía mucho tiempo que no la veía en la copa de leche así que le pregunté por qué no estaba yendo. Me comentó que el lunes volvió a ir porque fue convocada. Frente a ello, le pregunté qué era eso de a convocatoria y me comentó que estaba esperando que Marta le avise, *si me necesitan voy pero como estaban yendo las chicas del POI no hacía falta.*

Para estas mujeres, la leche constituía un trabajo que, aún sin ser asalariado, requería de organización, distribución de tareas, responsabilidades y cumplimiento de horarios. Para la mayoría esto significaba modificar hábitos cotidianos como dormir la siesta o mirar la novela de la tarde, una situación que, según relataban, era motivo de un profundo orgullo por parte de sus familiares pero permanecía subvalorado por el resto de las familias del barrio. Al respecto, Marta aclaraba que: *“Muchas veces los vecinos dicen que nosotros estamos todo el día acá, pero lo que no dicen es que estamos trabajando”* para aclarar que, en contraposición a ello, su marido había valorado su tarea, diciéndole *“qué sería del barrio sin vos”*. En este sentido, Marta entendía su participación como un trabajo importante, en el cual no solo se cumplían horarios y tareas concretas sino que, además, sino que tenía una enorme implicancia para las familias del barrio. Por eso, más allá de la falta de reconocimiento por parte de sus vecinos y de las dificultades asociadas al espacio (una de ellas era, sin dudas, la ausencia de alguna cocinera) la leche se preparaba rigurosamente durante los días pautados.

De todos modos, y quizás también por ser la primera experiencia de este tipo, la asistencia y el cumplimiento de los horarios formaban parte de un proceso de construcción colectiva y cotidiana que, muchas veces, acarrearba relaciones conflictivas entre “las que venimos siempre” y las “que vienen un día y faltan al siguiente”. En una oportunidad, ante la inasistencia de dos mujeres que habían comenzado a trabajar recientemente, Marta me comentaba: *“Ya faltaron... nosotras queremos que se integren pero vienen dos o tres veces y después faltan...somos las únicas que venimos siempre, sino venimos nosotras los chicos se quedan con hambre”*. Tanto ella como Silvia que además de ser las que “venían siempre” eran quienes “venían desde siempre” y “las primeras en llegar”, solían ser quienes cuestionaban más duramente la falta de regularidad de la participación de las otras mujeres.

La gestión de esta política requería, además, una distribución de tareas bastante clara para preparar en poco tiempo y en un espacio reducido una gran cantidad de leche y tortas. Así pues, había al interior del espacio cierta organización y distribución de tareas a cargo de Marta y, circunstancialmente, de Silvia. Ellas eran las responsables de repartir la leche y las tortas a los niños pues, según relataban, el conocimiento que ambas poseían sobre la conformación de las familias del barrio garantizaba la distribución equitativa de los alimentos. Dado que la merienda no se servía en el local estaba previsto que, por familia, se acercase un solo niño con una jarra y retirase los alimentos para sus hermanos. De ahí que, cuando en una oportunidad le negaron la leche a una niña y pregunté sobre los motivos del rechazo, Marta me contestó: *Ya llevó el hermano, muchos llevan los hermanos y después viene otro con otra jarra y así no alcanza para todos. Pero nosotras ya los conocemos a todos*. Ese día fui entendiendo la dinámica de la distribución cuando, al rato de esa situación, se acercó un niño con una jarra grande y se la llenaron. Entonces Marta aprovechó para explicarme que retiraba más cantidad pues *“ellos son 11 hermanos”*.

Esa lógica de distribución y la división de tareas, parecía ser compartida y

aceptada por las diferentes participantes del espacio, por lo tanto, contra lo que yo suponía inicialmente, no había conflictividad manifiesta en torno a ella. Indiscutiblemente era Marta (y en algunas instancias su hija) quien tomaba las decisiones; solo pensando en la existencia de ciertos criterios compartidos puedo entender que Viviana a quien encontré una tarde en la calle después de unas semanas sin asistir a la leche, me explicara que *“no estaba yendo porque no era convocada”*. Aún cuando tenía conocimiento por charlas previas que a ella le gustaba participar del espacio pues, desde que se había quedado sin trabajo, pasaba muchas horas en su casa y *“se aburría”*, no la noté enojada por el hecho de que su participación dependiese de la convocatoria de Marta. Es más, como para mí ello debería generar, casi automáticamente, resquemores y malestares; seguí indagando sobre cómo funcionaba lo de *“la convocatoria”* y no había nada en el relato de Viviana que diera cuenta de algún tipo de malestar o enojo.

De algún modo, el haber participado desde los comienzos y el asistir siempre explicaban/legitimaban que sean ellas quienes organizaran la jornada y tomaran las decisiones que concernían al espacio. Así pues, tanto la aceptación o no de mujeres que se ofrecían para *“dar una mano”*, la cantidad de leche que retiraba cada niño, la decisión sobre qué hacer con los alimentos que sobraban al finalizar la jornada, entre otras cuestiones, estaban a cargo de quienes sostuvieron el espacio *“cuando aquí aún no había nada”*. En este sentido, es posible sostener que el relato en torno a *“las que venimos siempre”* y *“desde siempre”* funcionaba organizando las dinámicas y distribución de responsabilidades y tareas dentro del espacio.

La potencia política del espacio. Socializaciones múltiples en su construcción

Durante aquel tiempo que participé de la leche compartíamos con las mujeres encargadas de la preparación relatos sobre situaciones que acontecían en nuestra cotidianidad. Generalmente, conversábamos sobre discusiones con

sus maridos y sus hijos, alegría por las buenas notas en “los boletines” de los mismos, enojos por la atención recibida en el centro de salud, entre tantísimos otros temas. Así pues, durante aquellas horas de preparación de la merienda, compartíamos nuestras vidas, poníamos en común e incluso pensábamos colectivamente los modos de enfrentar problemáticas cotidianas. En este sentido, en la puesta a andar de la política *“(…)aquello que es vivido como “privado” se torna visible y adquiere un status público que habilita nuevas formas de enfrentar y significar la propia historia, pero que a la vez implica instancias de profunda reflexión”* (Partenio, 2008: 18).



Copa de leche, año 2015.

Allí no solo se ponían en palabras problemáticas vinculadas a la intimidad del hogar sino también ciertas violencias que estas mujeres enfrentaban al transitar por los espacios públicos, institucionales y en el propio barrio. En este sentido, hablar sobre las miradas estigmatizantes y discriminatorias de las que solían ser objeto implicaba cuestionar ciertos abusos que, por frecuentes, se tornaban naturales. Al respecto, recuerdo cuando Silvia describió el modo en el

que había reaccionado en el colectivo frente a un grupo de jóvenes que insultaban a los “indios”:

Marta comienza relatando una situación desagradable que vivió en el colectivo cuando dos mujeres adultas hablaban mal de los tobas. Silvia agrega que siempre en el colectivo van mujeres hablando mal de los indios, diciendo “esos vagos”, “esos negros”. Entonces recuerda que: *“una vez veníamos del otro barrio y unos chicos que eran estudiantes, uno le decía al otro...no seas negro, pareces un indio. Y yo le dije: ¿Qué te pasa a vos con los indios? ¿Tenés algún problema con los indios? Mira que yo soy india.*

Aquella respuesta movilizó particularmente al grupo y, en consecuencia, se multiplicaron los relatos sobre historias similares. De algún modo, lo que ella compartía operaba como enseñanza pues no resultaba frecuente la reacción de estas mujeres ante situaciones que eran percibidas como discriminatorias y Silvia estaba mostrándonos que los agravios no necesariamente debían recibirse/aceptarse silenciosamente. Entre estas mujeres eran recurrentes los relatos sobre situaciones que vivenciaban en el centro de salud o simplemente, cuando transitaban por la ciudad, donde solían percibir expresiones, más o menos explícitas, de violencia, discriminación y racismo. Ellas coincidían en señalar que la lentitud y las dificultades de expresión, generalmente, eran motivo de discriminación y así cuando alguna comenzaba a hablar del tema, los relatos se multiplicaban pues todas habían recibido un trato o escuchado algún comentario discriminatorio al transitar la ciudad.

Considerando estos intercambios, durante la primera etapa de mi investigación sostuve que estas mujeres participaban de la leche porque generaban allí un espacio de socialización, es decir, su principal motivación radicaba en el encuentro con otras, una situación que no me resultaba (ni me resulta actualmente) para nada menor entre mujeres que solían mantener una reducida socialización por fuera del espacio barrial y, en un sentido más

específico, del doméstico (en general, estaban desempleadas, solo Silvia se encontraba en ese momento trabajando en el servicio doméstico por hora). Este supuesto tenía mucha fuerza en su momento y además mis registros parecían confirmar esta presunción.

Movilizaban aquellas reflexiones situaciones como las que reseño a continuación: Hoy, por primera vez, vino a la copa Lilia. Ella es amiga de Valeria y juntas están preparando las tortas afuera. Me quedo adentro con Marta y me comenta que Lilia vino porque está decaída, muy preocupada porque su hija se fue con el novio a vivir al otro barrio. Parece que el novio es violento y no la trata nada bien. Cuando terminamos de preparar la leche, saludo a las mujeres y Lilia me agradece por la compañía y la ayuda. *“Disculpa que no charlamos mucho porque estoy un poco mal”*, me dice y nos despedimos con promesas de conversar un rato en el próximo encuentro. Pienso que este es un motivo central por el cual las mujeres deciden venir a participar del “comedor”.

Sin embargo, fue la propia Lilia quien puso en tensión mi afirmación cuando algunas semanas después de sumarse al espacio porque *“andaba un poco mal”* me comentó *“yo vengo porque necesito sino sabes cómo me quedaría en mi casa mirando la novela, yo siempre le pregunto a mi hermana para qué viene si su marido trabaja”*. Más allá de la incomodidad que me generaron sus palabras, no presté demasiada atención a estos motivos porque, por un lado, percibía que si me detenía en ellos el espacio perdería su *potencia política*, me resultaba claramente más plausible que se acercara porque le interesaba problematizar su vida cotidiana (o al menos porque allí encontraba un espacio para hacerlo) antes que pensar que lo hacía por necesidad. Por otro lado, para mí el espacio se había convertido en un lugar de encuentro con otras mujeres, es decir, personalmente vivenciaba la leche como un espacio de socialización.

Posteriormente, la lectura de algunas etnografías que mostraban que las personas solían participar en los movimientos impulsadas por motivos de lo más

diversos e incluso, muchas veces, contradictorios (Manzano, 2008, Quirós, 2009) pues las motivaciones son sociales e históricas y, en este sentido, profundamente dinámicas (Espinosa, 2013), me permitió afirmar que acercarse al espacio por deseo y por necesidad podían coexistir. En definitiva, un motivo no invalidaba al otro. Más aún, hice una nueva lectura de aquello a partir de los trabajos de Fernández Álvarez (2010, 2011) quien propone correr el foco de indagación, advirtiendo que:

“La pregunta por la motivación (porque la gente participa) nos deja encerrados en una explicación que necesariamente nos conduce a considerar que existen, en el mejor de los casos, motivos que son a la vez materiales y simbólicas, estratégicos e identitarios. Pero sobre todo señalar que en todos los casos la pregunta por la motivación supone cuando no actores, al menos acciones racionales, es decir, supone que las personas hacen las cosas “por algo” (aunque ese algo sean muchas cosas a la vez y entremezcladas)” (2010: 16-17).

Desde esa perspectiva, es posible afirmar que no era determinante *para qué* ni *por qué* estas mujeres se acercaban a trabajar en la leche sino que la pregunta tenía que ver con *qué pasaba* cuando estaban allí, cuando “hacían juntas” -en los términos propuestos por Fernández Álvarez, 2016-. En esta línea, me interesa plantear que aún hoy me resulta imposible determinar si fue *en contra* o *a partir de* su condición de madres o esposas, si fue la necesidad o el deseo, si fue la leche⁵⁴ o la socialización con sus compañeras, lo que impulsaba a estas mujeres a trabajar y, probablemente, haya habido algo de todo eso junto, diverso, contradictorio, mezclado, cambiante (Quirós, 2009, Fernández Álvarez, 2010, 2011). Sin embargo, estando allí las mujeres se encontraban y compartían sus tardes con otras, experimentaban su propia capacidad de agencia por fuera de sus hogares y construían, cotidianamente, un espacio de importantes implicancias para la organización, las familias del barrio y claro, ellas mismas. Así pues, más

⁵⁴ Al finalizar la jornada, en el caso que sobre leche y tortas (algo que no acontece muy frecuentemente) las mujeres pueden llevar esos alimentos a sus hogares.

allá de los motivos que reunían a las mujeres en el local, se seguía recreando la *potencia política del encuentro*.

El Estado en un camión. Mercaderías, formularios y vigilancia(s).

Apenas llego las mujeres me cuentan que están preocupadas porque “la provincia” está cerrando las copas de leche, que ya cerraron dos del barrio. La gente de la provincia está haciendo inspecciones en los horarios en que tienen que funcionar. “*Si vienen tres veces y no estás haciendo, te la sacan*”, me cuenta Marta notablemente angustiada. Le pregunto por qué no la hacen y me comenta que, en algunos casos, cuando los inspectores vienen no los encuentran porque funcionan en otros horarios, cuando los responsables pueden hacerla y, en otros casos, no las preparan y se reparten los alimentos con sus familias y también, llevan al Chaco. Entonces, recuerda que hace algunos años habían logrado tener comedor tres veces por semana pero era muy complicado porque las otras mujeres del barrio empezaron a hablar, a comentar que se quedaban con los alimentos y además, cocinar para tantos chicos en un espacio pequeño era muy dificultoso.

En relación con esto, me interesa describir cómo una serie de exigencias, mecanismos de control así como incumplimientos o demoras por parte del ministerio, implicaban relaciones sociales que contorneaban el espacio. En primer lugar, las exigencias de rendición de gastos de funcionamiento y la actualización y presentación de planillas de inscriptos: Silvia era la responsable de “tener los papeles al día”, mantener actualizado el registro de inscriptos, controlar que no haya mayores de catorce años y verificar la correcta elaboración de las facturas de compra de las garrapas, para ser presentados en las oficinas del Ministerio. Ella realizaba esta tarea sin mayores inconvenientes ya que lo venía haciendo hacía mucho tiempo y cumplía regularmente con ello sin mayores dificultades. Según manifestaba con cierto orgullo, tenía todo a mano por si llegaba alguna inspección.

El segundo mecanismo de control previsto por la política, era la visita de un inspector que *“si viene una vez y no te encuentra, te la sacan”*. Si bien, mientras participé de la leche nunca llegó un representante del Ministerio a controlar su funcionamiento, la posibilidad de que lo hiciera estaba latente y preocupaba a las mujeres, aún cuando estaban ahí trabajando en los días y horarios previstos -que, según decían, era lo que el funcionario controlaría-. Su posible visita las inquietaba, yo no entendía aquella preocupación pues la leche se preparaba regularmente pero la posibilidad de un control, la imagen de un inspector y el temor de no tener a los ojos del mismo todo en orden, permeaba las relaciones al interior del espacio.

Ahora bien, cuando el camión que entregaba mensualmente la mercadería llegaba al local, las mujeres manifestaban sentir alivio y tranquilidad pues cuando “la provincia” se atrasaba con la entrega de los alimentos se volvía realmente complicado preparar la merienda. En general, los últimos días del mes ésta consistía solo en leche chocolatada ya que no alcanzaban los ingredientes para preparar las tortas, menos aún el dulce que se agotaba durante la primera semana posterior a la entrega. Ante la falta de alimentos o la demora en su entrega, las mujeres se mostraban muy preocupadas porque las madres comenzaran a “hablar”, a comentar que ellas se quedaban con los alimentos y así echasen a andar el “rumor” sobre la distribución de la mercadería. El modo en que circulan sospechas, rumores y chismes en torno a la distribución de los alimentos ha sido abordado en diferentes trabajos sobre “copas de leche” o “comedores” (Colabella, 2012, D’Amico, 2011), en los cuales se ha sostenido que los mismos revisten una gran importancia en la medida que convierten en cuestiones de moralidad pública, aquellas cuestiones que no pueden ser dichas abiertamente (Fasano, 2006).

