

## ARTÍCULOS LIBRES

De Prácticas y discursos Universidad Nacional del Nordeste Centro de Estudios Sociales | Año 8, Número 12, 2019, Octubre | ISSN 2250-6942

(DE)CONSTRUCCIÓN DEL LENGUAJE SOBRE LA ALTERIDAD “INDÍGENA” EN DOS LEYES PERTENECIENTES A LA POLÍTICA CULTURAL DE LA PROVINCIA DE CHACO (ARGENTINA)<sup>1</sup>

## DECONSTRUCTION OF THE LANGUAGE ABOUT INDIGENOUS OTHERNESS. ANALYSIS OF TWO LAWS OF THE CHACO PROVINCE CULTURAL POLICY (ARGENTINA)

RAÚL EDUARDO GONZÁLEZ<sup>2</sup>

**RESUMEN** Para amplios espectros de la sociedad la cultura ha sido considerada siempre un aspecto decorativo o suntuario de las políticas públicas u otros espacios de acción estatal. No obstante, la verdadera transformación de la realidad social no puede darse sin un profundo cambio en los lenguajes simbólicos, sin deconstruir las estrategias de representación de un "otro" y un "nosotros", es decir, las definiciones de la "alteridad" y la "mismidad". En este trabajo se analiza el contenido de dos leyes de la provincia de Chaco que se enmarcan en lo que podría denominarse "políticas culturales" y que abordan, específicamente, la construcción de una alteridad indígena. Una de las hipótesis centrales que proponemos es que esta tipificación de lo indígena puede tener consecuencias en otros espacios de la acción estatal como legitimar proyectos turísticos u obliterar debates complejos respecto a proyectos de autonomía indígena.

*“En la puesta en práctica de las políticas públicas multiculturales, el interés principalmente se pone en la cultura y no en las relaciones sociales. Como resultado de este enfoque, las acciones se centran en la difusión del valor de las culturas de los discriminados, como si la desigualdad fuera un producto del desconocimiento mutuo, y no del sistema social interétnico”. (Molina Ludy, 2007: 17)*

## INTRODUCCIÓN

De acuerdo con autores que analizan las políticas públicas como Fontaine (2015: 1), quien señala que “el Estado está de moda”, se trata de una afirmación que para grupos sociales como los pueblos indígenas tiene implicancias centrales y más profundas que para otros colectivos. Como señala Grimson (2003), pensar la etnicidad u otras formas de identidad en la contemporaneidad implica un desafío en términos teóricos, sobre todo considerando los procesos de crisis y radicalización identitarias. Por otro lado, en el caso específico de los pueblos indígenas, autores como Gordillo y Hirsch (2010), y Escolar (2007), han puesto de manifiesto la tensa relación, condicionada además históricamente, entre procesos de invisibilización y emergencia de determinados grupos de acuerdo con ciertas dinámicas históricas que, además, desafían la concepción esencialista de la cultura como conjunto de rasgos reificados. En este sentido, pensar la etnicidad como portación de una cultura específica –y sobre todo si ésta es pensada como estática– ya fue ampliamente discutida por estudios como el de Barth (1976) y, en tiempos recientes, por diversos aportes que abordan no solamente la etnicidad, sino su vinculación con la identidad y con el concepto de nación y sus formas de producción de soberanía (Grimson 2003, 2008; Gordillo, 2006, 2010; Gordillo y Hirsch, 2010; Gordillo y Leguizamón, 2002; Escolar, 2007).

Si consideramos trabajos como el de Albó (2009), al mismo tiempo que hacemos foco en documentos internacionales como el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)

<sup>1</sup> Artículo recibido 7 de diciembre de 2018. Aceptado 5 de junio de 2019.

<sup>2</sup> Docente-Investigador, Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura (Fadyce) de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE). Investigador Asistente de CONICET, Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI), Resistencia, Chaco. Correo electrónico: raul\_eduardogonzalez@yahoo.com.ar.

**ABSTRACT** A wide societal sector understands "culture" as a decorative aspect of public policies or another kind of statal cultural intervention. However, a real social change cannot occur without changing symbolic languages and rethinking the strategies to construct the opposition between "otherness" and "selfness". This paper analyses two laws of The Chaco Province that could be considered "cultural policies". These laws delineate an indigenous otherness. We assume as a central statement that the indigenous definitions provided by laws have consequences on other public domains; for instance, support touristic projects or block the debate about indigenous autonomy.

y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU (2007), podemos decir que los pueblos indígenas de América son considerados como tales a partir de elementos como: (i) continuidad histórica con las poblaciones precoloniales que habitaban sus territorios ancestrales, (ii) reivindicación de su condición de "diferente" (en términos socio-culturales y socio-políticos), (iii) son grupos subalternos o sectores no dominantes de la sociedad. Además, podemos agregar que los contrapuntos, las disputas de sentido y las tensiones con los Estados que los albergan son parte constitutiva de su horizonte histórico, a partir de la conquista militar de sus territorios a fines del siglo XIX y comienzos del XX en gran parte de América del Sur.

Descartando la mirada esencialista-folclorizante, que considera al indígena como portador de una cultura estática anclada al pasado "tradicional", la concepción experiencial de la identidad (Grimson, 2003) nos permite apreciar que, más allá de la situación particular de cada pueblo y, específicamente, de cada una de las comunidades que lo integran, el "ser indígena" en el Gran Chaco<sup>3</sup> implica la experiencia histórica de la colonización por medio de la violenta ocupación de sus territorios, el posterior proceso de hegemonía por medio de instituciones como "el ingenio", "la misión", "la reducción", "el obraje", etc. De esta manera, se fue sedimentando una memoria colectiva oral que constituye ineludiblemente un aspecto relevante de la configuración identitaria de los pueblos indígenas del Chaco, y que consolidó una forma particular de etnicidad atravesada por dichos procesos de subalternización.

En las demandas reivindicatorias de las principales organizaciones y líderes indígenas locales y regionales podemos decir que el complejo campo de interlocución con el Estado, y el mundo no indígena en general, se configura a partir de lo que ellos mismos reconocen como su especificidad: la "espiritualidad" ancestral, comprendida como distinta de las religiones occidentales; el reclamo de mayor autonomía política dentro de sus territorios y la educación, demanda que incluye no solamente a las lenguas indígenas en las escuelas, sino a los contenidos mismos y las estrategias de enseñanza-aprendizaje que se desarrollan. Desde mediados de la década de 1980, la provincia de Chaco se ha destacado en el plano nacional respecto a sus políticas públicas destinadas a población indígena. En 1987 se sanciona la Ley Provincial N° 3258 "De las Comunidades Indígenas" y, posteriormente, comienzan las primeras experiencias de Educación Intercultural

<sup>3</sup> La llamada región del Gran Chaco incluye a los países de Argentina, Paraguay, Brasil y Bolivia; limita al oeste con la precordillera de los Andes, al sur con la cuenca del río Salado, al este con los ríos Paraguay y Paraná, y al norte con la meseta del Mato Grosso (Miller, 1979). La región se denomina "Chaco" o "Gran Chaco" en Argentina y Paraguay, "Tierras Bajas" en Bolivia y es conocida como "Gran Pantanal" en Brasil. La provincia de Chaco es una de las que, en Argentina, integra la región homónima.

Bilingüe (EIB) a partir de la Ley Provincial N° 3258/1987. En 2010 se declara la oficialización de las lenguas indígenas habladas en el territorio de la provincia de Chaco –qom, wichi y moqoit– mediante la Ley N° 6604/2010. Por otra parte, en 2014 se aprueba la Ley N° 7446, de "Educación Pública de Gestión Comunitaria Bilingüe Intercultural Indígena". Más allá de estos avances legales, de acuerdo con Medina y Hetch (2015), las comunidades indígenas continúan demandando mayor compromiso de los docentes criollos con la educación indígena, ampliar la formación y profesionalización de docentes indígenas, así como mayor inversión estatal que garantice mejoras edilicias en las distintas escuelas con modalidad EIB.

