

REFLEXIONES EN TORNO DE "LO INDÍGENA" Y "LO CIUDADANO" COMO ARTICULACIONES HEGEMÓNICAS

POR HERNÁN HORACIO SCHIAFFINI*

RESUMEN: ¿Por qué vale la pena reflexionar en torno de la llamada "problemática indígena"? Porque pensamos que contiene potencialidades críticas respecto del concepto de "ciudadanía". La llamada "problemática indígena", compleja e intrincada, atraviesa como un grano, una mancha, una molestia constante el transcurrir del discurso nacional. Del borramiento y la negación ("no hay indígenas") a su constitución como enemigo interno (los "indios salvajes" de la frontera del siglo XIX, pero también los "indios terroristas" de hoy) pasando por la incorporación forzada hasta lo que podríamos llamar una "incorporación consensuada", una especie de "indio nacional y popular" en el mejor de los casos, la incomodidad que genera "lo indígena" no ha podido ser mitigada dentro del pretendido marco democrático de la institucionalidad argentina, sin importar el signo del gobierno de turno. *Acá nos queremos preguntar por qué* y ofrecer una hipótesis al respecto. Vamos a considerar a las categorías de "indígena" y "ciudadanía" como significantes de una articulación de fuerzas sociales y a considerar algunas formas en que la segunda resulta interpelada por la primera.

PALABRAS CLAVE: Paradigma ciudadano; "Problemática indígena"; Descentramiento; Contradicción.

* Antropólogo. CIEMEP/CONICET. UBA. UNPSJB. hernanschiaffini@gmail.com. Humildemente quisiera dedicar este artículo a la memoria de Juan Carlos "Lito" Marín.

INTRODUCCIÓN

A finales de Julio de 2016 y en el marco de un complejo proceso judicial contra Facundo Jones Huala¹ en la ciudad de Esquel, Chubut, un grupo de militantes mapuche que se encontraba protestando fuera de los Tribunales realizó un buen número de pintadas sobre la fachada del edificio.

Las pintadas incluyeron casas particulares y un monumento a la memoria de José Luis Cabezas que se encuentra en una plazoleta frente al juzgado. También se incendiaron cubiertas en la calle.



Fachada de los Tribunales de Esquel luego de la protesta. Fuente: <http://red43.com.ar/esta-gente-reprimidos-la-policia-dijo-criado/>

Los métodos de la protesta no fueron muy bien vistos por alguno sectores de la sociedad esquelense. No importaron demasiado los confusos antecedentes del proceso judicial.² En particular el gremio de prensa se manifestó ofendido (aunque los manifestantes pidieron luego disculpas por el error) por el ataque al monumento, que generó variadas

¹ Jones Huala es un dirigente mapuche que fue designado lonko (literalmente, cabeza. Se trata del líder político de una comunidad mapuche) de las Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen, una comunidad en conflicto con las empresas agropecuarias del Grupo Benetton, en Chubut. La comunidad ha recuperado territorio en una zona que la empresa reclama como propia, un predio ubicado sobre la ruta 40, a unos 100 km. de Esquel.

²Sobre Jones Huala pesaba un pedido de extradición desde Chile, pero como parte de su captura y procesamiento se revelaron una buena cantidad de actuaciones policiales y judiciales irregulares, ilustradas por un caso de espionaje ilegal realizado por un agente de la AFI en Esquel, no sólo sobre miembros de pueblos originarios sino sobre "militantes y activistas de la Comarca", como los había catalogado en una serie de planillas. Al respecto, se puede revisar el siguiente documento: <http://www.rcci.net/globalizacion/2015/fg2161.htm>. La extradición se negó y Jones Huala fue liberado en Setiembre.

manifestaciones de repudio.

Sin embargo, las declaraciones más resonantes, tanto por su tenor como por la investidura de quien las emitió, partieron del Juez de Ejecución Penal, Jorge Criado. Tomamos la noticia difundida por el Diario Jornada, de Chubut, para reproducir sus dichos. La nota tiene el sugestivo título de "Esquel: un juez quiere prohibir las pintadas mapuches".

Advirtió [el juez] que es un contrasentido que desconozcan algunas organizaciones activistas al Estado argentino pero que a la vez le reclamen. "Me parece cobarde mandar a las mujeres y a los chicos a pintar y no hacerse cargo". También recalcó Criado que es de cobardes pintar en la plazoleta frente a Tribunales el cartel de homenaje al fotógrafo asesinado José Luis Cabezas, y una escultura que tiene que ver con el arte.

El juez criticó a la Policía porque "debería haber actuado de oficio; no tendrían que haber dejado que dañen un edificio público". E insistió con que más allá de que sea legítimo el reclamo, "no corresponde usar las vías de hecho".

"Esta gente está provocando para después decir que son reprimidos por la Policía. Pero en este caso la fuerza policial se pasó al otro lado no haciendo nada. Tendrían que haber evitado que se dañe el edificio de Tribunales".

Criado rechazó las pintadas al cartel de la plazoleta que lleva el nombre de Cabezas y lo consideró "un agravio al periodismo". Afirmó que "hay que poner límites a tiempo, porque esto va en escalada", y sugirió que como no hubo una acción policial para victimizarse, además de pintar quemaron neumáticos en la calle.

"Acá hay una actividad del Estado en general, desde la política y la Policía, y a los únicos que hacemos algo nos recusan y nos ponen como anti pueblos originarios. No tengo ninguna ideología en su contra". Llamó "a poner un freno a estas cosas como sociedad".