En Mapik se le temía a esos rumores y la mirada de las familias sobre la distribución de los alimentos era motivo de preocupación. En este sentido, me interesa plantear que dichos rumores actualizaban criterios de distribución

definidos en oficinas estatales muy lejos del barrio que, sin embargo, eran reproducidos, recreados y puestos en actos mediante los mismos. La circulación de rumores sobre qué se hacía con los alimentos se basaba en estos criterios y al mismo tiempo, los activaba y los investía de cierto poder para regular las relaciones barriales de modo cotidiano. Es más, en torno a esos criterios se instalaba una especie de *vigilancia barrial* en torno a cuál era la justa distribución de los alimentos. Tanto los rumores como los chismes resultaban dispositivos de control más latentes, potenciales y difícilmente controlables y, en este sentido, más omnipresentes y preocupantes. Que comiencen a hablar las “otras mujeres” preocupaba mucho más que cualquier control formal que podía exigirse por parte del Estado pues era una vigilancia con una gran fuerza en las relaciones cotidianas y frente a la cual no se podía ensayar ninguna respuesta.

Sin embargo, estos criterios coexistían con otros, contruidos en la cotidianidad de las prácticas, según los cuales estas mujeres que asumían haber criticado a otros comedores por controvertir los criterios estatales, consideraban que “*no estaba tan mal*” llevárselos a sus familias del Chaco donde, según relataban, los necesitaban más que acá. Así pues, mediante las sospechas y los rumores se recreaba al Estado y su criterio distributivo que estipulaba que debía repartirse el alimento entre los inscriptos en el registro pero, al mismo tiempo, se lo desbordaba, contradecía y subvertía cuando estas mujeres sentían que la “necesidad” de sus familias en Chaco instalaba otro criterio, más urgente y justo.

Prácticas y relaciones en el local/oficina. Momentos para pedir una mano y un turno

Marina que se acercó mientras estábamos preparando la leche para sacar un turno en la ANSES, contó que tiene que presentar la libreta por la asignación⁵⁵,

⁵⁵ La Asignación Universal por Hijo para la Protección Social (AUH) fue creada en el año 2009 en el marco de la Administración Nacional de la Seguridad Social (ANSES) y se presenta oficialmente como una política social de transferencia de ingresos condicionada cuyo objetivo es alcanzar con un ingreso mínimo a aquellos niños cuyos padres no estén incorporados al mercado de trabajo formal, ya sea porque se desempeñan en el sector informal o porque se encuentran desocupados,

que ya había ido dos veces pero siempre le faltaba algún papel. Entonces le saco un turno, lo imprimo y se lo doy. Tiene que ir la próxima semana, según relata, va a aprovechar para solicitar la asignación por embarazo porque está esperando un bebé pero no recuerda qué papeles debe presentar. Se la nota algo preocupada por las dificultades que le acarrea realizar los trámites y agrega que para ella este ingreso es importante pues su marido, actualmente, está desocupado. Hace changas en la construcción pero hace un tiempo que no lo llaman, por ello sostiene que “es un alivio contar con esto”.

Según relataba Osvaldo desde que se creó la AUH él personalmente se había ocupado de explicarle a las familias del barrio de qué se trataba la misma y facilitar su acceso. Así pues, una política que, a simple vista, supondría relaciones directas e individuales entre el Estado y las familias beneficiarias iba adquiriendo una dinámica propia que, claramente, desbordaba la percepción del monto mensual y la presentación en tiempo y forma de “la libreta” y que suponían un entramado de relaciones entre las familias, la organización y los empleados de ANSES que, al tiempo, que permitían el acceso y sostenimiento del beneficio, también contribuían a construir política territorial desde Mapik. Según reconocía Osvaldo: *desde el principio les fuimos explicando a la gente que esto depende de ellos, que si cobran es para que los chicos vayan a la escuela y al centro de salud. El otro día estuve hablando con Andrea -la trabajadora social del Centro de Salud- y me decía que acá estamos muy bien con eso, la mayoría de las libretas están al día.*

Mientras se estaba dictando el taller de informática para niños y jóvenes,

y que, por esa razón, no reciben la asignación por hijo estipulada en el régimen contributivo de asignaciones familiares. La AUH alcanza entonces a los hijos de las personas que están desocupadas, trabajan en la economía informal, monotributistas sociales, trabajadores del servicio doméstico o que perciban alguno de los siguientes planes: Argentina Trabaja, Manos a la Obra, Ellas Hacen, Programa de Trabajo Autogestionado, Jóvenes con Más y mejor Trabajo, Programa Promover la igualdad de Oportunidades y Seguro de Capacitación y Empleo. Para percibir la AUH se estipuló la obligación de acreditar mediante la presentación de una libreta el cumplimiento de los controles sanitarios, del plan de vacunación obligatorio y la concurrencia de los menores a un establecimiento educativo público. Para mayor información sobre los alcances y características de esta política, consultar: <http://ansesresponde.anses.gob.ar/asignacion-universal-por-hijo/que-es-la-asignacion-universal-por-hijo-para-proteccion-social-auh-105>.

llegó un hombre con un papel en la mano y se lo entregó a Emma –la profesora-, por el modo en que se saludan deduzco que ellos se conocen, charlan sobre el expediente, entiendo que viene a consultar el estado del trámite por una pensión. Emma me lo presenta, su nombre es Eduardo y, según me cuenta, desde el año pasado viene todos los meses al local para seguir el trámite. Después de charlar un rato, ella consulta en la página web de ANSES y le avisa que el trámite fue aprobado y que, probablemente, en julio o agosto empiece a cobrar. El hombre visiblemente contento le agradece y promete invitarla un asado cuando se efectivice el cobro. Acuerdan en que volverá el próximo mes para ver si le asignan el lugar de cobro. Antes de irnos, llega Zulema, que hasta el año 2010 participaba del taller de alfabetización y trae completo el formulario del Plan Nacer para ver si podemos sacarle un turno para presentarlo. Le decimos que sí y entonces, aprovecha y manda a uno de sus hijos a avisarle a su hermana que “la chica” - refiriéndose a Emma- puede sacarle el turno. Al rato el niño vuelve con un número de CUIL anotado en un papel.

Situaciones como la anteriormente reseñada, lejos de ser excepcionales o esporádicas, formaban parte de la cotidianidad de la organización. El local contaba con varias computadoras con acceso a internet desde las cuales era posible realizar de modo gratuito todo tipo de trámites que en los *ciber* del barrio tenían un costo de alrededor de cinco pesos. Mientras se preparaba la merienda o se estaba coordinando algún taller solían acercarse vecinos para pedir “una mano” para consultar un expediente, sacar un turno para tramitar la asignación o presentar la libreta, consultar el número de CUIL, entre tantos otros. Cualquiera de los que estábamos en el lugar, aportábamos haciendo estos trámites e imprimiendo las constancias de los mismos. Prácticamente todos los días que estuve allí llegó alguien con este tipo de demandas. Incluso, muchas veces, los niños cuando iban a retirar la leche lo hacían con una papelito en el cual aparecían datos personales y el tipo de trámite que debían realizar.

En general aquellos que se acercaban a “pedir una mano” solían sentarse,

tomar un mate y quedarse conversando, socializando allí las dificultades con las que se encontraban en las oficinas de ANSES donde “siempre falta algún papel”, informándose sobre las actividades que se desarrollaban en el local y/o charlando de las cuestiones más diversas y cotidianas. De este modo, la realización de trámites de ANSES iba configurando *momentos* de encuentro entre las familias y quienes participábamos de la organización. En esos momentos se iban construyendo vínculos que, claramente, excedían y desbordaban la política. Incluso, como pasaba entre Emma y Eduardo, el seguimiento de un mismo trámite a lo largo de los meses implicaba un *afecto* entre ambos. El hombre hacía meses que se acercaba los sábados porque sabía que estaba Emma, allí no solo consultaba su expediente sino que tomaban mates, compartían un rato de sus vidas y como consecuencia, cuando salió la jubilación la alegría fue compartida, ambos festejaron la buena noticia.

Así pues, seguir un expediente que en cualquier oficina estatal podía resultar una tarea tediosa, una espera hostil, iba transfigurándose en estos casos en un vínculo de otro tipo. Con ello no quiero decir que el tiempo dejase de ser un problema para aquel hombre que esperaba todos los meses contar con esos ingresos pero sí que, en torno a esa situación -que escapaba a las posibilidades de resolución de la organización-, iban configurándose relaciones entre las familias y la organización que excedían a la política misma. Cuando finalmente la jubilación fue otorgada el hombre compartió su alegría con Emma. Aún cuando claramente no significaba lo mismo para ambos, había algo en común entre ellos después de un año de espera compartida.

Durante el tiempo que duró la espera, resultaba importante que el local estuviese abierto, que Eduardo pudiese realizar la consulta sin costo y sin tener que trasladarse a las oficinas de ANSES. Aquello con lo que insistía Osvaldo, a saber, que el local debía estar siempre abierto adquiriría un nuevo sentido, se materializaba en estos encuentros, en esas familias realizando trámites que resultaban imposibles o costosos de otro modo, que recibían una buena noticia

cuando el expediente salía aprobado. Momentos que, generalmente, eran acompañados por rondas de mates, conversación y en términos más generales, encuentros.

Estamos en el taller de alfabetización y Osvaldo está intentando abrir un excel que le enviaron desde ANSES con el listado de beneficiarias del barrio, porque el fin de semana se realizará un operativo. Cuenta que hay 600 mujeres que a fin de año le van a dar de baja la asignación si no presentan la libreta y que es una pena porque él sabe que esas libretas están completas. Por eso, ellos quieren ver ese listado, chequear a quiénes conocen y avisarles para que aprovechen a traer la documentación el día del operativo. Horacio agrega que todas las mujeres mandan a los chicos a la escuela pero muchas no presentan la libreta porque no van hasta la oficina de ANSES y que él personalmente las va a visitar para que se acerquen al local el fin de semana.

Un poco como respuesta a estos momentos que se iban dando espontáneamente, Osvaldo gestionó mediante un contacto en ANSES que comenzaran a realizarse una serie de operativos en el local, en los cuales las familias podían presentar la documentación para gestionar la asignación o para cumplir con la presentación de la libreta que permitiese seguir percibiéndola. Para ello, los miembros de la comisión recibían en los días previos al operativo, los padrones de las familias que percibían la asignación y las visitaban avisándoles qué papeles debían presentar y en qué horario estaría allí el personal de la ANSES. Durante el día del operativo había un movimiento inusual en el local pues, desde muy temprano, comenzaban a llegar las mujeres con sus hijos donde eran recibidos por una empleada de la ANSES que recibía los papeles y si faltaba alguna fotocopia se sacaba con la impresora del local hasta que ésta solía quedarse sin tinta. Luego ella sería la encargada de cargar todos los trámites en el sistema y devolver las libretas en las semanas siguientes.

Estos operativos no sólo facilitaban la presentación de documentación sino

que acercaban las familias, la organización y el Estado. En este sentido, retomamos las reflexiones de Manzano (2008: 51) quien -aunque para otro tipo de políticas- sostiene que: *“La relación con el Estado a partir de la circulación de estos programas generó una modalidad de intercambio que articulaba distintos niveles de interacción. Esto se expresó en la construcción de un complejo ‘sistema de interacción’ de programas de empleo, en la creciente especialización técnica que implicó la adecuación de estructuras y tareas, y en la organización de un proceso de trabajo (trabajar con los planes) que recuperó pautas del mundo laboral (...), pero insertas en tramas domésticas y barriales”.*

Esta interacción se profundizó entre los años 2012 y 2013 cuando la ANSES realizó en la organización tres cursos orientados a enseñar las herramientas básicas para el uso de su página web. De aquellos cursos participaron algunas mujeres jóvenes y, a partir de entonces (desde el año 2013), Marcela y Florencia abrían el local los martes por la tarde para recibir consultas en torno a dichos beneficios y recepcionar documentación. Luego ellas realizaban todos los trámites en las oficinas de ANSES. Florencia era la hija mayor de Osvaldo que no solía participar de las actividades en el local porque el cuidado de sus cinco hijos insumían gran parte de su tiempo, sin embargo, le interesaban las actividades de la gestión y administración de la organización y, en consecuencia, ya en el pasado se había ocupado durante un tiempo de la rendición de los gastos de la leche, una tarea que podía realizar desde su casa.

Según recordaba cuando surgió la convocatoria para realizar el curso de ANSES no dudó en anotarse pues ella *sabía* de las dificultades (y el costo económico) que traía aparejado sacar un turno y presentar la documentación en las oficinas del organismo. Marcela, su prima, tampoco participaba mucho de las actividades del local pero aceptó la invitación de Florencia y realizó el curso. Luego de la capacitación, ellas se ocupaban de recibir en el local los pedidos y la documentación para los trámites que, al día siguiente, realizaban en una oficina del organismo, donde eran recibidas por una “persona de confianza” de Osvaldo

que facilitaba la gestión.

En la puerta del local habían puesto un cartel de papel afiche que indicaba: “Se realizan trámites de ANSES”, con el horario en el que era posible encontrarlas. Con el tiempo, el espacio se fue instalando, cada vez recibían más solicitudes y las mujeres ya no se acercaban con el papel para pedirnos “una mano” en cualquier momento de la semana sino que preguntaban por “las chicas de ANSES”. Haberse convertido en las “chicas de ANSES” significaba para Florencia y Marcela una enorme responsabilidad que asumían cumpliendo rigurosamente el horario de atención en el local e incluso recibiendo a las mujeres en sus domicilios por fuera del mismo. Así pues, frecuentemente, más allá de los horarios de atención, se acercaban madres a sus hogares para solicitarles la realización de un trámite, que era recibido sin ninguna resistencia por ellas. Observaba y me llamaba la atención, la paciencia y el tiempo dedicado por estas mujeres a la atención por fuera del horario estipulado y a las explicaciones vertidas cuando la falta de un papel o un paro de actividades demoraban la realización del trámite.

Sin dudas, esos encuentros entre Florencia, Marcela y el resto de las familias no se parecían en nada a lo que experimentaban las mujeres cuando intentaban realizar un trámite directamente en las oficinas estatales, donde, según reconocían, se encontraban con serias dificultades e incluso malos tratos. Sobre esto, un martes por la tarde un hombre le mostraba a Florencia las fotocopias de documentos de sus hijos, prolijamente ordenadas dentro de un folio. Le pedía si es posible averiguar cómo realizar un trámite porque, según cuenta, cuando fue a la ANSES a anotar a su bebé de un mes de edad le dijeron que tiene que esperar que cumpla dos años para hacer el trámite. Nunca participé de esos encuentros en las oficinas pero las sensaciones que solían expresar los vecinos es que de allí solían volver “sin respuestas”, “desorientados”. “No te explican nada y uno no entiende”, repetía el hombre que había intentado infructuosamente gestionar la asignación para su hija recién nacida.

La contracara de ello era el trato que recibían de “las chicas de ANSES” en la organización, Marcela y Florencia no sólo resolvían el trámite sino que escuchaban pacientemente las experiencias de los vecinos. De ahí que, la regularidad, el trato, la sencillez y gratuidad con la que se podían resolver trámites que solían ser engorrosos en las oficinas estatales fueron instalando a este espacio como una referencia para quienes aplicaban a los beneficios de la ANSES.