Lo que se entiende por "políticas culturales" en el campo académico dista de ser homogéneo. De acuerdo con Ochoa Gautier (2002), pueden resumirse las siguientes perspectivas de abordaje y definiciones de las políticas culturales: a) como "conflictos culturales" a partir de la movilización de movimientos sociales y grupos subalternos, b) dinámicas de recepción y distribución de la cultura, entendida como producto a administrar mediante las distintas agencias y organismos, estatales y no-estatales, que regulan el "mercado cultural", c) manipulación de "tecnologías de la verdad" para construir sujetos cívicos y d) dinámicas burocráticas y económicas de gestión de las artes por parte del Estado como por otras instituciones como museos, programas de turismo, etc. En línea con la propuesta de Agudo Sanchíz (2009), comprendemos la heterogeneidad constitutiva de las políticas públicas; por tal motivo, un enfoque antropológico de las mismas no puede abarcar todos sus aspectos, entre los que se incluyen: como forma particular de conocimiento y representaciones; como lenguaje de poder; como forma de "tecnología política"; o como producto de la intermediación y la "traducción" entre diversos actores. En este sentido, este trabajo trata de iluminar solamente uno de estos ángulos, a partir del análisis de los discursos en torno a la alteridad.

En nuestro enfoque, concebimos las políticas culturales como un tipo de política pública vinculada con relaciones de poder, en las que la producción simbólica de sentidos resulta angular para el posicionamiento de las agencias de los distintos actores involucrados. Para Nivón Bolán (2013), las políticas de la diversidad han cimbrado las estructuras tradicionales de los estados que tanto a nivel institucional (creación de aparatos administrati-

vos dedicados a atender la diversidad regional, de género, étnica, de emigrantes o inmigrantes, etcétera), como en el nivel de la planeación, han tenido que asumir el criterio de la diversidad como un principio organizador nuevo. Proponemos un abordaje antropológico de la política pública, lo cual implica que su formulación misma debe ser pensada como una particular forma de acción social y simbólica que, de acuerdo con Shore y Wright (1997), "construye" o "moldea" sujetos sociales o subjetividades, tipos de identidades sociales o grupales. Este es un punto de partida central, a diferencia de enfoques instrumentalistas que piensan a las políticas como respuesta "objetiva" a problemas "concretos" que estarían dados "naturalmente" y que preexisten a la acción estatal. En este trabajo nos proponemos analizar específicamente dos leyes provinciales: la Ley 6255 y la Ley 6780, haciendo foco en la construcción de alteridad del sujeto indígena como punto de partida en la reflexión sobre las políticas culturales en la provincia de Chaco.

De este modo, la diversidad y la gestión de la misma en el marco de las políticas culturales, pensadas como política pública, se constituyen en un campo de debate, en una arena política donde se ponen en juego las tipificaciones, las desigualdades y las disputas de sentido en torno a los diversos actores (Estado, organizaciones sociales, académicos) que toman parte en la discusión.

### EL ENFOQUE DELIBERATIVO EN EL ANÁLISIS DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS: ASPECTOS TEÓRICOS-METODOLÓGICOS

De acuerdo con Fontaine (2015), este enfoque se concentra en la interpretación de la trayectoria de interacción entre actores estatales y no-estatales, así como el rol de los llamados "expertos" en el desarrollo de determinada política pública. Así, se parte de una doble hermenéutica: (i) en el proceso mismo, pues los distintos actores construyen la realidad en la cual viven, y (ii) en el análisis de ese proceso, pues los actores también construyen la realidad para dar sentido a lo que observan. Enfoques como el que proponemos centran su mirada en los actores y las estrategias que éstos ponen en juego, así como sus interacciones, relaciones de poder y diversas modalidades de participación. Partimos del presupuesto de que el Estado y las políticas públicas, lejos de ser decisiones "racionales" que abordan problemas "objetivos", son más bien arenas de disputa de poder entre distintos

actores, especialmente en el caso de los pueblos indígenas cuya articulación identitaria en torno a la idea de "Estado-Nación" constituye uno de los pilares de sus demandas reivindicatorias. Nuestro marco teórico pretende ser amplio y variado, con el objetivo de encontrar un camino intermedio entre dos visiones que predominaron en el análisis de políticas públicas o proyectos de desarrollo en los últimos años (Fontaine, 2015: 91-101): a) lo que se ha llamado la visión "instrumental", que entiende las políticas o los proyectos como productos de la resolución "racional" y "consiente" de un problema, que presupone actores sin intereses y que actúan sobre un "problema objetivo" y la búsqueda de "soluciones", b) por otro lado, está la corriente "crítica", que entiende las políticas y los proyectos de desarrollo como productos de un discurso racionalista y tecnocrático, que siempre esconde intenciones de una burocracia poderosa al servicio de una elite dominante. En el caso de políticas destinadas a indígenas, es necesaria una perspectiva que problematice la toma de decisión, la construcción del problema y ponga en el centro del debate la capacidad estatal para generar consensos y su capacidad de negociación con grupos que históricamente le han disputado sentido como en el caso de los pueblos indígenas que, además, son actores no-estatales subalternos que, sin embargo, buscan incidir en la agenda pública a partir de variadas estrategias.

De acuerdo con la tradición teórica de autores como Hajer y Fischer, presentadas en Jiménez y España (2013), y Pirazán García y Ríos Gallego (2014), el análisis deliberativo resulta de utilidad para deconstruir la narrativa que acompaña el desarrollo de una política pública. En este sentido, las políticas públicas son vistas más bien como espacios de disputas y tensiones de donde emergen discursos resultantes de luchas de poder específicas. El abordaje metodológico del enfoque deliberativo puede nutrirse de diversas estrategias como entrevistas semi-dirigidas a diversos actores clave de la política pública o la observación participante en contextos deliberativos, donde se expresen las perspectivas de los diversos actores. Además, para el análisis de los marcos interpretativos también podrá recurrirse a documentos públicos, como en el caso del presente estudio, y a las propias declaraciones de organizaciones indígenas involucradas en determinado proceso de política o proyecto puntual.

En este trabajo nos concentramos solamente en la "textualización" que puede observarse en dos leyes provinciales específicas

<sup>4</sup> Sin lugar a dudas, los espacios menos permeables a las demandas indígenas son aquellos vinculados con el territorio y el control de los recursos naturales, que de sañan de manera más sobresaliente las nociones sobre las que se asienta la idea del Estado moderno como guardián de sus territorios y recursos (Lagos y Calla, 2007). No obstante, si bien menos palpables, las construcciones coloniales de la alteridad siguen presentes en otros espacios menos reconocidos como tales, como las políticas culturales que pretendemos analizar.

y en las cuales se plasma la mirada estatal respecto a la alteridad indígena, así como en procesos de patrimonialización que, sobre todo una de las leyes, propone.

### LA RELEVANCIA DE LAS POLÍTICAS CULTURALES

El marco de las políticas culturales o la acción del Estado sobre lo que entiende, define y establece como "cultura" es de suma relevancia para otras áreas de la gestión pública. De acuerdo con Grimson (2014), para amplios espectros de la sociedad la cultura ha sido considerada siempre un aspecto decorativo o suntuario de las políticas públicas u otros espacios de acción estatal. No obstante, la verdadera transformación de la realidad social no puede darse sin un profundo cambio en los lenguajes simbólicos, sin deconstruir las estrategias de representación de un "otro" y un "nosotros" o, en términos de Gnecco (2010), las definiciones de la "alteridad" y la "mismidad". Si bien Grimson (2014) entiende que toda política pública incide en procesos de significación, las llamadas estrictamente "culturales" han sido escasamente tratadas, al menos para el caso de los pueblos indígenas en Chaco. La menor atención que ha recibido puede relacionarse, quizás, con el hecho de no constituir un foco de disputas y tensiones entre agendas subalternas y hegemónicas tan evidentes en otros ámbitos como Educación y Salud<sup>4</sup>.

El debate sobre la visibilización de la diversidad en las políticas culturales resulta aparentemente "terso", en general no existen grandes voces disonantes respecto a la inclusión de la diversidad (Nivón Bolán, 2013: 29). Sin embargo, la clave radica en que las políticas que valorizan el multiculturalismo suelen no poner en jaque nociones dominantes sobre corporalidad, conocimiento o creencias religiosas; en cambio, administran la diversidad que se considera "tolerable" permitiendo escenificar las distintas "culturas" que cuestionan el monoculturalismo, pero en tanto ello no trasvase el plano de lo "simbólico". Esta hipótesis será desarrollada a lo largo del trabajo, pero nos permite vislumbrar la causa por la cual es menos visible la agenda pública en torno a la cultura, respecto a sus debates y discusiones, así como para el interés que despierta en el campo académico.