En este sentido, si sólo pensamos en lo que allí se resolvía, la organización se parecía en aquellos momentos a una oficina estatal: recibir documentación, chequear que estuviese ordenada y completa, entregar instructivos sobre cómo se realizaba un determinado trámite eran tareas que repetían Marcela y Florencia con cada uno de los vecinos que allí se acercaban. Observando esto, es posible afirmar que por momentos se (con)fundían los límites entre la organización y el Estado. Era, de algún modo, la materialización del Estado gobernando el territorio a través de la política social. De hecho, los beneficiarios se encontraban con Marcela y Florencia pero también con lógicas y prácticas estatales permeando sus relaciones cotidianas, es decir, allí estaba el Estado en movimiento permeando y articulando relaciones y realidades en el territorio.

Observar esos momentos me condujo a distanciarme de la literatura sobre *brokers*, según la cual Mapik podía pensarse como un mediador entre los beneficiarios y el Estado (Cohen y Comaroff, 1976), esto es, un actor político cuya actividad consistía en articular, mediar o procesar información con la intención de intercambiar su contenido entre unos y otros. Desde esta perspectiva, los brokers actúan como intermediarios entre el conocimiento y los problemas concretos, en tanto actores que se posicionan simultáneamente en uno o más campos sociales, ya sea a nivel local o internacional y articulan contenidos y racionalidades desde ese múltiple posicionamiento.

Antes que brokers sostengo que allí el Estado y la sociedad se (con)fundían,

la organización reproducía lógicas estatales, y las prácticas cotidianas del Estado permeaban las relaciones sociales en el territorio. En este sentido, la perspectiva de la gubernamentalidad constituye un foco desde donde pensar aquellos encuentros, ya no como una práctica exclusiva del Estado sino como un ejercicio compartido de la cual participaba la organización (Fernández Álvarez y Carengo, 2011). En este sentido, desde Mapik se propiciaba el encuentro entre el Estado y los beneficiarios de las políticas, se acercaba la política al espacio barrial, y se facilitaba el acceso y efectivización de un derecho, desdibujándose en aquellos encuentros las fronteras entre el Estado y la organización.



Jornada de realización de trámites de ANSES, año 2015.

Ahora bien, que las mujeres relatasen que cuando iban a la oficina siempre les faltaba algún papel y se volvían sin poder resolverlos y con muchas dudas mientras que aquí la realización del trámite solía acompañarse de algún mate, mostraba una cercanía que contradecía los términos en los que el Estado y los beneficiarios solían encontrarse. Observar en esas jornadas la gran cantidad de mujeres con niños que se acercaban, las rondas de mates que allí se armaban,

las conversaciones en las cuales se daba cuenta de lo difícil y/o costoso (en términos monetarios) que resultaba realizar el mismo trámite en las oficinas oficiales o en los ciber cercanos, me obligaban a hacer una lectura más sobre estos encuentros. Esto es que, además del Estado permeando las relaciones en el territorio, mediante los operativos y, fundamentalmente, a través de la oficina que montaban Marcela y Florencia se construía *política territorial* desbordando las lógicas estatales. Pero aún más, en ese ejercicio compartido, las lógicas estatales al tiempo que permeaban el territorio se impregnaban de otras lógicas, vinculadas al territorio, propias de quienes gestionaban desde la organización, y de modo cotidiano, la implementación de las misma. Así pues, tanto la gestión colectiva de leche como de las políticas de ANSES que podían parecer momentos rutinarios de la organización eran también momentos profundamente políticos. Así pues, poniendo a andar estas políticas las mujeres construían organización y política territorial. Si se trataba de estar cerca, de que los vecinos reconocieran en Mapik una referencia de organización y un lugar de encuentro, esos momentos de resolución de trámites eran, al mismo tiempo, momentos de una potente construcción política desde el territorio.

Conclusiones. Claves analíticas para volver a leer y pensar las figuraciones

Me propuse en esta tesis analizar las figuraciones en torno a las políticas estatales y las prácticas cotidianas de organización desplegadas por los grupos qom en el barrio Los Pumitas de la ciudad de Rosario, en el marco de una forma de gestión estatal de la diversidad inaugurada en la década de 1980 mediante la sanción de la ley nacional de política indígena y la creación de organismos nacionales y provinciales para implementarla. Así pues, si bien las particularidades de este barrio han sido descritas a lo largo del trabajo, pretendo aquí acercar algunas claves, pistas, elementos que permitan pensar las experiencias organizativas de indígenas migrantes en espacios urbanos en el marco de lo que varios autores han denominado “multiculturalismo de Estado”.

Estas figuraciones se construyen en el marco de relaciones de hegemonía que, aunque muchas veces invisibles, cobran un nuevo sentido -y reconocer su existencia se vuelve aún más urgente- en el momento histórico que está atravesando nuestro país en la actualidad. Digo esto pues finalicé el trabajo de campo que le da cuerpo a esta investigación a finales del año 2015, para entonces Osvaldo era consejero en el CPI y muchas de las políticas estatales que se gestionaban cotidianamente en la organización provenían del gobierno nacional. Para cuando estoy finalizando la escritura de esta tesis -mediados del año 2017- dichas políticas están ausentes y, aunque el análisis de cómo ello se traduce en la cotidianidad del barrio y de la organización demandaría un trabajo más profundo y exhaustivo, resulta sencillo advertir que el trabajo territorial –en los términos que lo pensaba Osvaldo- se ha visto debilitado y que las familias enfrentan una situación aún más crítica que la observada durante el trabajo de campo.

Ya durante el año 2016 en la organización solo se mantuvo la copa de leche con recursos provinciales que no se incrementaron a pesar del aumento

significativo de niños que se inscribían para recibirla. El espacio de ANSES fue suspendido pues el nuevo jefe de la UDAI no recibía los trámites de manos de Florencia y Marcela y se suspendió el financiamiento de proyectos culturales. En consecuencia, si bien se continuó con el espacio recreativo coordinado por estudiantes de la Facultad de Humanidades y Artes, las actividades puestas en marcha en la organización se redujeron sensiblemente y con ello, los ritmos y las relaciones vinculadas a las mismas. Este nuevo contexto político invita a repensar la cotidianidad del barrio y la organización, y al Estado permanando en esa cotidianidad. Para ello, el trabajo que estoy cerrando pretende constituirse como un insumo que acerque nuevas preguntas para la reflexión.

Habiendo hecho estas aclaraciones queda decir que las conclusiones de este trabajo se organizan en tres apartados, en cada uno de los cuales propongo una clave o pista analítica para pensar las figuraciones en el espacio barrial. En primer lugar, los “silencios” –en el sentido propuesto por Losonczy- constituyen la vía de entrada para analizar el trabajo con estudiantes universitarios y profesionales, en segundo, el “desacuerdo” –en términos de Ranciére- es la vía de entrada a las relaciones con funcionarios estatales, y en un sentido más general, con el Estado. Finalmente, el “transcurrir” –en el sentido propuesto por Fernández Álvarez, Quirós y Gaztañaga- constituye el lente para reflexionar en torno a cómo se ponían a andar las políticas y, en íntima relación, la organización. Cómo es posible advertir la mirada se posa sobre lo cotidiano y lo colectivo, mirada que, sin embargo, no esquiva los (des)encuentros, lo inesperado, los imprevistos sino que hace de ellos uno de sus ejes de indagación y reflexión.

Los “silencios” como clave analítica: el encuentro con profesionales

Como ya mencioné antes, comencé a trabajar en Mapik por un acuerdo con Osvaldo y con un proyecto prearmado, pero me fui quedando, aceptando la propuesta de “trabajar juntos” y ello obligó a repensar las preguntas iniciales, desmontar ciertos preconceptos, revisar las categorías analíticas y, en un sentido

más profundo, mi propia práctica política-académica. Esos cambios, que significaron dolores de cabeza y desalientos momentáneos constituyen el puntapié para reflexionar teóricamente sobre las relaciones entre profesionales y organizaciones o colectivos organizados y, en sintonía con ello, para indagar la potencialidad del trabajo etnográfico para construir conocimiento a partir de y en esas relaciones.

La antropología ha desarrollado una vasta reflexión en torno a su propia práctica, involucrando una serie de discusiones en torno a “las implicancias” del trabajo etnográfico y el “compromiso” con los interlocutores y con los procesos analizados, así como a los modos de construcción de conocimiento y de validación del mismo (Hale, 2006, Rappaport, 2007). En este marco, surgieron una serie de propuestas, tales como, de “investigación activista” (Hale, 2006), “en colaboración” (Briones, 2013; Rappaport y Pacho Ramos, 2005, Rappaport, 2007, Leyva y Speed, 2008) o “etnografía doblemente reflexiva” (Dietz, 2011) que propusieron y reflexionaron en torno a investigaciones que articulan los problemas de investigación y las demandas derivadas de las prácticas cotidianas de los colectivos, es decir, entre objetivos “universitarios” y objetivos “políticos”. En este marco de ideas, el campo antes que un ámbito de recolección y construcción de datos, se pensó como espacio/momento donde se construyen colaborativamente los problemas de investigación (Fernández Álvarez y Carengo, 2012) y/o nuevas construcciones teóricas o vehículos conceptuales (Rappaport, 2007). Es en este sentido la colaboración resulta no sólo moral o éticamente necesaria sino que posee un gran potencial para nutrir el pensamiento antropológico, al posibilitar la co-teorización, *proporcionando tanto a nuestros interlocutores como a nosotros mismos nuevas herramientas conceptuales* (Rappaport, 2007: 201).

En diálogo con esta literatura, me interesa en estas conclusiones reflexionar sobre las especificidades del modo de producir conocimiento a partir del trabajo etnográfico, particularmente, con colectivos políticamente organizados

recuperando, centralmente, los aportes de Losonczy (2008) quien nos sugiere *“recuperar el silencio como fuente de conocimiento”*. Sobre el potencial de los silencios para construir conocimiento, recupero aquí una sugerente reflexión de la autora:

A pesar de que nunca empleé un cuestionario tradicional, tenía la obsesión por concluir, terminar, empaquetar conceptualmente una experiencia cuya fluidez me desconcertaba. Fue gracias a la escucha silenciosa –impuesta primero por las circunstancias- de las conversaciones, cantos, gritos e interjecciones entrecortadas de silencios que se reveló progresivamente la importancia de la distinción entre la exégesis externa, a saber, los enunciados producidos por los interlocutores a pedido del extranjero y la exégesis interna, la suma de las notas y conductas espontáneamente producidas durante acontecimientos en situaciones de intimidad cultural entre los interlocutores (Losonczy, 2008:78).

Volveré entonces sobre los silencios que se tejían en la trama de relaciones entre los estudiantes universitarios y profesionales y las familias que participaban de la organización pues considero que asumir el riesgo de pensar los silencios, romperlos y ponerlos en texto, permite capturar toda la potencia de los mismos para reconstruir con ellos la experiencia y no el relato oficial (Fernández Álvarez, 2010) de una de las tramas relacionales más importantes en el *andar* cotidiano de la organización. Dado que *“las palabras siempre se apoyan sobre el silencio y ambos se dan mutuamente espesor”* (Losonczy, 2008: 85), pensar los silencios permite captar lo que la autora ha llamado, la *“exégesis interna”*, es decir, aquellos enunciados que no se producen en respuesta a interlocutores externos sino que constituyen la suma de las notas y conductas espontáneamente producidas durante acontecimientos en situaciones de intimidad cultural entre los interlocutores.

Sentía Losonczy (2008) que los silencios acompañaban los primeros

encuentros con sus interlocutores, condensando una especie de “enigma recíproco” que obligaba a mirarse, conocerse sin demasiadas palabras, dejar fluir el encuentro. Cuando conocí a Osvaldo me presenté, me hizo una serie de observaciones a mis propuestas de trabajo y rápidamente, acordamos que comenzaría a trabajar en la organización. En principio, fue un alivio que resultase tan sencillo aquel comienzo. Sin embargo, el resto de la comisión y de las familias que participaban de la organización empezaron a verme allí sin saber quién era, de dónde venía y qué me proponía hacer. De algún modo, aquel enigma se extendió durante bastante tiempo, no resultó casual que a medida que mi trabajo se volvía regular, tuviese que responder cada vez con mayor frecuencia y ante un público mayor, qué estaba haciendo allí, qué buscaba, qué me conducía a pasar tardes enteras en el local. Es decir, a medida que aumentaba la confianza, se achicaban las distancias y aparecía la palabra, la pregunta. La pregunta y mis ensayos de respuesta, permitían romper entonces aquel silencio con el que ingrese al campo y que convertía mi presencia en la organización en un enigma para Ariel, Horacio y más aún, para el resto de las familias que participaban en las variadas actividades que allí se ponían en marcha.

Presenció luego numerosos primeros encuentros entre universitarios y quienes integraban la comisión de Mapik. En ellos, los universitarios se presentaban, hablaban extensamente de sus intenciones y propuestas y de lo importante que resultaría para el barrio llevarlas adelante, es decir, llenaban ese primer encuentro de palabras. Quienes participaban de la organización, en cambio, escuchaban pacientemente, instalando un silencio, muchas veces, incómodo que conducía a ensayar más palabras. Me sorprendía que aquello se repetía sistemáticamente, por un lado, Osvaldo, Ariel y Horacio podían darse largos minutos para escuchar lo que se venía a proponer, incluso cuando aquello ya se hubiese realizado o no tuviese mucho que ver con los objetivos de la organización -como en mi caso- y por otro, los universitarios enfatizando con cierta verborragia la importancia de lo que venían a proponer/hacer. De hecho, Osvaldo que se encargaba de contar la historia de la organización, solía hacerlo

luego de haber escuchado extensas presentaciones.

De algún modo, esos silencios solían condensar una distancia que, considero, suele acompañar al primer encuentro entre personas desconocidas, pero los profesionales intentábamos acortarla rápidamente. Había una necesidad de desentendernos del enigma, escaparle a la incomodidad y, para ello, las palabras solían ser grandes aliadas. De un lado, muchas palabras que intentaban “vender” las diversas propuestas, proyectos o ganas de “hacer algo” con la que llegábamos al barrio. Escucha y silencio, tiempo de enigma que comenzaría a desenmarañarse lentamente, del otro.

Cuando lo que se presentaba era un proyecto de investigación radicado en alguna facultad -tal el caso de los médicos cuyo encuentro describimos en el segundo capítulo- solía repetirse el deseo de “construir juntos conocimiento”. Se proponía a los miembros de la organización escucharlos, sea mediante entrevistas, charlas informales o participación en jornadas de intercambio para conocer -a través de las voces de los involucrados- las problemáticas que se intentaban indagar. El silencio con el que dicha propuesta era recibida invitaba a pensar que el “tejido de voces” en la construcción colectiva de conocimientos sería más una cuestión a construir, o más bien, un punto de llegada (Fernández Álvarez y Carezo, 2012) antes que una respuesta inmediata y mecánica frente a la propuesta. En este sentido, las fibras sueltas no lograrían tejerse sin construir previamente vínculos que, necesariamente, comenzarían conociéndonos en aquel primer encuentro pero que, fundamentalmente, requerían tiempo, más encuentros, construir confianza, trabajar juntos.

“Esta buena la propuesta pero hay que manejarla con pinza” concluiría Ariel en aquella reunión en la que los médicos proponían una investigación en colaboración. De eso se trataba, de escuchar la propuesta y entender que la construcción colectiva (en este caso de conocimientos pero mucho más allá de eso) era un proceso y no algo que naturalmente surgiría a partir de buenas intenciones,

deseos y proyectos. *“Nuestra posición es que no traigan el proyecto hecho, queremos participar del proyecto”*, señalaba Ariel, demandando participar en la formulación de los mismos, no ser los últimos convocados al banquete. En algún punto, proponía *“invertir el movimiento”* a fin de ir tejiendo voces pero también prácticas, saberes, sentires, vidas, es decir, . De eso se trataba, primero conozcámonos, dialoguemos, repasemos (y repensemos) nuestros intereses (individuales y colectivos) y luego diseñemos juntos un proyecto.