Respecto a considerar los límites del Estado provincial, de acuerdo con la propuesta de Briones et al. (2006), resulta necesario focalizar en las agendas políticas provinciales para analizar pro-

<sup>5</sup> Para Restrepo (2014), el multiculturalismo se define como políticas de Estado agenciadas desde las elites, vinculadas generalmente al neoliberalismo. Este paradigma opera desde la producción de una diferencia “esencializada y banalizante”. La interculturalidad, en cambio, sería un proyecto movilizadado como perspectiva crítica desde los sectores subalternos, como las poblaciones indígenas, que cuestionaría los modelos de Estado, del desarrollo y de la ciudadanía eurocéntricos que naturalizan las elites. Discutir estas nociones excede los objetivos de este trabajo, ya que sería necesario incluir en el análisis prácticas específicas, interacciones entre diversos actores, entrevistas semidirigidas, etc.

cesos políticos, económicos y sociales. Integrantes de un mismo pueblo indígena pueden tener reivindicaciones distintas según el Estado provincial que los alberga (e incluso si reducimos la escala a lo regional y/o municipal), como a la inversa (distintos pueblos con agenda similar en la misma provincia). Asimismo, los Estados provinciales producen distintas estrategias de construcción y ordenamiento de la alteridad local y ejecutan múltiples modos de “procesar” la diversidad cultural, por medio de cambiantes y hasta contradictorios estilos de producción de hegemonía.

Por otro lado, el análisis y estudio de las políticas culturales en la provincia de Chaco, en relación con pueblos indígenas, constituye un área de vacancia ya que hasta el momento otras propuestas del Estado han recibido mayor atención, como ser Educación o Salud. Entendemos que la “producción” de sujetos sociales que realiza la “cultura” es de carácter central en la producción de sentidos e impacta en procesos de significación tendientes a construir sentido común respecto a ciertos grupos sociales, en este caso los pueblos indígenas, que luego puede observarse en otros dominios de la acción pública.

### HACIA UNA ARQUEOLOGÍA DE LA ALTERIDAD EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Partiendo de la propuesta de Gnecco (2010), avanzaremos hacia una arqueología de la alteridad, comprendiendo que las formas de producción, organización y sostenimiento de las diferencias entre la “mismidad” hegemónica y una “alteridad” subordinada es una continuidad de prácticas coloniales en la política pública. Incluso, en abierta tensión con narrativas oficiales que predican una mayor apertura hacia el multiculturalismo y, en menor medida, hacia la interculturalidad<sup>5</sup>. Entendemos que la textualización misma es netamente performativa, es decir, produce, condiciona y modifica prácticas sociales y crea cierta referencia de lo “real” que moldea subjetividades diversas e impacta de distintas maneras en las luchas políticas. Por este motivo, analizar la construcción de la alteridad que proporciona el Estado, en este caso, provincial, es de carácter angular y puede relacionarse con el análisis de las políticas públicas en otros espacios de gestión estatal, además de la cultural.

El enfoque adoptado, centrado en la textualización, no implica posicionarnos desde el supuesto de que la realidad no existe fue-

ra de la narrativa y que ésta sería la única "verdad posible". Para Trouillot (1995, cito en Gnecco, 2010: 102-103), es necesaria la búsqueda de caminos alternativos entre perspectivas positivistas (solo existe el proceso en cuanto hecho) y constructivistas (no hay nada por fuera del texto que produce el hecho). Si bien el proceso existe o puede existir por fuera de su narrativa, no puede ser comprendido sin la misma. La ruptura epistemológica entre "verdad" (el proceso) y "ficción" (la narrativa) ocurre en la evaluación social (históricamente situada) de relatos específicos, es decir, en el valor otorgado por los actores sociales a un(os) discurso(s) a expensas de otro(s). La distribución diferencial del poder posibilita que algunas narrativas se impongan como dominantes y se silencien otras.

La alteridad supone diferencia, pero menos como lugar de distinción en sí mismo que como espacio de enunciación que permite el control social desde la mismidad: el "otro" es una categoría política que el orden dominante necesita para controlarse a sí mismo. Así, "Alteridad y mismidad no son cosas en sí mismas, sino elementos constitutivos de una relación, generalmente mediada por la experiencia colonial" (Gnecco, 2010: 105). Como plantea Briones (1998), respecto a las agendas hegemónicas y la desigualdad de poder: ¿Quiénes son los que proponen las taxonomías? ¿Quién define los criterios de "pureza" que ese "otro" debe cumplir para poder ser parte de la adscripción otorgada o bien digno de la autoadscripción que reclama? Aquí, como propone la teoría postcolonial (por ejemplo, Said (1996), entre otros), es necesario hacer una lectura "a contrapelo" de la historia, para poder arrojar luz sobre los procesos "civilizatorios" y colonizadores que produjeron esa misma subalternidad que hoy, con su carácter de "étnico", sigue siendo evaluada desde parámetros ajenos a la misma. Sin embargo, ninguna empresa hegemónica puede ser totalizante, por ese motivo no hablamos de anulación, sino más bien de la coexistencia de lenguajes, tiempos y memorias en desigualdad y asimetrías de poder. Es necesario deconstruir este derrotero histórico en la política pública destinada a pueblos indígenas. En este sentido, las configuraciones estatales de alteridad en torno al indígena constituyen uno de los pilares de las políticas culturales.

El Estado define, tipifica y, en muchas ocasiones, reifica a los sujetos sociales para quienes destina determinadas políticas. En el ámbito de las políticas culturales, esto puede ser más o menos



evidente, pero, sin embargo, se oblitera en el supuesto de que "está bien difundir la cultura" y que nadie se opondría a ello. No obstante, la tipificación estatal en un ámbito puede traducirse a otro donde las tensiones sean mucho más visibles, por este motivo entendemos que es necesario poner la lupa sobre todos los espacios de la acción estatal. Como rasgo diferencial, en las políticas de gestión cultural, la "alteridad indígena" es, además, un bien a administrar, registrar, patrimonializar o resguardar.

### ANÁLISIS DEL CORPUS

En el marco de las leyes propuestas para su análisis, nos focalizamos en la Ley 1924-W (antes número 6780, abril de 2011), la cual, sin embargo, hace referencia en uno de sus aspectos centrales a la Ley 1690-E (antes número 6255, noviembre de 2008). Esta última es la que oficialmente crea el Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco, organismo provincial que a partir de ese momento cobra centralidad en la articulación y ejecución de las políticas culturales que propone el Estado provincial.

#### LEY 1690-E

Como hecho de mayor relevancia respecto al tema que nos compete, esta ley establece, en su artículo 12, la creación de una "Dirección de cultura indígena", a la cual se le asignará presupuesto específico y contará con personal indígena. En la misma ley, los términos "indígena" y "originario" se utilizan de modo equivalente, si bien el primer término es el normativo en términos legales de acuerdo con el convenio 169 de la OIT.

Respecto a los derechos culturales, en el artículo 5, el texto de la ley se refiere a los pueblos indígenas específicamente en tres ítems y en uno de ellos de manera indirecta (el subrayado es mío):

**c)** Preservar la lengua, identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores y espiritualidad de los pueblos originarios, en el marco de una indispensable reparación histórica, en concordancia con el artículo 37 de la Constitución Provincial 1957-1994.

**d)** Acceder a la educación y la formación artística, artesanal y profesional que respete plenamente la identidad cultural, promoviendo la creación de escuelas de arte de las distintas culturas que conforman el mosaico étnico del Chaco.

**e)** Garantizar la educación y formación artística, artesanal y profesional, estableciendo convenios con el Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología, para incluir especialmente dentro de los programas interculturales bilingües, la enseñanza de culturas indígenas.

**f)** Garantizar la participación de indígenas para desarrollar actividades propias de su cultura, dentro de los programas culturales del orden provincial y/o municipal, actuales y los que se definan a futuro.