En esta dirección, cuando esos primeros encuentros devenían un *estar, permanecer* y trabajar en la organización los vínculos se iban transformando, se iba abriendo la posibilidad del *“movimiento inverso”* para *encarar* los proyectos. Por eso, tanto Ariel como Osvaldo pretendían que *“los profesionales se queden acá trabajando”*. Permanecer en la organización era el modo de encontrarnos y conocernos pero no como el conocimiento que se desprendía de esas primeras reuniones llenas de palabras -ya sea porque se realizaba una entrevista o se presentaba algún proyecto- sino un conocimiento más profundo, más cotidiano de nuestros saberes, sentires, deseos, etc. El tiempo de trabajo conjunto habilitaría, entonces, espacios/momentos de diálogo en el que los silencios constituirían la base de las palabras que tejen diálogos y no sólo expresión de un enigma.

Pero más aún, pasar tiempo en el local y trabajar con otros, permitía que los silencios pasen a ser expresión del *“acuerdo”, “entendimiento”* y *“construcción colectiva”*. En este sentido, puede pensarse la demanda por parte de Osvaldo, Horacio y Ariel por conocer qué se decía sobre la organización (y sobre ellos) en ámbitos universitarios, qué decían aquellos que realizaban una entrevista. Se trataba no sólo de hablar de la experiencia conociéndola sino además de acordar qué se decía y qué se callaba sobre la misma. Así pues, acordar qué permanecía en silencio formaba parte de una construcción colectiva en la cual los universitarios estábamos implicados siempre que nuestro trabajo no se redujese a un visita aislada a la organización, orientada a *“conocerlos”* o a *“buscar información”* sino que se proyectara como un *estar ahí, se abriera a lo imprevisto,*

invirtiendo el movimiento. Pienso entonces que desde la organización se demandaba no sólo la construcción de un relato basado en la experiencia cotidiana de trabajo sino también construir colectivamente los “silencios”, ese “trabajar juntos” que se esperaba de los profesionales involucraba la elaboración de un decir asentado en lo no dicho.

Los silencios adquirirían así un nuevo sentido. Venían a formar parte del compromiso con la práctica política de la organización. Qué decir y qué callar acerca de la experiencia Mapik se construía de modo cotidiano, los silencios y las palabras se tejían a la par del *hacer* de los profesionales y se intercambiaban mutuamente significación, abriéndose la posibilidad de elaborar un relato desde la práctica concreta que no se alejase de las expectativas y deseos de los miembros de la organización. Al respecto, Fernández Álvarez (2010b), al indagar en los desafíos de la investigación etnográfica, señaló que además de preguntarnos por aquellos datos que ponderamos, desde qué lugar producimos conocimiento, qué aspectos analizamos, cómo aportamos a los procesos que seguimos, es preciso reflexionar sobre “*qué datos dejamos en silencio y por qué*” (:86). En Mapik, esa pregunta se actualizaba cotidianamente en los enojos de Horacio y en las demandas de Ariel y de Osvaldo que percibían cierta imposibilidad de controlar quién hablaba sobre la organización, qué se decía al respecto (y también que se callaba), en qué lugares circulaban esos *decires*, así como las implicancias de los mismos.

En esa construcción de un relato anclado en la experiencia, la entrevista se convertía en una práctica profundamente cuestionada que incomodaba a quienes participaban de la comisión, y que conllevaba a impugnar el hacer del profesional que grababa o apuntaba datos y no regresaba a trabajar en el barrio. En este sentido me interesa retomar la distinción planteada por Fernández Álvarez (2010b) cuando al analizar su experiencia de trabajo etnográfico en una “recuperada”, se distanciaba de quienes simplemente “pasaban” por allí a hacer una entrevista recogiendo la “historia oficial” y *su propia práctica que implicaba*

estar, permanecer, convertir su presencia en algo cotidiano que posibilitaba “un diálogo orientado más a la reconstrucción de la experiencia que al relato “oficial” (Fernández Álvarez, 2010b: 83-84). A partir de ello, entiendo que la entrevista no era solo cuestionable en los términos planteados por quienes participaban de Mapik, esto es, como una técnica para “recolectar” datos para luego presentar ponencias o elaborar artículos que poco tenían que ver con -y muchas menos aportaba a- la experiencia concreta de la organización sino que, además, era una práctica muy limitada para captar dicha experiencia, asir su potencia política y construir conocimiento desde la misma.

En sintonía con estas reflexiones, De la Cadena y Starn (2009) advierten sobre las profundas asimetrías que suelen regir los proyectos en colaboración nos invita a reflexionar sobre los límites y desafíos de esa construcción colectiva. Los autores sostienen:

“Las imágenes de una participación igual y homogénea en alianzas de colaboración en investigación, por tranquilizadoras que sean, son difíciles de lograr y en la mayoría de los casos no pasan de ser una ilusión académica bien intencionada. Una colaboración que quiera deshacer instituciones y jerarquías epistémicas preexistentes, incluyendo las que tienen que ver con esferas de conocimiento y sus lenguajes occidentales y no occidentales históricamente separados requiere más que la buena disposición individual de colaborar; requiere una conciencia de la hegemonía de la epistemología, y la necesidad de cuestionarla cuando menos, para crear aperturas para el surgimiento de nuevos vocabularios colaborados. También demanda una negociación multidireccional continua, así como el reconocimiento y la inspección de los conflictos que dan lugar a tal negociación. Para terminar, si bien esto debería ser también el punto de partida, la colaboración también exige aceptar que los complejos enredos del poder siempre estructurarán la relación (De la Cadena y Starn 2009: 217).

Sin dudas, De la cadena y Starn lejos de impugnar la colaboración nos invitan a asumir los desafíos que la misma nos presenta, y, en esa tarea, nos sugieren comenzar reconociendo las asimetrías de poder que se juegan en las relaciones entre universitarios y colectivos organizados. En este sentido, considero que ese reconocimiento no invalida sino todo lo contrario, permite que acontezca una colaboración realmente dialogada, negociada y hasta tensionada pero más honesta. Digo esto, entendiendo que no hay moldes, ni recetas y que la contingencia y la negociación son constitutivas a los procesos de construcción de conocimiento con otros.

En las figuraciones que se iban desplegando en el marco de la colaboración con universitarios, los silencios, lejos de ser una respuesta pasiva por parte de quienes integraban la comisión, constituían una invitación al diálogo y también una disputa en torno a esas relaciones de poder de la que nos hablan los autores. Tanto en aquellos primeros encuentros como en los construidos estando ahí, los silencios no sólo expresaban, mostraban y hacían evidentes tales asimetrías sino que también las cuestionaban. No quiero decir con ello que callando se hayan subvertido las asimetrías pero sí que los silencios, estando en antípodas de la apatía, hablaban del modo en que desde la organización se estaba dispuesto a *trabajar con*, constituyendo un momento político en la construcción de figuraciones con universitarios en los que se ponían en juego esas relaciones de poder.

El “desacuerdo” como clave analítica. Del “deber ser” indígena.

De la gran cantidad de reuniones entre funcionarios y familias qom que presencié durante mi trabajo de campo me llamaba la atención lo que percibía como tensiones en torno a lo que se suponía que los grupos qom “deberían” reclamar (y desear), cómo “deberían” diferenciarse de sus vecinos “paraguayos” y “criollos”, cómo “deberían” reaccionar frente a los anuncios de los funcionarios, en otros términos, entre los preconceptos vinculados a un “deber ser” indígena

(que manifestaban los funcionarios) y los decires y sentires de las familias que se acercaban a la organización para participar de las reuniones. Esas mismas tensiones aparecían en los relatos de Osvaldo u Horacio después de participar de las mesas de diálogo, reuniones institucionales u otras instancias de encuentro con funcionarios de distintos niveles de gobierno por fuera del espacio barrial. Me propongo aquí reflexionar sobre esas tensiones como una forma de pensar las relaciones con el Estado, como una vía de entrada a la forma en que el Estado habla a (y sobre) los sujetos indígenas y los modos en que éstos, muchas veces, cuestionan, desbordan, tensan esos decires y otras tantas, los reproducen, complacen y/o fortalecen.

En primer lugar, decir que las políticas u operativos se presentaban en el barrio con un fervor y entusiasmo que solían no encontrar receptores entre las familias que participaban de las reuniones. *“Ustedes van a ser propietarios”* propalaba el funcionario provincial anunciando la implementación del Plan Sueños Compartidos, recibiendo escepticismo y silencio entre quienes serían los futuros beneficiarios. Silencio y escepticismo reinaba en aquellas reuniones. Incómodas recepciones para quienes venían a proponer “cambiar la realidad” de quienes allí vivían.

Inicialmente no comprendía esa (sólo) aparente falta de interés y me desconcertaba que ante la posibilidad de ser beneficiarios de una política -por ejemplo de un plan de urbanización- no hubiese demasiadas respuestas, más allá de las intervenciones de Osvaldo que se esforzaba por llenar los vacíos y silencios que aparecían cuando se esperaba que los vecinos muestren su fervorosa alegría. Esa incomodidad apareció prácticamente en todas las reuniones. Las familias asistían a las mismas, escuchaban lo que los funcionarios venían a proponer y no se oponían abiertamente a sus propuestas pero mostraban cierto desinterés frente a las mismas.

Algunas pocas veces el escepticismo se ponía en palabras *“cambian los*

gobiernos y nosotros seguimos acá, eso es lo que pasa”, manifestaba un vecino en la reunión con el INAI; mientras el hombre sentado a su lado agregaba: *“nosotros queremos saber qué van a hacer porque si ustedes piensan que porque somos aborígenes pensamos como los aborígenes de antes no, no, no, acá la gente nada que ver”*. Aquí es posible observar que el escepticismo se sustentaba en una historia. Una historia que conducía a tener cuidado, ser medidos en las reacciones, no alegrarse demasiado ni celebrar por anticipado. La desconfianza - fundada en una historia de repetidos anuncios truncos- operaba en aquellas relaciones pues no se terminaba de creer que lo que proponían los funcionarios se concretaría o tendría los efectos de transformación profunda que estos comunicaban.

Cuando se anunció el Plan Sueños Compartidos, y mientras los vecinos *“tomaban con pinza el anuncio”,* yo ingenuamente me había entusiasmado con algo que, consideraba, cambiaría sustancialmente la realidad de las familias. Sin embargo, por más entusiasta que fuese el funcionario en su anuncio -y más allá de mi esperanzada ingenuidad- difícilmente podía desarmarse una historia de promesas de exiguo cumplimiento. Había que creer que era posible para empezar a ilusionarse y, justamente, la experiencia conducía a lo contrario.

Estas familias que habían llevado adelante acciones concretas -desde cortes de calles a reclamos por vía judicial- para demandar por la regulación dominial de los terrenos, denunciar las pésimas condiciones habitacionales y reclamar su resolución, eran muy cautos al escuchar que *“ahora sí”* la cuestión estaría resuelta. En este marco, es posible comprender que ante el anuncio del funcionario que anticipaba: *“Además de las casas, pueden tener escuela propia también, depende de la cantidad de gente censada. En Travesía ustedes pueden ver que las cosas se están haciendo [refiere al barrio toba contiguo cuyas obras en el marco del Plan sueños compartidos están en marcha desde el mes de junio de 2010]. Trabaja un hombre o una mujer por familia...tenés obra social, aportes, un sindicato que tiene un montón de beneficios....por ejemplo, si se quieren ir de*

vacaciones tienen colonias”, un vecino consultó: ¿Los terrenos de este sector ya están donados?

El vecino reponía con su pregunta la complejidad que la cuestión de la tierra en esa zona de la ciudad tenía pues la historia indicaba que antes de hablar de viviendas y de escuela era necesario saldar una histórica disputa con privados que reclamaban, exhibiendo títulos de propiedad, el derecho sobre los terrenos. Si no se había avanzado aún en la expropiación de las tierras, resultaba inimaginable la urbanización. En este sentido, aún cuando los funcionarios afirmaban que la primera parte estaría finalizada en apenas unos meses, los vecinos que venían reclamando desde hacía tiempo por la regularización de las tierras, sabían claramente que los tiempos serían más extensos, los avances más conflictivos y que se desataría en torno un conflicto del que no se hablaba en las reuniones.

¿De qué propiedad hablaba el Estado? ¿Tan lejano y ajeno sonaba todo aquello que no llegaba a movilizar, a conmover a las familias? ¿En que se diferenciaba este anuncio de otros anteriores? ¿Por qué había que suponer que ahora sí se concretaría?

En las reuniones se insistía con la necesidad de diferenciación con los paraguayos y criollos para definir quiénes serían los beneficiarios o tendrían prioridad en la implementación de las políticas, se enfatizaba la clave étnica como criterio de exclusión, intentándose trazar fronteras y límites basados, exclusivamente, en dicho criterio. Sin embargo, definir inclusiones/exclusiones en clave étnica contradecía las relaciones cotidianas de las familias, entre las cuales lo étnico no era el criterio exclusivo de delimitación del campo social en este espacio (Boccaro, 2012) y esa contradicción -de la que dimos cuenta en el cuarto capítulo- se expresaba en las reuniones entre funcionarios y familias. Así pues en la afirmación del funcionario que sostenía *“El censo es para toda la comunidad, nadie va a quedar afuera. Otra cosa es el censo de Población y Vivienda que se*

hace en octubre, el que nosotros vamos a hacer es solo para la comunidad”, subyacía un prejuicio que indicaba que *todos y toda la comunidad* referían a lo mismo, sin embargo, en la cotidianidad del barrio los límites eran más difusos y móviles pues conviviendo con las diferenciaciones étnicas, existían problemáticas comunes, relaciones cotidianas, prácticas conjuntas que, de modo situacional, las desdibujaban. La problemática de la tierra y la vivienda era compartida por todos los que habitaban el barrio e incluso se habían llevado adelante acciones conjuntas para demandar ante el Estado por su resolución. Por ello, más allá que los funcionarios de la Dirección de Pueblos Originarios insistían con la idea que la tierra era para comunidad y que las viviendas serían, en primer lugar, para los originarios, los miembros de la comisión obstinadamente convocaban a familias criollas y paraguayas a participar de las reuniones y éstas asistían disputando los criterios de inclusión definidos estatalmente.

En las reuniones los vecinos insistían con criterios disímiles que justificaban la necesidad de incorporar en los listados de beneficiarios a todas las familias. Recuerdo a Osvaldo comenzar la reunión en la que los funcionarios insistían con que la tierra iba a ser de los originarios reafirmando *“Toda la gente del barrio tiene que entender que este lugar es de todos, si se sienten del barrio entonces tienen que venir sin necesidad de que los inviten porque este lugar, desde que se creó, siempre fue para todos”*. Ese mismo criterio había guiado la realización del censo realizado para la inscripción de la comunidad. *“Anotábamos a todos los que querían estar”* contradiciendo de este modo perspectivas restrictivas en torno a la inclusión/exclusión de la comunidad.

En esos momentos de definiciones entonces, para Osvaldo el criterio de inclusión no era la organización Mapik, ni la comunidad qom sino el barrio, ese espacio/tiempo de límites fluidos que convocaba a quienes lo habitaban, a quienes se sentían parte del mismo. *“Todos deben entender que esto es para todos”,* enfatizaba y así el barrio -un colectivo más difuso y amplio que excedía (y convivía con) la comunidad- se convertía en el criterio que nucleaba a grupos

étnicamente diversos. Desconocerlo traía aparejado desentendimientos y desacuerdos entre quienes impulsaban la política y quienes participaban de las reuniones.

En relación con ello, me interesa aquí retomar una situación experimentada en la reunión con técnicos del INAI sobre la que trabajé en el capítulo cuatro. Luego de presentar la ley N° 26.160, los técnicos explican a los vecinos las características del censo y los beneficios de contar con la carpeta técnica que se construye a partir del mismo. Si bien, permanecía en la puerta durante gran parte de la reunión porque el local estaba lleno, cuando la reunión está finalizando y algunos vecinos ya se han retirado, pregunto a los técnicos a quiénes se aplicará el cuestionario porque explicaron que el relevamiento se resuelve en dos horas y me pareció algo extraño. Frente a ello, uno me contesta: *¿Vos no sos toba, no?*, intentando así inhabilitar mi pregunta. Entonces, interviene Osvaldo y le explica que como yo hace muchos años que trabajo allí “soy de la familia” y puedo hacer todas las preguntas que quiera.

Ciertos criterios estatales de “autenticidad indígena” subyacían a la interpelación del técnico e inhabilitaban mi participación (y más aún mi palabra) en aquella reunión. En contraposición a los mismos, Osvaldo me incluía dentro de un colectivo que no se delimitaba por la pertenencia a la comunidad, ni tampoco por habitar el mismo barrio sino con haber *permanecido, estado allí* durante varios años. Eso disipaba la desconfianza o las dudas sobre mi “verdadero” interés y me ubicaba como “parte de la familia”. *¿Quiénes formaban parte de la comunidad? ¿Quién/es y cómo ello se definía? ¿Qué otros criterios delimitatorios convivían en el espacio barrial? ¿Qué otros colectivos se configuraban entre quienes habitaban Los Pumitas?* Todas estas preguntas lejos de tener una única respuesta plausible de ser definida de una vez y para siempre, se iban respondiendo de modo relacional, en el marco de las figuraciones que construían quienes se (des)encontraban en dicho espacio.

Así pues, participar de una reunión (o de todas ellas) no significaba, necesariamente, acuerdo ni diálogo. Por el contrario, entre funcionarios y familias la mayoría de los encuentros estaban plagados de desencuentros, desacuerdos, ruidos y desentendidos. Pienso en el desacuerdo en términos de Ranciére (2010) en el cual no se oponían quien dice blanco y quien dice negro, sino entre quien dice blanco y quien también dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura. En palabras del autor:

“Por desacuerdo se entenderá un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura (...) Los casos de desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla. En ellos, los interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras” (Ranciére, 2010: 8).

Muchas veces, no había en las reuniones una oposición frente a un tema en común sino que de lo que se trataba era de la imposibilidad de lo común, la imposibilidad del diálogo. Así pues, diferentes temporalidades, lenguajes y prioridades se (des)encontraban en las reuniones con los funcionarios: las familias que inscribían su historia en el largo plazo, recordaban la historia suya y de sus abuelos, el desarraigo de sus lugares de origen y también los anuncios incumplidos recientemente y por otro, los funcionarios que intentaban promover cierto entusiasmo frente a la posible implementación de una política porque ahora sí se concretaría lo que no se había hecho en el pasado, intentando transmitir - generalmente, si lograrlo- que esta vez el anuncio se haría efectivo.

Los funcionarios hablaban de futuro, de cambios importantes en el corto

plazo. Urbanización, viviendas, trabajo para toda la comunidad de ahora en adelante. Las familias recordaban que en Chaco los habían “corrido”, que otros funcionarios habían presentado “algo similar” en el pasado y reclamaban certezas frente a la no concreción de los anuncios previos. A través de esas diferentes temporalidades, los vecinos desbordaban los límites impuestos por los funcionarios, instalaban temas no previstos que hacían que, inevitablemente, las reuniones se extiendan durante largas horas, generaban incomodidad y, en ese desborde, inscribían el anuncio de turno en una historia mucho más profunda de la relación entre el Estado y la comunidad qom, en particular y los indígenas, en general.

Sostengo que ese desacuerdo de temas, lógicas y temporalidades lejos de ser casual o anecdótico nos habla de una forma específica de gobernar la diversidad que supone un reconocimiento de la interculturalidad como valor y/o dato diagnóstico para la fijación de políticas a la par de procesos que amplifican y concentran nuevas riquezas, multiplican nuevas pobrezas y miserias rotuladas como exclusión social. Según esa forma de gobernar, resultaba oportuno hablar sobre la política específica que se pretendía implementar, pero ello no habilitaba a revisar las históricas relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas, y mucho menos, la profunda desigualdad social en la que viven estas poblaciones en los contextos urbanos.

Ahora bien, cuando un vecino repetía a los funcionarios que “no somos como los de antes” y reclamaba la construcción de un centro de salud y una escuela en la reunión que se estaba anunciando la realización de un relevamiento, no es que no entendiese que esto no incluía la construcción de dichos espacio sino que estaba aprovechando el momento para expresar lo vital, lo que era trascendente para el barrio y de este modo, estaba reclamando un abordaje estructural de la situación de pobreza y exclusión en la que se encontraban las familias. De eso resultaba necesario hablar y sobre ello era preciso actuar si se pretendía cambiar la vida de las familias qom que habitaban

Los Pumitas.

Así pues, la irrupción de esos temas no previstos, la respuesta desanimada frente a los anuncios entusiastas y, en síntesis, la instalación de la incomodidad en los (des)encuentros eran, según mi criterio, los momentos de mayor intensidad política durante las reuniones. En esas reuniones que formaban parte de lo rutinizado, de la forma en que el Estado hablaba a los sujetos sociales indígenas, las intervenciones de quienes participaban de las reuniones instalaban lo no previsto, obligaban a hablar de lo que no se pretendía hacer y hurgaban en las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas en nuestro país.

Vuelvo aquí a Ranciére quien señala que *“hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo “entre” ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada”* (2010: 42). Para el autor la política desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto y hace escuchar un discurso donde solo había ruido. Eso hacían estos hombres y mujeres cuando mostraban desinterés y desgano frente a los anuncios, cuando antes de festejar y aceptar felizmente la oferta de propiedad de la tierra y la vivienda querían charlar sobre qué se iba a hacer efectivamente, querían saber si se había concretado la expropiación. También cuando invitaban a las reuniones a sus vecinos paraguayos y criollos aún frente a la insistencia de los funcionarios en que la tierra era para los originarios. Otra vez, no era falta de entendimiento en torno a los anuncios y recomendaciones de incluir en los listados solo a quienes formaban parte de la comunidad sino que de ese modo se tensionaban tales recomendaciones desde (y se las acercaba a) la propia experiencia cotidiana.

En la ausencia de diálogo entre quien preguntaba “*cuál es la propuesta concreta en relación con la tierra porque antes ya vinieron otros y sigue todo igual*” y el funcionario que responde leyendo el texto de una ley, irrumpía la política. Emergía la política en ese (des)entendimiento en el que lo esperable se desbordaba, se instalaban temas no previstos, se tensaban los intercambios y la incomodidad se apodera del espacio. En esos momentos, el orden instituido de la reunión, así como la disposición de quienes podían hablar y de quienes solo se esperaba ruido se trastocaban, las rutinas y rituales se desarmaban y las palabras decían mucho de aquello que no se pretendía hablar, vivenciándose momentos de una intensa construcción política.

Nuevamente el trabajo etnográfico, el participar de las mismas una y otra vez, permitía captar esas sutiles resistencias, esos modos –muchas veces silenciosos- de posicionarse frente al Estado. Se recibía una y otra vez a los funcionarios, no se rechazaban las propuestas y las reuniones solían contar con un número importante de asistentes pero se “tomaba con pinza” lo que allí se decía, se introducían temas subrepticamente, se demandaba revisar históricas relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas.

Las figuraciones en las que participaban funcionarios -los actuales, los del pasado e incluso aquellos que se comprometieron pero no asistieron- formaban parte entonces del modo específico de gobernar la diversidad pero, eran también el momento del desacuerdo, de irrupción de la política que cuestionaba esa forma de gobernar, que la desbordaba, corriéndose los márgenes de lo *demasiado lejos* -del que nos advierte Hale-. En estas figuraciones, la ausencia de algarabía no era desinterés sino *saber*. Se sabía que, muchas veces, los anuncios no conducían a modificar la realidad cotidiana de las familias, se contaba con ese aprendizaje y se reaccionaba a partir del mismo. Es saber obligaba a ser cautos pero no conllevaba una abierta confrontación, negarse a recibir a los funcionarios no era una opción pues era necesario seguir insistiendo y articulando con el Estado para construir respuestas a las problemáticas que la comunidad

enfrentaba cotidianamente.

El “transcurrir” como clave analítica. “Poner a andar” la organización y la política

El enfoque etnográfico, *estar* en Mapik y formar parte de sus actividades cotidianas, me permitió observar un entramado de prácticas y relaciones que excedían, claramente, los objetivos de las políticas estatales que allí se gestionaban e incluso desbordaban los objetivos explícitos de la organización – que podía recuperar a partir de los decires de Osvaldo principalmente-. ¿Cómo pensar esas prácticas? ¿Cuál sería la(s) categoría(s) más adecuada para captarlas? ¿Cómo categorizarlas sin encorsetarlas y empobrecerlas? Quizás hablar de ellas, describirlas pero sin etiquetarlas resultaba ser una opción. Desde un principio advertí que la mentada categoría de “participación” opacaba más de lo que permitía mostrar, no alcanzaba con lo que la misma hablaba para ponerle palabras a lo que implicaba *poner a andar* la organización y la política territorial.

Pensar y sostener las actividades, gestionar colectivamente las políticas sociales, convocar a reuniones, organizar festejos, operativos de salud, responder a demandas urgentes frente a una problemática familiar concreta, abrir la puerta del local para que las familias supiesen que había alguien, articular con funcionarios, universitarios y todos aquellos que venían a hacer algo a la organización, por mencionar algunas de las tareas que asumían quienes formaban parte de Mapik, requería mucho más que participar en la misma. Eran tan diversas las actividades que se motorizaban como intenso el trabajo de quienes las sostenían.

En este sentido, me resultaron esclarecedores una serie de trabajos etnográficos que han puesto su mirada en el “transcurrir” en el que lo que resulta relevante no son los resultados sino el proceso mismo (Fernández Álvarez, 2016). Trabajos que han recurrido a la categoría de *hacer* para dar cuenta del carácter contingente y fluido de estas prácticas, poniendo en primer plano no aquello que

aparece de modo excepcional sino que *está siendo* (Quirós, 2014). En esta línea, Fernández Álvarez, Quirós y Gaztañaga (2017) han desarrollado con una visible sensibilidad un interés analítico por el “proceso vivo” como parte de una búsqueda de caminos para asir y sustanciar dimensiones concomitantes –de proyección e indeterminación– que configuran la dinámica –modos de funcionamiento, movimiento y versatilidad– de los procesos políticos; lo cual les ha permitido tomar dimensión de la “productividad política” de esa sucesión (procesos) de actividades no necesariamente reconocidas como “políticas”. Recupero aquí las palabras de Fernández Álvarez que sintetizan el propósito de esta perspectiva:

“Nuestra mirada, entonces, se propone capturar de manera vívida el carácter contradictorio de estas prácticas en el curso del cual se desarrollan procesos que a la vez internalizan formas de dominación y espacios de autonomía, relaciones de poder y acciones igualitarias, lógicas individuales y prácticas solidarias” (Fernández Álvarez, 2016: 12).

A partir de la lectura de estos trabajos, y en diálogo con lo que acontecía en el espacio barrial, supuse que una fórmula explicativa para hablar de las figuraciones que se construían en la cotidianidad de la organización debía componerse de un verbo. Propongo en este sentido, pensar dichas prácticas en términos de un *“poner a andar”*, una perspectiva quizás algo vaga a simple vista pero que iré aclarando en las siguientes páginas. En primer lugar, diré que “poner a andar” no constituye una categoría que intenta englobar las actividades y acciones diversas y agruparlas sino más bien un lente, un foco desde el cual observar la multiplicidad de relaciones y prácticas que configuraban un espacio/tiempo en el que se recreaba la construcción política de la organización.

Poner intenta pensar lo que allí observaba en términos de acciones, de hacer, de moverse hacia (aún cuando esos “hacias” hayan sido muchas veces indefinidos, cambiantes, etc), poner a andar las políticas y en un sentido más general, la organización, involucraba ponerse a andar, moverse, estar y hacer con

otros, movilizándolo así la vida de quienes participaban de la organización. En segundo, *andar* pretende hablar de algo que está aconteciendo, que se está haciendo (y deshaciendo), construyendo (y deconstruyendo), busca ampliar la mirada hacia lo no definido a priori. Aquello que, si bien se materializa en prácticas concretas, no se cristaliza de modo definitivo sino que forma parte de un continuo hacer.

Poner a andar tiene, en este sentido, la intención de explicar lo cotidiano, lo que solo a simple vista pueda resultar rutinario y no político, el tiempo ordinario - en términos de Lazar (2016)-. Sostengo que poniendo(se) a andar se construía lo común y, aún cuando los resultados de ese andar no estaban definidos ni prefijados, se configuraba un espacio/tiempo que recreaba la política de la organización. Con poner a andar quiero significar entonces un modo de mirar ese espacio/tiempo, mediante un lente que se pregunta por las acciones más visibles pero también por aquello que acontecía cuando parecía que no pasaba nada - retomando una de las observaciones sobre trabajo etnográfico realizada por Quirós (2014)-, es decir, aquello que solo a simple vista, resulta insignificante o poco importante políticamente.

Poner a andar es una apuesta por pensar el transcurrir -en términos de las autoras- y es una invitación a analizar la organización más como *tiempo* que como *espacio*. Si bien, Mapik tenía un local y resultaba central que su puerta esté abierta el mayor tiempo posible para que se consolide como una referencia a nivel barrial, lo que permitía “hacerla grande” -retomando a Osvaldo-; era lo que allí acontecía, eran las relaciones entre quienes se encontraban, eran las horas de trabajo de quienes coordinaban actividades o preparaban la leche, era el tiempo compartido de quienes participaban de las reuniones, era el encuentro entre quienes transitamos por aquel espacio lo que la iba configurando de modos diversos. La organización se hacía en *momentos*, tiempos de encuentros y desencuentros, personas transitando la experiencia de organizarse. La quietud que significaba tener el local cerrado era una de las principales preocupaciones

de Osvaldo y en este sentido, cualquier actividad -más allá de sus características puntuales- venía a construir organización, trabajo territorial y, en un sentido más general, política. En este sentido, cada una de las actividades propuestas en la organización eran bienvenidas, aún cuando durante épocas ello implicaba un esfuerzo enorme por desarrollar en un pequeño espacio una diversidad de tareas. El movimiento, el ruido, las voces, la música, gente yendo y viniendo daban cuenta que allí se estaba trabajando, se estaba haciendo organización y política territorial. Tener el local abierto desvelaba a Osvaldo pues, sin dudas, ellos constituía todo un símbolo de la política entendida en términos territoriales, barriales.

En cada una de sus actividades -por pequeñas que parecieran- se concretaba la construcción política territorial que él promovía. Así pues, hacer(se) y ser visible en el barrio, ser la excepcionalidad frente a la cantidad de organizaciones que abrían y rápidamente se caían, o diferenciarse de comedores que preparaban la merienda pero no desarrollaban otras actividades hacía grande a Mapik, le daba fuerza a la idea de trabajo territorial y abonaba a la trayectoria política de Osvaldo. La organización se hacía así más amplia, sus límites se volvían más difusos, su presencia a nivel barrial y de la ciudad se hacía más fuerte y los vínculos que se tejían en esa construcción eran cada vez más complejos. Complejos en el sentido de involucrar(nos) a una multiplicidad de personas, con intereses, deseos, formas de hacer y pensar de lo más diversas. Esa diversidad era Mapik, esa organización que surgió formalmente en el año 2004 a través de la inscripción en un registro de comunidades indígenas, iba tornándose cada vez más multiforme, sus límites se volvían cada vez más difusos al tiempo que su construcción política cada vez más fuerte.

Ahora bien, Mapik en tanto una de las principales organizaciones indígenas de la ciudad, hablaba de las experiencias -diversas, cambiantes, y dinámicas- de vida de los grupos migrantes qom en la ciudad y, en un sentido más específico, de los modos de asumir la etnicidad en dichos contexto. Poniendo a andar la

organización se reactualizaban formas de construir y vivir la etnicidad en el espacio urbano, recuperando para ello un relato y una experiencia de vida común anclada en un origen espacialmente lejano. En este sentido, pienso en la noción de etnicidad como “viaje de vuelta” (Pacheco de Oliveira, 2000) en la cual se articulan una trayectoria (que es histórica y determinada por múltiples factores) y un origen (que es una experiencia primaria, individual pero que también se traduce en saberes y narrativas a los cuales se acopla), y en cuya articulación la actualización histórica no anula el sentimiento de referencia al origen sino que lo refuerza.