En el punto d se observa el concepto "mosaico étnico", que puede analizarse nuevamente a partir de la propuesta de Briones (1998), esbozada previamente respecto a la noción ahistórica del concepto de "etnicidad", sin problematizar las relaciones desiguales de poder que la han erigido. Sumemos, además, las concepciones esencialistas y reificadas que establecen que la lengua = identidad étnica y cultural = cosmovisión (punto c); y la configuración de los grupos sociales que hablan distintas variedades de las tres lenguas indígenas oficiales de la provincia (Qom, Moqoit y Wichí) y sus prácticas socio-culturales, como idénticas. De este modo, cada sujeto integraría o pertenecería a distintos grupos que se contrastan con claridad como distintas "culturas" (d y e), comprendidas como unidades monolíticas, con límites precisos y en contraste con otros grupos. Esta noción cristalizada que equipara lengua a cultura y pueblo, arroja un velo sobre la compleja organización política actual de las comunidades indígenas, las cuales no son estáticas y ponen en tensión permanente la metáfora de las "bolas de villar" (Gordillo y Hirsch, 2010: 18) para identificar a los distintos pueblos indígenas como unidades discretas, con rasgos culturales homogéneos. Si bien el reconocimiento a los tres pueblos de la provincia ha sido demandado legalmente por los propios indígenas, lo que ponemos en tensión es la noción estática y folclórica de "culturas", que emana del texto de la ley. La noción de "pueblos indígenas" introduce de manera más potente la adquisición de derechos colectivos y el valor histórico de la preexistencia, mientras que "culturas" es potencialmente reificador y, en muchas ocasiones, otorga un valor pintoresco a la diversidad, pero sin hacer foco en las relaciones sociales de desigualdad que la regulan. En los apartados d y e mencionados vemos que aparece "culturas" por sobre la noción

de pueblo que, si bien se menciona en el apartado c, aparece atado a conceptos como "cosmovisión", "valores" y "espiritualidad", antes que en su carácter de sedimento histórico. Como sostiene Segato (2013: 75), el lexema "pueblo" debe ser concebido a partir de su rasgo dinámico de vector histórico, antes que como depósito de un patrimonio substantivo, estable, permanente y fijo de cultura, o una episteme cristalizada. La cultura y su patrimonio, a su vez, deben ser pensados como una decantación del proceso histórico, sedimento de la experiencia acumulada y en su carácter netamente procesual y contextual. En este sentido, la ley no define a las tres etnias o pueblos, pero sí los configura como unidades discretas cargadas de "cultura".

El artículo pionero de Barth (1976) establece que la identidad étnica como tal refiere a formas de diferenciación y no a rasgos culturales tangibles. No obstante, de acuerdo con la letra de la ley, el Estado provincial continúa pensando a los pueblos y comunidades indígenas como grupos sociales claramente identificables por medio de sus prácticas culturales diferenciadas. La evidencia empírica de la heterogeneidad queda de lado ante este tipo de narrativas, que asocia el carácter único de una colectividad con el hecho real o imaginario de que posee un espacio territorial claramente definido y sus miembros participan de una misma cultura, o una misma historia de manera homogénea, sin diferencias o tensiones internas (Nivón Bolán, 2013). En otros términos, podríamos referirnos a la "comunidad imaginada" sino fuera un término demasiado benévolo para dar cuenta de concepciones performativas que, más que imaginar, afectan, condicionan y modifican prácticas de grupos subalternos históricamente estigmatizados.

En su artículo 6, que refiere a los principios e instrumentos para garantizar el ejercicio de los derechos establecidos en el artículo precedente, la ley menciona (subrayado propio):

- k)** Difundir, a través de programas especiales, el patrimonio cultural de los pueblos originarios locales y su aporte a la cultura nacional, fomentando sus artesanías, consideradas como fuente de trabajo y expresión cultural, que garanticen la obtención de la materia prima, que es su condición de posibilidad.

En este punto resulta pertinente volver al epígrafe inicial, de acuerdo con Molina Ludy (2007) y su propuesta en torno a la diversidad cultural como factor de desigualdad. La difusión cultu-

ral, en sí misma, como valor inmanente, no elimina las jerarquías que constituyen la piedra angular de la discriminación. A su vez, asumir esta perspectiva folclorizante, que ilumina la diferencia cultural en sí misma sin problematizar las relaciones sociales, puede tener como corolario las siguientes implicancias de acuerdo con la misma autora: a) avalar políticas de indiferencia que asimilen como "cultural" la pertenencia a sectores sociales no dominantes por parte de grupos subalternos, ya que se trataría de una cultura inadecuada a la vida moderna, con la notable diferencia de que ahora se los "tolera" celebrando el derecho a la diferencia y, b) resaltar la singularidad de cada grupo cultural fomenta la fragmentación extrema de aquellos a quienes la sociedad dominante ha etiquetado como indígenas, a la vez que cercena la posibilidad de problematizar la historia y la dinámica cambiante y heterogénea de los rasgos culturales asociados con cada pueblo. En este punto, la perspectiva política del Estado chaqueño continúa siendo de carácter multiculturalista, es decir, celebrando la "diferencia", pero aislada de sus contextos históricos de producción de sentido y las relaciones de poder que la atraviesan.

#### LEY 1924-W

Fue sancionada el 20 de abril de 2011 por la Cámara de Diputados de la Provincia del Chaco y se denomina "Protección del patrimonio bio-cultural comunitario de los pueblos originarios del Chaco". En su primer artículo, se define la noción de "patrimonio bio-cultural" como "conocimiento, innovaciones, prácticas y expresiones culturales que a menudo comparten comunitariamente, que están relacionados con sus recursos y territorios tradicionales; especies y ecosistemas; valores culturales y espirituales; y derechos consuetudinarios del contexto social en el que han vivido y viven". En su texto, la ley se propone (artículo segundo) no solo el reconocimiento, sino la protección a los derechos de los pueblos originarios del Chaco sobre su "conocimiento ancestral" de las propiedades, usos y características de su patrimonio bio-cultural comunitario. En este punto hay tres nociones que es necesario problematizar: (i) la construcción del indígena como "guardián de la naturaleza", (ii) el concepto de lo "tradicional" como ahistórico y (iii) las referencias a los procesos de patrimonialización. Estos elementos podemos observarlos en el artículo 4 (subrayado propio):

<sup>6</sup> Si bien esta autora presenta una mirada valorativa crítica respecto a las organizaciones indígenas, tomamos el marco discursivo que permite otorgar sentido, por los propios indígenas, a la alianza con ONG ecologistas, para contraponerlas a las concepciones estatales.

<sup>7</sup> Solamente durante el corriente año se han presentado varias decenas de denuncias por "usurpación" de terrenos por parte de comunidades indígenas en la zona, las cuales reclaman dichos territorios como propios, mientras que productores rurales y terratenientes afirman su posesión privada. Véase: <http://www.diarionorte.com/articulo/171130/las-usurpaciones-de-miraflores-grave-precedente-para-la-provincia->

*Alcances-. El reconocimiento al saber ancestral comunitario de los pueblos originarios del Chaco, comprende la protección sobre los siguientes bienes y acciones culturales:*

*a) Utilización de hierbas medicinales y su aplicación terapéutica de uso tradicional.*

*b) Tradiciones de caza, recolección, agropecuarias y ecológicas.*

*c) Utilización de productos naturales y agrícolas obtenidos tradicionalmente.*

*d) Valores culturales, espirituales y paisajísticos.*

*e) Creencias religiosas, mitos y leyendas.*

En su libro *La construcción del nativo ecológico*, Ulloa (2004) explora el tema de la construcción de las identidades ecológicas de los movimientos indígenas a partir de su relación con el ambientalismo<sup>6</sup> en el marco regional y global del Estado colombiano y del capitalismo actual, desde los años 70, con los procesos de globalización, democratización y surgimiento del ambientalismo. No obstante, lo relevante respecto a lo que establece la Ley 1924-W, es que es el propio Estado provincial el que establece como rasgo distintivo de la alteridad indígena su carácter "ecologista". Este tipo de configuración estatal de alteridad constituye una lógica propia del multiculturalismo neoliberal, que permite al Estado "controlar" la diferencia a través de la inclusión de las "minorías", pero seleccionando aquello que considera específico de esa "diversidad", acorde a sus marcos normativos/discursivos. Esto no excluye que los propios indígenas puedan apropiarse de estas identidades y reformularlas para interpelar al propio Estado, lo cual se trasluce no bien se torna a analizar otros contextos de las políticas públicas como el relacionado con el territorio. Lo paradójico de esta representación de los pueblos indígenas como guardianes de la ecología es, precisamente, su tensión con la desigualdad en el acceso a las tierras y medios de producción asociados a ella, ya que la provincia de Chaco aún se encuentra en proceso de adjudicación de tierras a comunidades indígenas, en algunos enclaves provinciales con altas dosis de violencia y tensión con colonos y descendientes de inmigrantes como en la zona del llamado "interfluvio", confluencia de los ríos Teuco y Bermejito, en el llamado "impenetrable" chaqueño<sup>7</sup>.

De acuerdo con Gordillo (2006), la atribución de una supuesta filosofía ecologista esencial y "tradicional" a los indígenas nos habla más acerca del capitalismo, y sus efectos, que de una supuesta cultura primigenia asociada a la defensa del medio am-

biente por parte de grupos que, previo al avance militar del Estado, poseían pautas de organización social cazadora-recolectora. El capitalismo avanzado y sus impactos en el medio ambiente es el responsable de los movimientos ecologistas, sin embargo, este rasgo no es atribuible de manera automática a los grupos indígenas dado que éstos, a pesar de su estrecha relación económico-cultural con la naturaleza, no concebían la amenaza de la destrucción global de la misma, por lo tanto, la idea de la defensa no estaba presente. En todo caso, la apropiación de estas identidades cristalizadas y externas nos habla más de configuraciones de esencialismo estratégico (Spivak, 1987), en disputas políticas, donde los indígenas ocupan posiciones subalternas en las tramas de poder, que de un rasgo cultural "tradicional".

Otro aspecto sobresaliente de esta asociación romántica, casi rousseaiana al estilo del "buen salvaje", entre indígenas y naturaleza, se vincula con la práctica del "turismo de aventuras" y la mercantilización de la cultura. En Gómez (2013) se analiza cómo los pueblos originarios de la provincia del Chaco, históricamente sometidos a relaciones asimétricas de poder, son presentados y referidos por las variantes de turismo aventura, turismo ecológico y turismo cultural promovidas por el Estado provincial. Estos últimos se desenvuelven replanteando y reproduciendo las históricas relaciones interétnicas desarrolladas en la región, que ubican a las poblaciones indígenas en una situación de desigualdad social y de explotación económica (Gómez, 2013: 107): "el turismo, como una forma de industria capitalista, en la que intervienen diversos actores siendo uno de los principales el Estado en sus distintos niveles a través de la planificación e implementación de políticas para el área, estimula la construcción de particulares formas de concepción y visibilización de "lo indígena" tanto en las promociones y actividades turísticas como en las activaciones patrimoniales para el turismo".

Efectivamente, en el programa "Chaco Explora 2015" (Ley provincial N° 6638, 2010) –donde se promueve el ecoturismo, turismo aventura y el turismo cultural– aparecen las siguientes referencias a los pueblos indígenas y el territorio que habitan, por ejemplo, el Impenetrable (el subrayado es mío):

**Art. 2:** Definición de la Visión al 2015. Entiéndase como imagen turística para la Provincia del Chaco la siguiente conceptualización:

La Provincia del Chaco será un destino turístico de referencia regional, bajo un modelo de desarrollo que respete su diversidad e implemente actuaciones de promoción coherentes e innovadoras, líder en pesca deportiva, turismo rural y científico, se destaca una gastronomía autóctona y de calidad. El Impenetrable como marca mítica será referente internacional en turismo de naturaleza y turismo comunitario.

**Art. 13:** Promoción de los polos turísticos. El modelo de promoción turística impulsará con acciones tradicionales y/o innovadoras a los polos descriptos, en base a las siguientes definiciones:

- a) Litoral Chaqueño: 1) Resistencia, capital cultural, deportiva y financiera, capital nacional de las esculturas y líder regional en turismo de reuniones. 2) Isla del Cerrito, excelencia en pesca deportiva y ecoturismo. 3) Puerto Bermejo, General Vedia y Las Palmas, el mundo de las aves.
- b) Centro Chaqueño: Productos de nicho de alta calidad a público específico y fiestas del Chaco.
- c) Impenetrable Chaqueño: Un océano verde misterioso donde la naturaleza se encuentra con las culturas originarias.

**Art. 15:** El mensaje Permanente. Establécese como mensaje que Adjetive la marca turística del Chaco el siguiente: "Chaco el secreto de Argentina".

Se observa lo que Gómez (2013) denomina "escenificación" de las comunidades indígenas en las propuestas turísticas, pasibles de ser "experimentadas" y "descubiertas" como parte de la naturaleza exótica ("océano verde misterioso"), con lo cual se refuerza un sentido de ahistoricidad de los pueblos originarios, además de presentar a la "cultura" como un producto factible de ser vendido en el mercado. La incorporación subordinada del indígena en el mercado turístico se inscribe en una trama histórica específica, la que comprende la construcción del "desierto chaqueño" (Lois, 1999; Wright, 1998) donde territorio y sujeto se imbrican en una "etnografía" (Giordano, 2015). Proyectos turísticos como "Chaco Explora 2015" se enmarcan en una mer-

cantilización de la cultura, la cual, lejos de ser una especificidad de la política pública en Chaco, se inscribe en procesos globales. De acuerdo con Comaroff y Comaroff (2011), en esta globalización la etnicidad se vuelve el objeto de administración estatal en programas turísticos, como el presentado, que entran directamente en la tensión moderna entre lo universal y lo singular. Por tal motivo, la idea de generar una "marca de otredad" –el impenetrable como "marca mítica" o "Chaco el Secreto de Argentina"– que resalte lo singular, es de suma relevancia, aunque en ese proceso se folclorice la alteridad indígena, para exhibir esa distintividad en términos de conjunto de rasgos fosilizados y, a la vez, diferenciales respecto a otras regiones turísticas del país. De acuerdo con todo lo expuesto, intentamos conectar las configuraciones estatales de alteridad que surgen en las leyes de política cultural analizada, con otros ámbitos como el turismo, donde la representación del indígena es equiparable. Esto nos permite poner en relación espacios de gestión pública, en principio inconexos entre sí, pero que evidencian una agencia estatal con trazos casi idénticos en su configuración de alteridad u otredad indígena. No obstante, no adherimos a la representación del Estado como un aparato homogéneo y monolítico, ya que su heterogeneidad y el accionar de diversos actores sociales insertos en tramas diferenciales de poder bajo su égida, nos conducen a obliterar una conclusión tan simplista. Nos referimos, en este trabajo, solamente a sus textualizaciones plasmadas en leyes y proyectos específicos como los que analizamos.

Respecto a la asociación de lo indígena con lo "tradicional", un interesante trabajo de Menéndez (1994) analiza críticamente, con respecto a la medicina, los criterios sobre los cuales se define lo "tradicional". En este sentido, en el artículo 4 de la ley puede observarse que dicho lexema aparece en repetidas ocasiones y no solamente asociado a las prácticas medicinales. ¿Cuáles son las consecuencias de esta tipificación? Podrían ser varias. Retomando el trabajo del autor mencionado precedentemente, el problema principal radica en concebir lo "tradicional" desde una perspectiva ahistórica que nos introduzca al callejón sin salida del debate en torno a la dicotomía continuidad/discontinuidad cultural. La alternativa está dada por problematizar el sistema de relaciones sociales, dentro del cual determinado grupo utiliza un espectro de representaciones y prácticas, un conjunto de saberes que redefinen continuamente el sentido, significado y uso de lo "tradi-



cional". En esta presunción de autonomía y autosuficiencia de lo "tradicional" subyace una concepción cristalizada, que la presenta como estática y no afectada por los procesos de transformación propios de cualquier conjunto de saberes. Otro aspecto problemático radica, precisamente, en asignarle automáticamente a todo saber, concebido como "tradicional", el carácter de antagónico a lo moderno, científico u occidental. Estos procesos de antagonismo y oposición pueden ser recepcionados de manera diferencial, tanto por los propios indígenas como por los grupos sociales dominantes, lo cual puede conducir a interpretaciones, por ejemplo, en el sentido común de la práctica médica, de que los indígenas manifiesten "resistencias al cambio" (ubicándose, teóricamente, fuera de un proceso de "evolución social").