Digo esto, en primer lugar, porque muchas de las actividades que sostenía la organización, tales como festejos, realización de audiovisuales contando la historia vinculada al monte chaqueño, o, más cotidianas aún, conversar en lengua qom en las reuniones -de las que me he ocupado a lo largo de la tesis- actualizaban la configuración de un colectivo que compartía un mismo origen y ciertos diacríticos étnicos que cobraban un sentido particular en la experiencia de vida urbana. Sentirse, formar, ser parte de la comunidad Mapik en Rosario involucraba un volver la mirada hacia el pasado común, hacia un origen espacial y temporalmente lejano que se volvía presente en encuentros y prácticas concretas. Esa comunidad se ponía en actos, se hacía práctica y se materializaba mediante las actividades allí puestas en marcha.

En ese andar y hacer cotidiano de la organización, la etnicidad iba adquiriendo características específicas dentro del espacio urbano. Si por momentos, y en determinadas relaciones, revestía una centralidad que delimitaba las relaciones que se tejían entre propios y ajenos. Por otros tantos, la marcación étnica dejaba lugar a una especie de indiferenciación que articulaba relaciones entre vecinos paraguayos y criollos, tal el caso, de la copa de leche, la AUH, los talleres para niños y todas las actividades abiertas que allí se organizaban. Sin embargo, antes que pensar ello como dos formas excluyentes de construcción organizativa, sostengo que constituía la forma específica de construir *política*

indígena en la ciudad, en la cual diferenciación e indiferenciación convivían, algunas veces de modo articulado, y otras entrando en tensión. En otras palabras, el trabajo territorial de Mapik -más vinculado a la experiencia urbana de la organización y de vida de quienes formaban parte de ella- y la reivindicación indígena, lejos de constituir perspectivas excluyentes de construir política, configuraban en su articulación la forma de hacer política indígena en la ciudad. Para Osvaldo, era preciso profundizar la experiencia (y multiplicarla en otros barrios) de organizaciones que movilizan reivindicaciones étnicas y, al mismo tiempo, sostengan el trabajo y reconocimiento barrial.

Ahora bien, pensar la organización como una construcción no solo cotidiana sino también permanente, me condujo a otro interrogante ¿Qué ocurría en las vidas de quienes se involucraban en esa construcción? Si la organización era un *hacer permanente* ¿Cómo articulaban los tiempos de trabajo colectivo con el resto de sus actividades? ¿Qué implicaba la organización en sus vidas? Me preocupaba, en definitiva, cómo vivían la experiencia de la organización aquellos que la construían. Sin dudas, quienes ponían a andar las actividades tenían allí un trabajo que, aún sin ser asalariado, requería de organización, distribución de tareas, responsabilidades y cumplimiento de horarios.

Trabajar en Mapik implicaba modificar prácticas cotidianas como mirar la novela, organizarse con alguna vecina para ir a buscar los niños a la escuela, matear con amigas, entre otras actividades diarias, hacer la organización implicaba dejar de hacer otras cosas, resignar otros momentos, trocar tiempos. Quienes participaban de la organización, solían señalar estas cuestiones con cierto orgullo, distanciándose de quienes se quedaban en sus casas sin “hacer nada”. En este sentido, el tiempo de trabajo colectivo desplazaba a la utilización del tiempo individual o familiar, se cambiaba tomar mates mirando la novela por hacerlo preparando la merienda.

Aún más, ese trabajo no se agotaba en el tiempo de actividad en el local

sino que se continuaba haciendo en sus propias casas, durante el resto del día. En algunos casos puntuales, había una especie de continuum entre la práctica organizativa y la vida familiar. En este sentido, Osvaldo y su familia recibían en su propia casa a vecinos con todo tipo de consultas y pedidos, el camión con la mercadería para la leche venía en horarios de los más diversos y la responsable de recibirlo lo hacía sin quejas, Horacio era una referencia para ir a buscar la llave a cualquier hora cada vez que alguien necesitaba abrir el local y estaba siempre dispuesto a hacerlo.

Para Osvaldo resultaba importante en su construcción política ser un referente barrial conocido en el barrio a quienes sus vecinos podían apelar frente a cualquier problemática y esto implicaba naturalmente estar disponible a toda hora. El trabajo territorial que él promovía significaba, entre otras cosas, que fuese posible acudir a él en cualquier momento. Sin embargo, esa referencia no se reducía a él: en numerosas oportunidades, me encontré tomando mates en los de Florencia mientras ella recibía a personas que le traían trámites. Supuse inicialmente que ello le molestaría pues había un horario estipulado para realizar los trámites en el local. Sin embargo, ella los recibía de muy buen modo, ofrecía un mate, revisaba documentación, explicaba los pasos a seguir pues eso formaba parte de su trabajo en la organización y esos trámites que eran importantes para sus vecinos también lo eran para ella. Nunca recibí de su parte quejas o expresiones de enojo por aquellos que -por motivos diversos- no respetaban los horarios ni el lugar del espacio de recepción de documentación en el local.

Claramente no había horarios para *hacer organización*, no comenzaba cuando el local estaba abierto sino que cada uno abría la puerta de sus propias casas al asumir tareas en Mapik. Así pues, aquello que se configuraba poniendo a andar la organización puede pensarse como un *continuo hacer*, que no comenzaba ni finalizaba con las actividades sino que las excedía, se mostraba más claramente a través de ellas pero no se agotaba en las mismas e involucraba tiempo completo a quienes participaban de las mismas.

En este sentido, construir las figuraciones implicadas en el sostenimiento de la organización implicaba -con diversas intensidades- transformar la vida, se hacía la organización y se vivía la organización. *Hacer vivir* la organización encerraba un doble sentido, por un lado, implicaba su puesta a andar, construirla diariamente, ponerla en funcionamiento a través de las más diversas actividades. Por otro, significaba que las vidas eran atravesadas por esa construcción, es decir, hacer política en la organización implicaba transformar(se) . Quienes ponían en marcha las actividades experimentaba la transformación de sus propias vidas. Se *hacía* y se *vivía* organización política, una y otra estaban estrechamente vinculadas. La política pensada aquí como aquella actividad que permite prefigurar *mundos*, transformando realidades. Y, así, cada práctica, relación, encuentro y/o actividad puesta en marcha “a pulmón” en la organización no solo modificaba la dinámica e imprimía movimiento a la cotidianidad del barrio sino que, también, impregnaba de política la vida de los involucrados. Así pues, se hacía política allí donde el orden instituido no esperaba que aconteciese nada. Se trabajaba colectivamente y con ello se transformaban realidades.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAMS, Philippe (1988) “Notes on the Difficulty of Studing the State”. En: *Journal of Historical Sociology*, n° 1, pp. 58-89.

ACHILLI, Elena (2005) *Vivir en la ciudad. Espacios urbanos en disputa*, Rosario: Laborde.

AGUILAR VILLANUEVA, Luis (comp.) (1994) *La hechura de las políticas públicas*, México: Porrúa.

ALONSO, Ana María (1994) “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity”, En: *Annual Review of Anthropology*, vol. 23, pp. 379-405.

ALTABE, Ricardo, BRAUNSTEIN, José, GONZÁLEZ, Jorge (1996) “Derechos indígenas en la argentina. Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el art. 75 inciso 17 de la Constitución Nacional”. En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXI*. Buenos Aires.

ALTHUSSER, Louis (2005) “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”. En: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ÁLVAREZ, Miriam y KROPFF, Laura (2003) “Kay Kay egu Xeg Xeg: una performance teatral del mito de origen del Pueblo Mapuche”. En: 4° Seminario Anual "Espectáculos de Religiosidad". Instituto Hemisférico de Performance y Política, New York University, Publicación en página web: <http://hemi.nyu.edu:8000/eng/seminar/usa/workgroups/Musical%20Religiosities/pa>

pers/Paper _Laura_Kropff.dwt, consultado: junio de 2017.

ANDÚJAR Andrea (2005) “De la ruta no nos vamos: las mujeres piqueteras (1996-2001)”. En: *X° Jornadas Interescuelas*, Rosario, Departamentos de Historia, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

APPADURAI, Arjun (2002) “Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics”. En: *Public Culture*, vol. 14, n° 1, pp 23–44.

AZCONA, Ma. Susana (2010) “Procesos transaccionales y desarrollo autogestivo en salud y atención bucal entre los grupos (qom) tobas asentados en Los Pumitas (Rosario), Argentina. En: *Papeles de Trabajo*, n° 20, pp. 11-21.

AZCONA, María Susana (1988) “Identidad, Eficacia Simbolica y Creencias sobre el Proceso Salud/Enfermedad en un Grupo de Familias Tobas Asentadas en Villa Banana”. En: *Cuadernos de Antropología*, n° 2, pp. 40-47.

BALAZOTE, Alejandro y RADOVICH, Juan Carlos (1999) “Indígenas y fronteras. Los límites de la nacionalidad”, *Estudios Antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*, Buenos Aires: Ed. Minerva.

BALBI, Fernando y BOIVIN, Mauricio (2008) “La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, n° 27, pp. 7-17.

BALVEDERE, Carlos (2012) “Poder, Marginación y cultura en la sociología figuracional de Norbert Elias”. En: *Prácticas de oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*, n°9, pp. 1-5.

BARRE, Marie-Chantal (1985) *Ideologías indigenistas y movimientos indios*.

México: Ediciones Siglo XXI.

BARTH, Fredrick (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

BARTOLOMÉ, Miguel (1996b) “Pluralismo cultural y redefinición del Estado en México”. En: Serie Antropológica, Brasilia, pp. 2-13

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

BARTOLOMÉ, Miguel (2002) “Movimientos indios en América Latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria”. En: *Revista Papeles de Trabajo*, n° 10, Rosario: UNR.

BARTOLOMÉ, Miguel (2006) “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas”. En: *Avá*, n° 9, pp. 28-48.

BATAILLON, Gilles (2008) “Trabajo del antropólogo y trabajo de los testigos, la Mosquitia 1982-2007”. En: *Estudios sociológicos*, pp. 509-555.

BECKETT, Jeremy (1988) *Pasado y presente. La construcción de Aboriginalidad*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

BELLO, Álvaro (2004) “Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas”, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) Ed. digital, Disponible en www.indigenas.bioetica.org/doctrina-cepal, consultado: agosto de 2016.

BENGOA, José (2000) *La Emergencia Indígena en América Latina*. Chile:

Fondo de Cultura Económica.

BENGOA, José (2009) “¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?” En: *Cuadernos de antropología Social*, n° 29, pp. 07-22.

BIGOT, Margot (2007) *Los aborígenes Qom en Rosario*, Rosario: UNR Editora.

BIGOT, Margot (2010) “Discriminación indígena: Los indígenas qom de los Pumitas”. En: *Papeles de trabajo*, n° 19, pp. 1-13.

BIGOT, Margot, RODRÍGUEZ, Graciela y VÁZQUEZ, Héctor (1991) “Asentamientos Toba-Qom en la ciudad de Rosario: procesos étnicos identitarios”. En: *América Indígena*. vol. LI, n° 1, pp. 217-250.

BIGOT, Margot, RODRÍGUEZ, Graciela y VÁZQUEZ, Héctor (1992) “Los asentamientos tobas en la ciudad de Rosario”. En: Radovich, J. y Balazote, A. (coords.) *La problemática indígena en Argentina*, Buenos Aires: CEAL.

BOCAREJO, Diana y RESTREPO, Eduardo (2011) Introducción. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 47, n° 2, pp. 7-13.

BOCCARA, Guillaume (2007) “Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile”. En: *Chungara*, vol. 39, pp. 185-207.

BOCCARA, Guillaume (2012) “La interculturalidad como campo social”. En: *Cuadernos Interculturales*, vol. 10, n° 18, pp. 11-30.

BOCCARA, Guillaume y AYALA, Patricia (2011) “Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile”. En: *Cahiers des Amériques*

latines, nº 67, pp. 207-228.

BOCCARA, Guillaume y BOLADOS, Paola (2008). “¿Dominar a través de la participación?: El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura”. En: *Memoria americana*, vol. 16, nº 2, pp. 167-196.

BONVILLANI, Andrea, PALERMO, Alicia, VÁZQUEZ, Melina, VOMMARO, Pablo (2008) “Juventud y política en la Argentina (1968-2008) Hacia la construcción de un estado del arte”. En: *Revista Argentina de Sociología*, año 6, nº 11, pp. 44-73.

BRIONES, Claudia (1998) *La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires: Ediciones del Sol.

BRIONES, Claudia (2005a) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia.

BRIONES, Claudia (2005b) *(Meta) cultura del Estado-nación y estado de la (meta) cultura*, Ed. Universidad del Cauca.

BRIONES, Claudia. (2007) "Nuestra lucha recién comienza": Vivencias de pertenencia y Formaciones Mapuche de Sí Mismo". *Avá*, nº 10, pp. 23-46.

BRIONES, Claudia (2008) “La Nación Argentina de cien en cien: de criollos a blancos y de blanco a mestizos”. En: Nun, J. y Grimson, A. (comps.) *Nación y diversidad. Territorios, identidades y federalismo*, Buenos Aires: Edhasa, pp. 35-62.

BRIONES, Claudia (2013) “Conocimientos sociales, conocimientos académicos. Asimetrías, colaboraciones, autonomías” En: *desigualdades.net*

Working Paper Series, nº 39.

BRIONES, Claudia, CAÑUQUEO, Lorena, KROPFF, Laura y LEUMAN, Miguel (2007) “Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur”- En: Grimson, A. (comp.), *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: Clacso, pp. 265-299.

CABRERA, Francisca (2007) “Política Social para indígenas. Un análisis desde la perspectiva de la construcción del Estado y la interacción local, Panguipulli (1990-2005), Tesis de doctorado. Mimeo.

CANELO, Brenda (2008) “Dirigentes de migrantes andinos, empleados y funcionarios públicos ante “el Estado”. Una mirada desde abajo para comprender procesos políticos locales (Ciudad de Buenos Aires, Argentina)”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, nº 27, pp. 175-193.

CARDIN, Lorena (2013a) “Construcciones en disputa de la identidad qom. La escenificación de las diferencias ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación”. En Tola, F., Medrano, C. y Cardin, L. (eds.) *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur, pp. 361-383.

CARDIN, Lorena (2013b). La comunidad qom Potae Napocna Navogoh (La Primavera) y el proceso de lucha por la restitución de su territorio. En *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

CARDINI, Laura Ana (2012) “Producción artesanal indígena: saberes y prácticas de los Qom en la ciudad de Rosario”, En: *Horizontes Antropológicos*, Año 18, nº 38, p. 101-132.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1963) “Aculturación y fricción interétnica”. En: América Latina, Año 6, n° 3, pp. 33-46. (traducción a cargo de Melville, R. 2007).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1992) *Etnicidad y Estructura Social*, México: CIESAS- La Casa Chata.

CARENZO, Sebastián (2014). Lo que (no) cuentan las máquinas: la experiencia sociotécnica como herramienta económica (y política) en una cooperativa de " cartoneros" del gran buenos aires. En: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n° 18, pp. 109-135.

CARENZO, Sebastián y FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, María Inés (2011) “El asociativismo como ejercicio de gubernamentalidad: cartoneros/as en la metrópolis de Buenos Aires”, *Nueva época*, Año 24, n° 65, México, pp. 171-192.

CARENZO, Sebastián y TRENTINI, Florencia (2013) “Producción de territorialidades indígenas y gestión de áreas protegidas: el paradigma de la doble conservación en la Argentina”. En: Balazote, A. y Radovich, J. C (comps.) *Estudios de Antropología Rural*. Buenos Aires, pp. 168-196.