Otro debate en torno a la representación "folclórica" de los pueblos indígenas es el que señalan Plata y Cameron (2017), para el caso de Bolivia y las autonomías indígenas. Cuando el Estado propone un "proyecto de indigeneidad hegemónico", basado en representaciones "folklóricas" de las identidades y modos de vida indígenas con predominio de lo rural, centradas exclusivamente en lo "comunitario" y basadas en creencias y maneras "tradicionales" de toma de decisiones, genera un contexto adverso para un verdadero avance hacia procesos de autonomía política, demanda histórica de los pueblos indígenas tanto en Chaco como en Argentina y Sudamérica. Al tipificar modos "tradicionales" esencializados y que no constituyen la realidad social en la que los indígenas efectivamente viven y que incluye, por ejemplo, un amplio porcentaje de indígenas "urbanos" que, aunque con fuertes lazos en comunidades rurales, viven hoy en ciudades donde el estereotipo del indígena en "contacto con la naturaleza" se difumina; las reivindicaciones de autonomía resultan complejas, dado que sería imposible aplicarlas en los contextos socio-políticos actuales en el que los indígenas se desenvuelven.

Este último aspecto analizado pone en evidencia, una vez más, que las políticas culturales no deben considerarse accesorias, ya que la construcción de "sujetos indígenas" que plasman incide directamente en las producciones de sentido que luego pueden legitimar, validar o sustentar representaciones sociales dominantes o hegemónicas. Entendemos por "autonomía", además de la posibilidad de elegir sus propias autoridades políticas, al derecho de administrar la tenencia de las tierras, así como controlar sus recursos naturales y validar el derecho a la consulta previa, libre

e informada de acuerdo con el convenio 169 de la OIT que posee rango constitucional. La Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007), en su artículo 4, establece como derecho a la autonomía o al autogobierno, respecto a las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios necesarios para financiar sus funciones autónomas. No obstante, la autonomía no puede concebirse entendiendo a los pueblos indígenas como núcleos monolíticos, con consensos absolutos en su interior y hacia adentro de los límites de sus territorios, sino problematizando su heterogeneidad constitutiva y comprendiendo las complejas redes de relaciones interpersonales e inter/intra familiares con diversos actores sociales que, actualmente, viven fuera de los territorios considerados "tradicionales" pero que, sin embargo, participan activamente en las luchas políticas. De acuerdo con Segato (2013), si el proyecto de la modernidad interrumpió e interceptó, a partir de la colonización (no solo española, sino continuada por el surgimiento de los Estado-Nación modernos a fines del siglo XIX en América), los proyectos indígenas y sus prácticas y cosmovisiones asociadas, resulta al menos problemático pretender que en la actualidad esas formas de vida comunitarias mantengan incólumes sus rasgos constitutivos. La concepción del indígena esencializado anula y oblitera ese complejo debate. Retomando la propuesta de Grimson (2014), toda política pública impacta necesariamente en los procesos de significación, y viceversa, sin actuar sobre la producción simbólica de sentidos resulta difícil cambiar las políticas estatales. Por tal motivo, no es menor analizar los lenguajes puestos en juego en leyes, proyectos de ley u otro tipo de textualización estatal.

Finalmente, nos resta abordar la idea de "protección" de los saberes indígenas en los procesos de patrimonialización. Respecto al concepto de "patrimonio" que, si bien es de carácter polisémico, seguimos a Prats (1998), quien lo caracteriza como un proceso de construcción inherente a la representación y legitimación simbólica de las ideologías. En este sentido, todo proceso de patrimonialización selecciona y legitima aquello que debe ser protegido, rescatado o salvaguardado. Es absolutamente relevante la figura de autoridad, bajo la cual se "sacralizan" determinados bienes que son etiquetados como patrimonio. Este mismo autor plantea la conexión entre patrimonio e identidad, en tanto que toda selección simbólica intenta resguardar o fijar ciertas identidades que, como

tales, son también productos de la construcción social y política vinculadas tanto a lo nacional, como local y regional. Entonces, ¿quién activa, elige o determina qué repertorios son representativos a tales fines? De acuerdo con Prats (1998), en general no es "la sociedad", aunque se apele siempre desde lo discursivo a la legitimidad de un sujeto colectivo, mediante lo cual se naturaliza la elección concreta de individuos concretos, con fines de legitimar algunas identidades por sobre otras. Esta asociación entre patrimonio y poder nos permite poner en evidencia, nuevamente, la agenda hegemónica estatal. Sin poder político, o su aval, es casi imposible legitimar determinados bienes, prácticas o saberes como tangibles de patrimonialización. Si nos remitimos al artículo 8 de la ley, se estipula la creación del "Registro Provincial del Conocimiento Ancestral Comunitario", en el ámbito de la Dirección de Cultura Indígena del Instituto de Cultura del Chaco, y cuyas funciones son las siguientes:

- a) Llevar a cabo los actos administrativos correspondientes para dar curso a las solicitudes que las comunidades indígenas realicen en el marco de la presente ley.
- b) Registrar las autorizaciones y licencias que se establezcan sobre los conocimientos ancestrales comunitarios.
- c) Certificar la titularidad de los conocimientos ancestrales de los pueblos originarios.
- d) Realizar las acciones necesarias para informar sobre la titularidad registrada, a los organismos que correspondan y a la sociedad en su conjunto.

Por un lado, si bien la ley propone la figura del conocimiento comunitario, de manera paradójicamente contradictoria determina su "registro", configurando una especie de "guardián" del patrimonio que, sin embargo, no termina de explicitarse pero que pudiera darse a partir de la figura de la "Dirección de cultura indígena" como institución que avala el procedimiento administrativo. Nos preguntamos si este tipo de normativas no incide en una apropiación desigual del patrimonio cultural, ya que el "guardián" puede referir también a una entidad u organismo oficial, lo cual fortalece las asimetrías sociales incluso en población subalterna donde, además, los saberes se conciben como colectivos si bien existen determinadas personas legitimadas para su transmisión. Además, esta idea del "registro" de saberes colec-

tivos, históricamente transmitidos oralmente de generación en generación, le imprime un carácter capitalista-economicista a un conjunto de conocimientos cuyo valor para los propios indígenas no se asocia con el monetario. Nos topamos, nuevamente, con una idea esencialista de la cultura indígena, ya que vemos una asociación directa entre "culturas" y "lugares", como si los procesos históricos de dislocación de las comunidades indígenas, las migraciones a grandes núcleos urbanos y el proceso de transformación de las pautas socio-culturales históricas –vinculado con la colonización– no hubieran existido.

Si bien la ley no hace referencia estrictamente al concepto de "patrimonio inmaterial", el complejo y caótico conjunto de "saberes" que desea registrar incluye prácticas, conocimientos, valores, etc., todo lo cual puede ser incluido en lo que se conoce como la categoría de patrimonio inmaterial. Volvemos al trabajo de Nivón Bolán (2013) para reflexionar al respecto. De acuerdo con el mencionado autor, el auge actual del patrimonio inmaterial se inscribe, por un lado, en el florecimiento del paradigma de la diversidad pero, además, en las transformaciones actuales del Estado y sus mecanismos de distribución de recursos de diversa índole, generalmente económicos. El patrimonio "inmaterial" podría ser comprendido como un proceso que "fija" o traduce en símbolos aspectos intangibles de las prácticas socio-culturales: lengua, fiestas, rituales; sin embargo, implica varios riesgos en el marco de las políticas culturales:

- (i) lo que cae dentro de la bolsa del "patrimonio inmaterial" es excesivamente amplio, por lo cual el concepto se torna inoperante.
- (ii) puede conducir a una excesiva "patrimonialización" de la vida social y cultural, y una obsesión por "proteger" y salvaguardar una diversidad de prácticas, a la vez que anular su dinámica propia, ya que si la patrimonialización implica también el medio social que le es inherente, la línea divisoria entre lo tangible e intangible se disuelve, a la vez que circunscribe procesos que para nada son discretos y con límites concretos.
- (iii) al hacer foco en lo intangible, se trata de proteger procesos y no objetos. Sin embargo, resulta tautológico querer fijar y mantener inalterable aquello que justamente se distingue por su dinámica, cambio y por su carácter procesual. Entonces, si la transformación es su esencia, ¿para qué protegerlo? Y, sobre todo, ¿protegerlo de quién o quiénes? Y si es inmaterial, ¿cómo protegerlo?:

*Su sentido dinámico se ajusta mejor con la idea de que la cultura es un intercambio permanente de significados e interpretaciones, pero dificulta su gestión porque la inercia de preservar la originalidad o pureza de estas expresiones culturales puede atentar contra su naturaleza. (Nivón Bolán, 2013: 39)*

De acuerdo con todo lo expuesto, entendemos que la configuración de "alteridad" que propone el Estado provincial en ambas leyes analizadas exhibe una mirada esencialista-folclorizante de lo indígena y dificulta, de este modo, la posibilidad de avanzar en el debate sobre los procesos históricos que condujeron a las relaciones desiguales de poder que subsisten hoy entre pueblos indígenas y sociedad dominante. Retomamos los conceptos de Briones (1998), quien a su vez sigue la clasificación de Raymond Williams (1980), respecto a cómo opera en las distintas "historias oficiales" de los diversos Estados que albergan a población indígena el signo "autoctonía", la cual funciona como un sinónimo de categorías que hemos analizado como lo "tradicional" o "ancestral". Este signo puede ser presentado por la agenda estatal y las concepciones sociales producidas en torno a ella, en términos de "arcaico", "residual" o "emergente". Esta clasificación nos permite visualizar de qué manera la agenda hegemónica del Estado intenta imponer lo que considera su "tradición" y, al mismo tiempo, "controlar" los metadiscursos que se producen en torno a ella por parte de los sectores subalternos que resisten desde sus propias concepciones y categorías, generando un complejo y conflictivo campo de interlocución con el Estado y la sociedad dominante. El sentido común hegemónico y las configuraciones estatales de alteridad prefieren, generalmente, que lo autóctono opere como "arcaico", es decir, como algo perteneciente al pasado lejano y distante, que merece ser respetado, rescatado e incluso reproducido, pero bajo ciertos contextos ritualizados y "controlados" (actos escolares, por ejemplo, o eventos "culturales" que escenifican un indígena anclado al pasado). Diferente es el caso de lo autóctono como "residual", ya que esto siempre es visto como amenazante dado que, en la mayoría de los casos, esta configuración se produce de manera oposicional y a la vez impugnando los modelos inclusivos de los Estados modernos. Lo "tradicional", reanalizado como fuerza presente y aún vigente, es de carácter desafiante para las estructuras de poder, en la que

ciertos grupos basan su dominación sobre otros. Finalmente, aún más amenazante para las agendas hegemónicas resulta lo tradicional como "emergente" (ubiquemos aquí a los "pueblos sin lenguas" que en todas las enciclopedias escolares eran presentados como "desaparecidos" y hoy reemergen con fuerza en los distintos censos: huarpes, lules, diaguitas, sanavirones, etcétera). Tanto lo residual, y más abiertamente lo emergente, ponen en tensión los criterios sobre los cuales "lo indígena" tiene mayor o menor "legitimidad" según el discurso dominante, ya que quedan afuera de las resemantizaciones y todo aquello que la historia oficial está dispuesta a aceptar como tolerable en su "tradición selectiva" pública. Estos procesos no son ajenos a los efectos de sentido que producen en el marco referencial de relaciones desiguales de poder. En este sentido, siguiendo a Gnecco (2010), podemos decir que la alteridad indígena legitimada, "tolerable" o "aceptable" es aquella que se encuentra en un pasado lejano, "estática" y debe ser traída a la modernidad "civilizada". La distancia aparece como un prerrequisito inevitable de ese proyecto civilizador.

### REFLEXIONES FINALES

Luego de analizar algunos de los puntos más sobresalientes de las leyes 1690-E y 1924-W, que constituyen dos instrumentos mediante los cuales el Estado provincial chaqueño administra políticas culturales relacionadas con los pueblos indígenas, concluimos que la alteridad como categoría colonial no ha sido despojada, en ambas leyes, de sus rasgos esencialistas, exotizantes y ahistóricos. Si entendemos, siguiendo a Grimson (2014), que el ámbito de las políticas culturales es central para transformar la realidad social, o bien para consolidar procesos de transformación, resulta necesario revisar la construcción del sujeto social indígena que se evidencia en ambas leyes presentadas. Es necesario llamar la atención sobre nociones románticas exotizantes que conciben al indígena como una esencia prístina inalterable y ajena a procesos de transformación o, de manera paradójicamente opuesta, que lo incorporan en la "modernidad" a partir de nociones mercantilistas de la cultura y que pretenden "vender" o "registrar" sus prácticas socio-culturales, sus saberes y cosmovisiones como parte de procesos económicos que reproducen su posición históricamente subordinada.

Si bien no apostamos por una idea del Estado como dominación,

ya que muchos indígenas se incorporan y participan activamente en la burocracia estatal y en el desarrollo de las políticas culturales, sí resulta necesario repensar el rol de la historia, del cambio y, sobre todo, del poder en el planeamiento y ejecución de dichas políticas. Resulta indispensable problematizar la relación entre cultura e identidad, quitando a esta última el lastre de lo "ancestral" para poner en foco el proceso histórico. En palabras de Segato (2013), antes que en "culturas" pensar en "pueblos" como agentes colectivos de un proyecto histórico, que se perciben viniendo de un pasado común y avanzando hacia un futuro también común, por medio de una trama interna que no excluye conflictos internos y antagonismos. Un pueblo es, ante todo, historia en proceso. Es primordial que el Estado conciba las fronteras porosas, cambiantes y pendulares entre lo arcaico, lo residual y lo emergente; no como categorías discretas, sino en permanente diálogo, interacción y readaptaciones dinámicas. La acción pública debe poner en tensión el paradigma de la difusión cultural que, en tanto no problematiza las relaciones sociales asimétricas, en sí misma exhibe el multiculturalismo como un valor inmanente que, sin embargo, no impacta en verdaderos procesos de empoderamiento.

Resulta clave concebir el carácter colectivo de las memorias, saberes y prácticas de los pueblos indígenas, lo cual pone en tensión y, al menos, induce a problematizar los procesos de patrimonialización que legitiman a ciertos "guardianes de la cultura", sean actores sociales o políticos específicos o instituciones formales del Estado. Del mismo modo, es innegable que los saberes "ancestrales" se vinculan directamente con la posesión del territorio y que toda política cultural debe apuntarse con el reconocimiento de mayor autonomía. De otro modo, focalizar únicamente en los procesos simbólicos de la cultura puede resultar voluntarista, al no habilitarse la apropiación de aquello que los propios indígenas consideran fundamental para el desarrollo de sus pautas político-culturales, atravesadas por procesos históricos que las han transformado pero que no impiden que, en torno a ellas, los indígenas construyan su identidad étnica como aspecto diferencial respecto a la sociedad dominante. Por otro lado, no debemos descartar la potencial incidencia de las configuraciones estatales de alteridad en el uso estratégico del esencialismo, es decir, que los indígenas acepten una identidad cristalizada, más que como esencia, como recurso político es-

pecífico que permite instalar en la agenda pública ciertas problemáticas y demandas concretas. Este uso del esencialismo, no obstante, adquiere tonos particulares cuando lo invoca el actor social subalterno. En términos de Ortner (2016), debemos enfocar la "agencia" de los distintos actores sociales, comprendiendo dicho concepto dentro de dos campos de significado: (i) intencionalidad y prosecución de proyectos y (ii) actuación en el marco de relaciones asimétricas de carácter social, económico, político, etc. Estas dos caras de la agencia, "intencionalidad" y "resistencia", son puestas en juego de manera diferencial acorde a las configuraciones de poder, lo cual establece una marcada distancia entre agencia estatal e indígena, respectivamente, en cuanto a los usos del esencialismo.

Finalmente, este análisis de leyes que propone el Estado debe complementarse con un trabajo etnográfico que incorpore prácticas y representaciones de los propios indígenas, así como las voces de funcionarios y actores sociales diversos no indígenas. Esto permitirá un abordaje de carácter mucho más complejo que nos permitirá, en un futuro, delinear una arqueología de la alteridad que incorpore una interlocución dinámica y procesual que dé paso a conclusiones más abarcativas y generales.

## BIBLIOGRAFÍA

**AGUDO SANCHÍZ, A. (2009).** Conocimiento, lenguaje, poder e intermediación. Perspectivas contemporáneas en la antropología de las políticas públicas. *Estudios Sociológicos*, (27), 79, 63-110.

**ALBÓ, X. (2009).** Capítulo XIV: Del indio negado al permitido y protagonista en América Latina". En Sichra, I. (ed.) *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Tomo II. Unicef/

**FUNPROEIB ANDES (PP. 981-1003).** Disponible en <http://www.unicef.org/lac/library.html>

**BARTH, F. (1976).** Introducción. En Barth, F. (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras* (pp. 9-49). México: Fondo de Cultura Económica.