CARENZO, Sebastián y TRENTINI, Florencia (2014) “El doble filo del esencialismo “verde”: repensando los vínculos entre Pueblos Indígenas y conservación”, En: Trincherro, H., Campos Muñoz, L. y Valverde, S. (coords.) *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras*, Buenos Aires: UBA-CLACSO, pp. 103-134.

CARRACEDO, Elida (2005) “Utilización de un servicio de salud. Accesibilidad y adherencia” en “Actas del 1º Congreso Latinoamericano de Antropología”.

Rosario. Libro electrónico,

CARRACEDO, Elida y VIGLIANCHINO, Matilde (1996). Control social y representaciones sociales sobre salud y familia en un grupo de migrantes tobas. *Papeles de Trabajo*, nº5. CICEA-UNR.

CARRACEDO, Elida y VIGLIANCHINO, Matilde (2007) “Reflexiones sobre intervenciones sociomédicas en contextos de interculturalidad”. En: 9° Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural, Facultad de Humanidades y Artes, UNR.

CARRACEDO, Elida y VIGLIANCHINO, Matilde (2008). En torno a la problemática de la interculturalidad en los saberes y prácticas bio-médicas. En *V Jornadas de Sociología de la UNLP 10, 11 y 12 de diciembre de 2008 La Plata, Argentina*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología.

CARRACEDO, Elida y VIGLIANCHINO, Matilde (s/d) “Programas de salud y prácticas médicas en un contexto de relaciones interétnicas”. disponible en: <http://200.69.65.45/congresos/contenido/4rosario/jornadas/ANTROPOLOGIA%20Y%20SALUD/antropologia%20y%20salud%20Carracedo%20Viglianchino.pdf>, consultado: diciembre de 2016.

CARRASCO, Morita (2000) *Los derechos de los Pueblos Indígenas en Argentina*, Buenos Aires: IWGIA.

CARRASCO, Morita y BRIONES, Claudia (1996) *La tierra que nos quitaron: reclamos indígenas en Argentina*, Buenos Aires: IGWIA.

CASTELNUOVO, Natalia (2009) “Sobre los efectos de la participación en

proyectos de desarrollo en las relaciones de género de hombres y mujeres guaraníes del norte de Salta. En *I Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género 29 y 30 de Octubre de 2009 La Plata, Argentina. Teorías y Políticas: Desde El Segundo Sexo hasta los debates actuales.* Universidad Nacional de La Plata.

CASTELNUOVO, Natalia (2010) “La participación política de las mujeres guaraníes en el noroeste argentino”. En: *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia*, 24 n° 41, pp. 223-241.

CASTELNUOVO, Natalia (2013) “Mujeres indígenas y desarrollo: las experiencias de tres mujeres guaraníes del noroeste argentino”. En: *Cuicuilco*, vol. 20, n°57, pp 11-46.

CERIANI CERNADAS, César (2014) “Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco argentino”. En: *Sociedad y Religión*, vol. 24, n° 41, pp. 13-42.

CHÁVES, Mariana (2009) “Investigaciones sobre juventudes en Argentina: estado del arte en ciencias sociales, 1983-2006”. En: *Papeles de Trabajo*, vol. 2, n°5. Disponible en: http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/05_15_Informedeinvestigacion_MarianaChaves.pdf, consultado: junio de 2017.

COLABELLA, Laura (2012) “La casa, el comedor y la copa de leche. Los espacios de la comensalía en los sectores populares”. En: *Apuntes de Investigación del CECYP*, Año XVI, n° 22, pp. 59-78.

COLABELLA, Laura y VARGAS, Patricia (2015) “El Elias antropólogo:

sociología figuracional, trabajo de campo y reflexividad” En: *Revista del Museo de Antropología*, vol. 8, nº2, pp. 171-172.

COMAROFF, Jean y COMAROFF, John (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press, pp. 49-67.

COMAROFF, Jean y COMAROFF, John (2002) “Naturalizando la nación: aliens, apocalipsis y el estado postcolonial”. En: *Revista de Antropología Social*, nº 11, pp. 89-133.

CORRIGAN, Philip y SAYER, Derek (1985) *The Great Arch. English State Formation as Cultural*. Oxford: Basil Blackwell.

CROSS, Cecilia y FREYTES FREY, Ada (2007) “Movimientos piqueteros: tensiones de género en la definición del liderazgo” En: *Argumentos*, vol. 20, nº 55, pp. 77-94

D’AMICO, María Victoria (2010) “Burocracia estatal, compromiso local. Los criterios compartidos de justicia en los modos de inscripción local de la estatalidad. Conflicto, costumbre y reconocimiento en un espacio de sociabilidad barrial”, ponencia presentada en VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

DAGNINO, Evelina (2004) “Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando”. En: *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 95-110.

DAS, Veena y POOLE, Deborah (2008) “El estado en sus márgenes. Etnografías comparadas”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, nº 27, pp. 19-

52.

DE LA CADENA, Marisol (2004) *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DE LA CADENA, Marisol y STARN, Orin (2009) “Indigeneidad: Problemáticas, experiencias y agendas en el Nuevo Milenio”. En: *Tabula Rasa*, n° 10, pp. 191-223.

DE LA PEÑA, Guillermo (2001) “Notas preliminares sobre la ciudadanía étnica. El caso de México”. En: Olivera, A. (coord.) *La sociedad civil, de la teoría a la realidad*. México: El Colegio de México.

DÍAZ POLANCO, Héctor (1995) “Etnia, clase y cuestión nacional”. En: Díaz Polanco, H. (comp.) *Etnia y Nación en América Latina*, México: CNCA, pp. 53-77.

DÍAZ POLANCO, Héctor (2005) Los dilemas del pluralismo. *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO.

DÍAZ POLANCO, Héctor (2007) *Elogio de la Diversidad. Globalización, Multiculturalismo y Etnofagia*, México: Siglo XXI.

DIETZ, Gunther (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.

DIETZ, Gunther (2011) “Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad”. En: *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 6, n° 1, pp. 4-26.

ELÍAS, Norbert ([1939] 2002) *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península.

ELÍAS, Norbert ([1983] 1998) *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa

ELÍAS, Norbert (1991) *Mozart. Sociología de un genio*, Barcelona, Península.

ENGELMAN, Juan Manuel (2014) “Etnicidades cuestionadas: metodología y epistemología de nucleamientos y comunidades indígenas urbanas”. En: *Polis*, n° 38, pp. 1-16.

ESCOLAR, Diego (2007) *Los dones étnicos de la nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

ESPINOSA, Cecilia (2013), “Malentendidos productivos: “clivaje de género” y feminismo en una organización de trabajadores desocupados de Argentina”, En: *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, n° 37, pp. 289-323.

FABIAN, Johannes (1983) *Time and the Other: How Anthropology makes its object*, NY: Columbia University Press.

FASANO, Patricia (2006) *De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza*, Buenos Aires: Antropofagia-IDES

FASSIN, Didier (2003) “Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia”. En *Cuadernos de Antropología Social*, n° 17, UBA, pp. 49-78.

FEIXA, Carles (1998) *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel.

FERGUSON, Akhil y GUPTA, James (2002) “Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal Governmentality”. En: *American Ethnologist*. vol. 29, n°4, pp. 981-1002.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Ma. Inés y CARENZO, Sebastián (2012) “Ellos son los compañeros del CONICET: el vínculo con organizaciones sociales como desafío etnográfico”. En: *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales*, n° 12, pp 9-33.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, María Inés (2010a) “De la motivación a las condiciones: reflexiones sobre la manera en que construimos nuestros interrogantes y sus potencialidades para el trabajo etnográfico”. En: VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, María Inés (2010b) “Desafíos de la investigación etnográfica sobre procesos políticos ‘calientes’”. En: *(Con)textos, Revista d’Antropologia i Investigació Social*, n° 4, pp. 80-89.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, María Inés (2011) “Más allá de la racionalidad: el estudio de las emociones como prácticas políticas”. En: *Revista Mana, Estudios de Antropología Social*, vol. 17, n° 1.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, María Inés (ed.) (2016) *Hacer Juntos(as). Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva*, Bs. As., Biblos

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, María Inés, GAZTAÑAGA, Julieta y QUIRÓS, Julieta (2017) “La política como proceso vivo: diálogos etnográficos y un experimento de encuentro conceptual”. En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n° 231 (septiembre-diciembre). En prensa.

FERNÁNDEZ, Fabiana y STIVAL, Matías (2011) “Políticas, sentidos y vulnerabilidad sociocultural asociados al VIH-Sida en las poblaciones qom de Rosario, Argentina”, En: *Desacatos*, n° 35, pp. 29-40.

FERNÁNDEZ, Sofía (2008) “Rueda Espiritual. La danza en los cultos pentecostales de la comunidad qom de Rosario”. En: *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

FERRAROTI, Franco (2007) “Las historias de vida como método”. En: *Convergencia*, vol. 14, n° 44, pp. 15-40.

FOUCAULT, Michel (1991) “La gubernamentalidad”, En: *Espacios de Poder*. Madrid: La Piqueta.

GARBULSKY, Edgardo (1994) “Cuestión étnica -Cuestión social. Las fronteras contemporáneas de los grupos toba (qom) en Rosario en el umbral del siglo XXI”. En: *Revista Andes. Antropología e Historia*, n°6, Ed. Gofica, Salta.

GARCÍA, Analía y VALVERDE, Sebastián (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, pp. 111–132.

GARDELLA, Juan Carlos, RODRÍGUEZ, Graciela y NOGUEIRA, J. (1996) “Derechos Humanos, Minorías Aborígenes y Sistemas Jurídicos Totales. El caso argentino”. En Varese, S. (coord.) *Pueblos Indios, soberanía y Gobierno*, Ecuador: Abya Yala.

GELIND (2000) “El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto”. En: *Actas del VI Congreso Argentino de Antropología Social*, Mar del Plata.

GELIND (2012) “Etnografía del discurso jurídico sobre lo indígena”. En: *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales*, n° 8.

GHASARIAN, Christian [et al] (2008) *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*, Buenos Aires: Del Sol.

GOLBERT, Laura (1992), “La asistencia alimentaria. Un nuevo problema para los argentinos”. En Lumi, S., Golbert, L. y Tenti Fanfani, E *La mano izquierda del Estado. La asistencia social según los beneficiarios*, Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 43-65.

GÓMEZ, Mariana (2008a). “El cuerpo por asalto. La amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa”. En: Hirsch, S. (coord.) *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y Poder*. Buenos Aires: Biblos. pp. 79-116.

GÓMEZ, Mariana (2008b) “Las formas de interacción con el monte de las mujeres tobas (qom)”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 44, n°2, pp. 373-408.

GÓMEZ, Mariana (2014) “Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas” En: *Publicar en Antropología*, Año XII, n° 16, pp. 59-81.

GÓMEZ, Mariana y SCIORTINO, Silvana (2016) “Mujeres indígenas,

derechos colectivos y violencia de género: intervenciones en un debate que inicia”. En: *Entramados y Perspectivas*, nº 5, pp. 37-64.

GORDILLO, Gastón (2006) *En el Gran Chaco. Antropología e historias*. Bs. As: Prometeo.

GORDILLO, Gastón (2010) “Deseando otro lugar: reterritorializaciones guaraníes”. En: Gordillo, G. y Hirsch, S. (comp) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires: La Crujia, pp 207-236.

GORDILLO, Gastón y HIRSCH, Silvia (comps.) (2010) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en Argentina*, Buenos Aires: La Crujia.

GORDILLO, Gastón y LEGUIZAMÓN, Juan Manuel (2002). *El río y la frontera: movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Biblos.

GOROSITO KRAMER, Ana María (2006) “Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión”. En: *Avá*, nº 9, pp. 11-27.

GOROSITO KRAMER, Ana María (2008) “Convenios y leyes: La retórica políticamente correcta del Estado”, En: *Cuadernos de Antropología Social*, nº 28, pp. 51-65.

GRAMSCI, Antonio (1984) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.

GRIMBERG, Mabel (2009) “Poder, políticas y vida cotidiana. Un estudio antropológico sobre protesta y resistencia social en el Área Metropolitana de Buenos Aires”. En *Revista de Sociología e Política*, nº32, pp. 83-94.

GRIMBERG, Mabel, ENRNANDEZ MACEDO, Marcelo y MANZANO, Virginia (2011) *Antropología de tramas políticas colectivas. Estudios en Argentina y Brasil*, Buenos Aires, Antropofagia.

GRIMBERG, Mabel, FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Ma. Inés y MANZANO, Virginia (2004) “Modalidades de acción política, formación de actores y procesos de construcción identitaria: un enfoque antropológico en piqueteros y fábricas recuperadas”. En: *Escenarios y nuevas construcciones identitarias en América Latina*, Córdoba, pp. 185 – 198.

GRIMSON, Alejandro (2000) *Interculturalidad y comunicación*, Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

GRIMSON, Alejandro (2007) *Cultura y Neoliberalismo*, Buenos Aires: CLACSO.

GRIMSON, Alejandro (2010) Culture and identity: two different notions. *Social Identities* 16: 1.pp. 61-77

GROSSO, José Luis (2004) “Una modernidad social inaudita e invisible en la trama intercultural latinoamericano-caribeña”. En F. López Segregra, J. L. Grosso, A. Didriksson y F. Mojica (coords.) *América Latina y el Caribe en el siglo XXI. Perspectiva y prospectiva de la globalización*, México: UNAM, pp. 273-304.

GROSSO, José Luis (2008) *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, Identidad y Añoranza*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

HACHEN, Rodolfo (2006) *Abordaje etnolingüístico de la lengua qom (toba)*. En: Cátedra UNESCO, UNR.

HALE, Charles (2002) “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”. En: *Journal of Latin American Studies*, n° 34, pp. 485-524.

HALE, Charles (2004) “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the ‘indio permitido’”. En: *NACLA Report on the Americas*, n° 38, pp. 16-21

HALE, Charles (2006) “Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology”. En: *Cultural Anthropology*, vol. 21, n° 1, pp. 96–120.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Aída y SIERRA, Teresa (2005) “Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía”. En Sánchez, M. (comp.) *La doble mirada: Luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*. México DF: UNIFEM/ILSB.

HINTZE, Susana (1989) *Estrategias alimentarias de sobrevivencia. Un estudio de caso en el Gran Buenos Aires*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

HINTZE, Susana (1996) “Problemáticas, enfoques y técnicas en el estudio de las políticas sociales”, en Hintze, S. (org.) *Políticas sociales. Contribución al debate teórico. Metodológico*, Buenos Aires: Colección CEA . CBC

HIRSCH, Silvia (2003) “Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: una aproximación antropológica”. En: *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, n° 24, pp. 213-232.

HIRSCH, Silvia (coord.) (2008) *Mujeres indígenas en la Argentina: cuerpo,*

trabajo y poder. Buenos Aires: Biblos.

ISACOVICH, Paula (2013) “La juventud como lenguaje político. Reflexiones a partir del incendio en un recital de rock”. En: *Sociedade e Cultura*, vol. 17, n° 1. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.

JACKSON, Jean y WARREN, Kay (2005). “Indigenous movements in Latin America, 1992–2004: controversies, ironies, new directions”. En: *Annu. Rev. Anthropol.*, n° 34, pp. 549-573.

JIMENO, Myriam (2005) “La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica”. En: *Antípoda*, N° 1, pp. 43-65.

KROPFF, Laura (2004) “Mapurbe: jóvenes mapuches urbanos”, En: *KAIRÓS, Revista de Temas Sociales*, Año 8, n° 14, pp. 1-12

KROPFF, Laura (2005) “Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas”. En: Dávalos P. (comp) *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires: CLACSO.

KROPFF, Laura (2011) “Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras”, En: *Alteridades*, vol. 21, N° 42, pp. 77-89

LAGOS, María L. (2008) “Vida cotidiana, ciudadanía y el género en la política”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, n° 27, pp. 91-112.