**BRIONES, C. (1998).** La aboriginalidad como forma de organizar las diferencias. La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia (pp. 141-222). Buenos Aires: Ediciones del Sol.



Briones, C.; Delrio, W.; Lanusse, P.; Lazzari, A.; Lorenzetti, M.; Szulc, A. y Vivaldi, A. (2006). Diversidad cultural e interculturalidad como construcciones socio-históricas. En Amegeiras, A. y Jure, E. (comps.) Diversidad Cultural e Interculturalidad (pp. 255-264). Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento-Prometeo.

**COMAROFF, J.L. Y COMAROFF, J. (2011).** Etnicidad S.A. Buenos Aires: Katz.

**ESCOLAR, D. (2007).** Los Dones étnicos de la Nación: Identidades Huarpe y Modos de Producción de Soberanía en Argentina. Buenos Aires: Prometeo.

**FONTAINE, G. (2015).** El análisis de políticas públicas: conceptos, teorías y métodos. Barcelona: Anthropos / Quito: Flacso Ecuador.

**GIORDANO, M. (2015).** Viajes y expediciones en el Gran Chaco. Construcciones visuales de una etnocartografía del siglo XX. En Alvarado Pérez, M. y Bajas Irizar, M.P. (eds.) Dentro y fuera de cuadro. Identidad, representación y auto representación visual de los pueblos indígenas de América Latina (siglo XIX-XXI) (pp. 21-50). Santiago de Chile: IICIS- Instituto de Estética (PUC)-Pehuén Editores.

**GNECCO, C. (2010).** Discursos sobre el otro: Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica. Revista CS, 2, 101-130. Bogotá: Universidad Icesi.

**GÓMEZ, S. (2013).** Pueblos originarios y turismo en la provincia del Chaco: construcción de "lo indígena" y mercantilización de la cultura. Cuadernos de Antropología, 9, 105-125. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

**GORDILLO, G. (2010).** Lugares de diablos: Tensiones del espacio y la memoria. Buenos Aires: Prometeo.

\_\_\_\_\_ (2006). En el Gran Chaco: Antropologías e historias. Buenos Aires: Prometeo.

**GORDILLO, G. Y HIRSCH, S. (2010).** La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. En Gordillo, G. y Hirsch, S. (comps.) Movilizaciones

indígenas e identidades en disputa en la Argentina (pp. 15-38). Buenos Aires: La Crujía.

**GORDILLO, G. Y LEGUIZAMÓN, J.M. (2002).** El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo. Buenos Aires: Biblos.

**GRIMSON, A. (2014).** Introducción. Políticas para la justicia cultural. En Grimson, A. (comp.) Culturas políticas y políticas culturales (pp. 9-15). Buenos Aires: Fundación de Altos Estudios Sociales.

\_\_\_\_\_ (2008). Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa*, (8), 45-67. Bogotá.

\_\_\_\_\_ (2003). La Nación después del (de)constructivismo. *Nueva Sociedad*, 184, 33-45. Buenos Aires: Fundación Friedrich Ebert.

**JIMÉNEZ, H. Y ESPAÑA, M. (2013).** Enfoque deliberativo para el análisis de las políticas públicas. Una perspectiva de Maarten Hajer. *Forum* (4). *Revista del Departamento de Ciencias Políticas*, 95-112. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

**LAGOS, M. Y CALLA, P. (2007).** El Estado como mensaje de dominación. En Lagos, M. y Calla, P. (comps.) *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuaderno de Futuro, 23, 11-38. La Paz, Bolivia.

**LOIS, C. (1999).** La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en tiempos de formación y consolidación del Estado Nación argentino. *Scripta Nova*, 38. Barcelona: Universidad de Barcelona.

**MEDINA, M. Y HETCH, C. (2015).** Debates en torno a la Ley de Educación Pública de Gestión Comunitaria Bilingüe Intercultural Indígena en Chaco. *Praxis Educativa*, 19(2), 34-42. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.

**MENÉNDEZ, E. (1994).** La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades*, (4)7, 71-83. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

**MILER, E. (1979).** Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad. México: Siglo Veintiuno Editores.

**MOLINA LUDY, V. (2007).** Prólogo: La construcción del conocimiento en antropología. En Cardoso de Oliveira, Etnicidad y estructura social (pp. 17-28). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

**NIVÓN BOLÁN, E. (2013).** Las políticas culturales en América latina en el contexto de la diversidad. En Grimson, A. y Bidaseca, K. (coords.) Hegemonía cultural y políticas de la diferencia (pp. 23-46). Buenos Aires: Clacso.

**OCHOA GAUTIER, A.M. (2002).** Políticas culturales, academia y sociedad. En Mato, D. (comp.) Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (pp. 213-224). Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

**ORTNER, S.B. (2016).** Antropología y teoría social: cultura, poder y agencia. San Martín: Universidad Nacional de General San Martín.

**PIRAZÁN GARCÍA, J. Y RÍOS GALLEGO, S. (2014).** El enfoque argumentativo para el análisis de políticas públicas desde la perspectiva de Frank Fischer. Forum (6), Revista del Departamento de Ciencias Políticas, 51-62. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

**PLATA, W. Y CAMERON, J. (2017)** ¿Quiénes dicen no a las autonomías indígenas y por qué?: pragmatismo, hibridez y modernidades alternativas en la base. Cuestión Agraria, (3), 7-61. La Paz, Bolivia.

**PRATS, LL. (1998).** El concepto de Patrimonio cultural. Política y Sociedad, 27, 63-76. Barcelona: Universidad de Barcelona.

**RESTREPO, E. (2014).** Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades. Ámbito de Encuentros, (7)1, 9-30. Puerto Rico.

**SAID, E. (1996).** Cultura e imperialismo. Barcelona: Anagrama.  
Segato, R. (2013). La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Buenos Aires: Prometeo Libros.

**SHORE, C. Y WRIGHT, S. (1997).** Policy, a new Field of Anthropology. In Cris Shore & Susan Wright (eds.) *Anthropology of Policy* (pp. 3-33). London & New York: Routledge.

**SPIVAK, G. (1987).** *In other worlds: Essays in Cultural Politics*. Nueva York: Methuen.

**ULLO, A. (2004).** *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

**WRIGHT, P. (1998).** El Desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el estado. En Teruel, A. y Jerez, O. (eds.) *Pasado y presente de un mundo postergado. Trece estudios de Antropología, Arqueología e Historia del Chaco y Pedemonte Andino* (pp. 35-56). Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

#### FUENTES

**ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (1989).** Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Disponible en: [http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio\\_169\\_07.pdf](http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf)

**ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (2007).** Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de Naciones Unidas. Disponible en: [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf) (obligatoria)

#### CORPUS

**ARGENTINA. PROVINCIA DEL CHACO. CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA PROVINCIA DEL CHACO. LEY N° 1924-W (ANTES LEY 6780).** Protección del patrimonio bio-cultural comunitario de los pueblos originarios del Chaco. Disponible en: <http://www2.legislaturachaco.gov.ar:8000/Documentos/Documento/GetDocumentoFisico?nombreArchivo=L.1924.W.pdf>

**ARGENTINA. PROVINCIA DEL CHACO. CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA PROVINCIA DEL CHACO. LEY N° 1690-E**

**(ANTES LEY 6255).** Ley provincial de cultura. Disponible en:  
[http://www.dirdocumentacion.com.ar/repo/modulos/buscador/  
documentos/Ley-6255-de-Cultura-y-Creacion-del-Instituto-  
de-Cultura-del-Chaco.pdf](http://www.dirdocumentacion.com.ar/repo/modulos/buscador/documentos/Ley-6255-de-Cultura-y-Creacion-del-Instituto-de-Cultura-del-Chaco.pdf)

**ARGENTINA. PROVINCIA DEL CHACO. CÁMARA DE DIPU-  
TADOS DE LA PROVINCIA DEL CHACO. LEY N° 1862-V  
(ANTES LEY 6638).** Actividades económicas-turismo. Disponi-  
ble en: [http://www2.legislaturachaco.gov.ar:8000/Documentos/  
Decreto/VistaPublicaDecreto/169491](http://www2.legislaturachaco.gov.ar:8000/Documentos/Decreto/VistaPublicaDecreto/169491)