LAZAR, Sian (2016) “Narrativa histórica, tiempo político y momentos revolucionarios: temporalidades coexistentes en la experiencia vivida de los movimientos sociales”. En: Fernández Álvarez, M. (ed.) *Hacer juntos(as). Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva*. Buenos Aires: Biblos, pp. 240

295-322.

LEYVA, Xochitl y Speed, Shannon (2008) “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia en co-labor”. En: Leyva, X, Burguete, A. y Speed, S. (coords.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, México: CIESAS, FLACSO, pp. 34-59

LOSONCZY, Anne-Marie (2008) “Del enigma recíproco al saber compartido y al silencio. Figuras de la relación etnográfica”. En: Ghasarian, Ch. [et al] *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*, Buenos Aires: Del Sol, pp. 75-85.

MALLIMACI, Fortunato y BÉLIVEAU, Verónica Giménez (200) Historias de vida y método biográfico. *Estrategias de investigación cualitativa*, vol. 1, p. 23-60.

MANZANO, Virginia. (2008) “Etnografía de la gestión colectiva de políticas estatales en organizaciones de desocupados de La Matanza-Gran Buenos Aires”. En: *Revista Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, N° 28, Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA, pp. 77-92.

MANZANO, Virginia (2011) “El hacerse y (des) hacerse del movimiento. Sobre espacios etnográficos y espacios en movimiento en el Gran Buenos Aires”. En Grimberg, M., Hernandez, Macedo, M. y Manzano, V. (comps.) *Antropología de tramas políticas colectivas: Estudios en Argentina y Brasil*, Buenos Aires: Antropofagia.

MANZANO, Virginia y MORENO, Lucila (2011) “Censar, Demandar y Acordar: demandas colectivas y políticas estatales en el Gran Buenos Aires”. En: *Revista*

Pilquen, Año 13, nº 14, pp. 1-11.

MANZANO, Virginia; FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Ma. Inés; TRIGUBOFF, Matías y GREGORIC, Juan (2008) “Apuntes para la construcción de un enfoque antropológico sobre la protesta y los procesos de resistencia social en Argentina”. En: *Investigaciones en Antropología Social*, pp. 41-61.

MARGULIS, Mario (1999) *La segregación negada. Cultura y discriminación social*, Buenos Aires: Biblos.

MASSON, Laura (2003) *La Política en femenino*, Buenos Aires: Antropofagia.

MITCHELL, Timothy (1991) “The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics” En: *The American Political Science Review*, vol. 85, nº 1, pp. 77-96.

MOMBELLO, Laura (2002) “Neuquinidad y Mapuchidad en Loma de la Lata”, UBACyT, Buenos Aires.

MUTUVERRÍA, Marcos (2011) “Jóvenes en partidos políticos de La Plata. Una mirada sobre los estudios de los jóvenes y la práctica política”. En: *Questión*, vol. 1, nº 30

NUGENT, Daniel y ALONSO, Ana María (2002) “Tradiciones selectivas en la reforma agraria y la lucha agraria: Cultura popular y formación del estado en ejido Namiquipa, Chihuahua”. En: Gilbert, J. y Nugent, D. (comp) *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*. México: Era, pp. 175-210.

NUÑEZ, Pedro (2010) “Política y poder en la escuela media: disputas en torno

a la 'participación juvenil' en el espacio escolar”. En: *Revista Argentina de Estudios de Juventud*. Disponible en: <http://www.perio.unlp.edu.ar/revistadejuventud>. Consultado: junio de 2017.

NÚÑEZ, Pedro (2012) “Comportamientos políticos juveniles desde la transición democrática hasta la “toma” de escuelas”. En: Kriger, M. (comp.) *Juventudes en América Latina*. Buenos Aires: Caicyt.

O’DONNELL, Guillermo (2002): “Las poliarquías y la (in)efectividad de la ley en América Latina”, en Méndez, J., O’Donnell, G. y Pinheiro, P.S. *La (in)efectividad de la ley y la exclusión en América Latina*, Buenos Aires: Paidós.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (2010) “¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil”. En: *Desacatos*, n°33, pp. 13-32.

PARTENIO, Florencia (2008) “Género y participación política: Los desafíos de la organización de las mujeres dentro de los movimientos piqueteros en Argentina”. Informe final del concurso: Las deudas abiertas en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO, <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2008/deuda/partenio.pdf>>, [consulta: 10 de julio de 2014]. Consultado: octubre de 2016.

PEIRANO, Mariza (2004) “A favor de la etnografía”. En: Grimson, A. Lins Ribeiro, G y Semán, P. (eds) *La antropología brasileña contemporánea*, Buenos Aires: Prometeo, pp. 323-356.

POULANTZAS, Nikos (1983) *Estado, Poder y Socialismo*. Madrid: Siglo XXI.

QUIRÓS, Julieta (2009) “Política e economía na acao colectiva: uma crítica etnográfica ás premissas dicotómicas”, En: *Revista Mana*, nº 15, Rio de Janeiro, pp. 127-53.

QUIRÓS, Julieta (2014) “Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología”. En: *PUBLICAR en antropología y ciencias sociales*, nº 17, pp. 47-65.

RADOVICH, Juan Carlos (1992) “Política Indígena y Movimientos Étnicos: el caso Mapuche”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 4, pp. 47-65.

RADOVICH, Juan Carlos y BALAZOTE, Alejandro (1992) Introducción. En: *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp.7-25.

RAMÍREZ, María (2010) “La antropología de la política pública”. En: *Revista Antípoda*, nº 10, pp 13-17.

RAMOS, Laura (2001) “El derecho de los Pueblos Indígenas. Entre la libre determinación de los Pueblos y la unidad política de los Estados”. En: *Revista Papeles de Trabajo*, nº 9, pp. 37-70, UNR.

RANCIÉRE, Jacques (2010) *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.

RAPPAPORT, Joan (2007) “Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, pp. 197-229.

RAPPAPORT, Joan y PACHO RAMOS, Abelardo (2005) “Una historia

colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico”. En: *Historia Crítica*, vol. 29, p. 39-62.

REGUILLO CRUZ, Rosana (2000) *Estrategias del desencanto. Emergencias de culturas juveniles*. Buenos Aires: Norma.

RESTREPO VELÁSQUEZ, Ana María (2010) “Las Políticas Públicas como mecanismos de reproducción del Estado: una mirada desde la política pública de juventud de Bogotá”. En: *Revista Antípoda*, n° 10, pp. 85-106.

RESTREPO, Eduardo (2004). “Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder”. En: Barbary, O. y Urrea, Fernando (eds.) “Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico”. Medellín, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómicas de la Universidad del Valle / CIDSE / L’Institute de Recherche pour le Développement (antes ORSTOM) / IRD / COLCIENCIAS. pp. 227-244.

RODRÍGUEZ, Graciela (1988) “Identidad y autoconciencia en una situación de contacto interétnico” En: *Cuadernos de Antropología*, n° 2, pp.21-39.

RODRÍGUEZ, Graciela (2001) “Identidad étnica y procesos identificatorios. Reflexiones desde la problemática toba (qom)”. En: *Papeles de Trabajo*, n° 9, CICEA, UNR, pp. 33-39.

ROSEBERRY, William (2007) “Hegemonía y el lenguaje de la controversia” En: Lagos, M. y Calla, P. (comps.) *Cuaderno de Futuro, N° 23, Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestarías en América Latina*, pp. 117-139.

RUSSO, Marlene (2009) “Escenas de la vida cotidiana: relatos y experiencias

de mujeres jefas de comedores populares”. En: *VIII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM)*, Buenos Aires.

RUSSO, Marlene (2010) “Participación política femenina en comedores comunitarios de dos villas de la ciudad de Buenos Aires a partir de la articulación con una política social alimentaria”. Tesina de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

SALDIVAR TANAKA, Emiko (2008) *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*, México: Plaza y Valdes Editores.

SCHWITTAY, Anke (2003) “From Rural Workers to Indigenous Citizens: The Articulation of an Indigenous Identity and Land Struggle in Northwestern Argentina”. En: *Journal of Latin American Anthropology*, n° 8, pp. 127-154.

SCIORTINO, Silvana (2014) “Violencias relatadas, derechos debatidos y mujeres movilizadas: el aborto en la agenda política de las mujeres indígenas en Argentina”. En: *Revista Caravelle*, n°102, pp. 87-106.

SCIORTINO, Silvana. (2015) “Procesos de organización política de las mujeres indígenas en el movimiento amplio de mujeres en Argentina. Consideraciones sobre el feminismo desde la perspectiva indígena”. En: *universitas humanística*, n° 79, pp. 65-87.

SCOTT, James (1985) *Wepons of the Weak-Everyday forms Peasant Resstance*. New Haven, Yale University Press.

SEGATO, Rita (1998) “Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica

a las certezas del pluralismo Global”. Serie Antropológica, n° 234, Brasilia.

SEGATO, Rita (2007) *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo.

SHORE, Cris (2010) “La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la ‘formulación’ de las políticas”. En: *Revista Antípoda*, n° 10, pp. 21-49.

SIDICARO, Ricardo. y TENTI, Emilio (comps.) (1998) *La Argentina de los jóvenes. Entre la indiferencia y la indignación*. Buenos Aires: Unicef/Losada.

SIFFREDI, Alejandra y BRIONES, Claudia (1989) “Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico”. En: *Cuadernos de Antropología*, n° 3, pp. 5-24.

SPADAFORA, Ana María, GÓMEZ, Mariana y MATARRESE, Marina (2010) “Rumbos y laberintos de la política étnica: organizaciones unificadas y faccionalismos indígenas en la provincia de Formosa (pilagá y toba)”. En: Gordillo, G. y Hirsch, S. (comp.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Bs. As: *La Crujía*. pp. 237-258.

STAVENHAGEN, Rodolfo (1988) *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América latina*. México: El Colegio de México.

STIVAL, Matías (2008) “Significados y sentidos asociados al VIH-Sida de las poblaciones tobas (qom) del barrio "Los Pumitas" de Rosario”. En: *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

STIVAL, Matías (2010) “Tiempo, procesos de atención y pacientes qom (toba): una problematización de la perspectiva de los profesionales y personal de salud”. Disponible en: <http://capacitasalud.com/biblioteca/wp-content/uploads/2017/05/STIVAL-2017-Tiempos-y-procesos-de-atencion.pdf>, consultado: mayo de 2016.

SVAMPA, Maristella (2011) “Argentina, una década después. Del “que se vayan todos” a la exacerbación de lo nacional-popular”. En: *Revista Nueva Sociedad*, nº 235.

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

TAPIA, Luis (2008) *Política Salvaje*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo, CLACSO, Comuna.

TARUSELLI, Ma. Victoria (2010a) “Los grupos tobas en la ciudad de Rosario: estrategias de organización y reconstrucción de identidades en tiempos de reconocimiento institucional del indígena” En: *II Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanas*, Universidad Nacional de Córdoba.

TARUSELLI, Ma. Victoria (2010b) “La percepción del otro indígena en los comentarios de lectores del diario La Capital de Rosario: otredad radical, racismo y anonimato”. En *Revista Villa Libre*, Nº 6, Bolivia, CEDIB.

TRINCHERO, Hugo (1998) “Desiertos de identidad. Relaciones interétnicas y demandas territoriales en las fronteras de la nación”. En: *Papeles de Trabajo*, nº 7, UNR, Rosario.

TRINCHERO, Hugo (2000) *Los demonios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación*. El Chaco central. Buenos Aires: EUDEBA.

TROUILLOT, Michel (2001) “The Anthropology of the State in the Age of Globalization”. En: *Current Anthropology*, vol. 42 N° 1, pp. 125-138 (traducción a cargo de Comas, Alicia y otras).

VARELA, Andrea (2002) “Jóvenes/ciudad: exploraciones acerca de los sentidos construidos en torno a la vida urbana”. En: *Tram(p)as de la comunicación y la cultura*, año 2, n° 1, abril-mayo, pp. 162-165.

VÁZQUEZ, Héctor (2000) *Procesos identitarios y exclusión sociocultural*. Buenos Aires: Biblos.

VÁZQUEZ, Héctor (2002) “Procesos identitarios, “minorías” étnicas y etnicidad: los mapuches de la República Argentina. En: *Amnis. Revue de civilisation contemporaine Europes/Amériques*, n° 2.

VÁZQUEZ, Héctor (2005) *Antropología emancipadora, derechos humanos y pluriculturalidad*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.

VÁZQUEZ, Héctor (2007) “Control sociocultural, reivindicaciones étnicas y movilización entre los tobas-qom asentados en el barrio Los Pumitas. Rosario. Argentina”. En: *Papeles de trabajo*, n° 15, pp. 33-44.

VÁZQUEZ, Héctor, RODRÍGUEZ, Graciela y BIGOT, Margot (2001) “Derecho consuetudinario indígena y resistencia étnica” En: *Papeles de Trabajo*, n° 9, Rosario, UNR.

VÁZQUEZ, Melina (2013) “En torno a la construcción de la juventud como

causa pública durante el kirchnerismo: principios de adhesión, participación y reconocimiento”. En *Revista Argentina de Estudios de Juventud*, vol. 1, n° 7.

VÁZQUEZ, Melina y VOMMARO, Pablo (2012) “La fuerza de los jóvenes. Aproximaciones a la militancia kirchnerista desde La Cámpora”. En: Pérez, G. y Natalucci, A. (comps) *Vamos las bandas. Organizaciones y militancia kirchnerista*. Buenos Aires: Nueva Trilce.

VOMMARO, Pablo (2011) “Movilización social desde el protagonismo juvenil: experiencias de dos organizaciones rurales argentinas”. En: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 1, n° 9.

WANDERLEY, Fernanda (2009) “Personalidade jurídica e Cidadania Coletiva na Bolívia: Uma Etnografia da Identificacao Jrdica e a Formacao de Espacos Públicos”, En: *DADOS, Revista de Ciencias Sociales*, vol. 52, n° 3, Río de Janeiro, pp. 581-619.

WANDERLEY, Fernanda (2010) “Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentros de la población con la burocracia en Bolivia”. En: *Íconos*, n° 34, Ecuador. pp. 67-79.

WEISS, Laura, ENGELMAN, Juan y Sebastián Valverde (2013) “Pueblos indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión”. En: *Revista Pilquen*, Año XV, vol. 16 n° 1, pp. 1-14

WOLANSKI, Sandra (2013) “Un militante *histórico* y sus disputas. Análisis de la trayectoria de un activista gremial” En: *VIRAJES antropología social*, vol. 15, n° 1, pp. 115-143.

WRIGHT, Pablo (1990) “Crisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba”. En: *Cristianismo y Sociedad*, n° 105, pp. 15-37.

WRIGHT, Pablo (2003) “Ser Católico y Ser Evangelio. Tiempo, historia y existencia en la religión Toba”. En: *Revista Antropológicas*, vol. 13, n°2, pp. 61-81.

ZIBECHI, Raúl (2003) *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*. La Plata: Letra Libre-Nordan.

ZIGON, Jarret (2012) “Narratives”. En Fassin, D. (ed.) *A companion to moral anthropology*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 204-220.

FUENTES DOCUMENTALES

Leyes internacionales, nacionales y provinciales

Convenio 169 de la OIT - Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”.

Constitución Nacional - Artículo 75, inciso 17.

Documentos de la organización

Libros de actas correspondientes a los años 2004-2015

Texto de elaboración propia sobre la historia de la comunidad - “La pequeña Historia Indígena”.

Fundamentación de proyectos presentados para su financiamiento ante el INAI.

Corto Audiovisual “La Lección de Gerónimo”.

Revista bilingüe de publicación semestral “Miradas Abiertas”

Archivo personal de Osvaldo

Notas personales sobre sus “deseos” y “proyectos” escritas entre los años 2004-2006.

Archivo fotográfico personal y de las actividades de la organización.