Para el magistrado, ya no se trata de una lucha de la comunidad aborigen por un derecho genuino sino que "es algo organizado", y comentó que ya fue apartado de una causa por decir estas cosas.

Criado puntualizó que "cuando desde el propio Poder Judicial hay gente que se organiza para decir que la gente tiene algún derecho que no tiene, genera este tipo de conflictos sociales". La referencia era para la Defensa Pública. "Esto es un circo, un teatro que se está haciendo". Recordó que a Jones Huala en la Justicia Federal se le sigue un juicio por pedido de extradición de Chile.

Analizó que las revisiones de detención "son para que vaya gente a agredir y provocar una represión que no existe ni existirá". Indicó que el accionar de las pintadas fue filmado y están identificados los autores. Hubo denuncia penal.

"Es momento que políticamente tanto Provincia como legisladores, y hasta el presidente se pongan en tema, porque esto es un problema y más cuando no se dice la verdad. Es

muy preocupante lo que está pasando”, reflexionó.³

No podemos sino coincidir con el Juez en que es, realmente, preocupante. Sin embargo, no por los motivos que él expresa sino por el tipo de categorías, denominaciones y estigmas que se manifiestan en su discurso.

Evidentemente, una fuerte incomodidad recorre sus palabras, al punto de impedirle percibir las contradicciones que enuncia, no solamente respecto de la Constitución Nacional y ciertos tratados internacionales refrendados por la Argentina, sino al interior de sus propias palabras.

Pero más que un hecho aislado o una opinión individual, sus palabras nos parecen manifestación de fenómenos que lo desbordan. No es simplemente un problema de actitudes personales sino, además, de marcos teóricos y propuestas conceptuales generalizadas.

Nosotros pensamos que estas tensiones subyacen a un cierto discurso jurídico basado en el paradigma "ciudadano" y vamos a tratar de analizar las contradicciones que se generan cuando "lo ciudadano" resulta interpelado por "lo indígena". Por cierto, no nos restringimos al mundo jurídico, sino que creemos que el paradigma "ciudadano" permea al conjunto de nuestra sociedad. De tal manera, contrastar estas dos categorías puede permitirnos por un lado, comprenderlas mejor. Por el otro, explorar las fisuras a través de las cuales podrían transformarse.



Tres generaciones de Tehuelches en la Patagonia. Foto: Archivo General de la Nación.

³Diario Jornada, Chubut, 30-07-2016.

LA IMAGEN DE "LO INDÍGENA"

La llamada "problemática indígena", intrincada y múltiple como es, se presenta ante el conjunto de la sociedad como un asunto de difícil digestión.⁴

Los distintos grupos, fracciones, segmentos o sujetos que conforman este "conjunto de la sociedad" interpretan los procesos vinculados a la "problemática indígena" de acuerdo a sus propios repertorios (Tilly, 1995) e intereses. Esto, por supuesto, no hace más que multiplicar de maneras o menos insensatas las representaciones en torno de "lo indígena".⁵

Entre otras cosas, se construye así una serie de imágenes de "lo indígena" que, al articularse con los demás discursos sociales en circulación, cristaliza en ocasiones en significantes investidos con fuertes cargas. La sexualidad precoz de las niñas wichi, los extranjeros autonomistas mapuche que desalojan a la clase media blanca, el carácter pacífico, pobre, humilde e ignorante de la gente qom son algunos -no los únicos- de sus productos.

Hay otras representaciones de mayor tradición (la propia antropología es, en este sentido, responsable de muchas de estas construcciones), como la del indígena como "atrasado" y "pre-civilizado" y las distintas variantes del mito de la "inconmensurabilidad" de las culturas. Hoy se ha recuperado de Rodolfo Kusch la creación de un indígena heideggeriano (al respecto, ver la excelente crítica de Ricardo Abduca, 2014) que opone el ser al estar. De ahí al indígena como "parte de la tierra", como su "protector" y "guardián" o un ser que se encuentra "en armonía" con la pacha o la mapu hay sólo un paso.

Pero es llamativo que la integración de estas figuras -aún en el plano imaginario- en un discurso coherente sigue siendo problemática. Al dirigente qom que reclama territorio y reconocimiento, lo contradice el dirigente qom que es aliado del gobernador y agradece una pavimentación o una escuela. Al dirigente mapuche incorporado al Estado, gestor de tanques australianos y radios comunitarias, lo contradice el dirigente mapuche radicalizado, que instiga a recuperar el territorio arrebatado por el winka. Al wichi que contempla en armonía la tierra y el río del monte lo contradice el wichi fornicador de adolescentes o el contrabandista de hojas de coca.

¿Demasiadas contradicciones para las bellas conciencias?

El discurso estatal no es ajeno a estas tensiones. Lo que las políticas públicas, los organismos específicos o las leyes nacionales o provinciales construyen como "lo indígena" expresa, en tal sentido, contradicciones semejantes sumadas a la existencia -agregado no menor- de las correlaciones fuerza del caso. Al respecto, por ejemplo, Briones et. al (2007),

⁴ Según el Censo de 2010 "lo indígena", repartido entre más de 30 identidades étnicas en el territorio nacional, reúne a alrededor de un millón de personas -de quienes cerca del 80% vive en centros urbanos- que se auto-adscribieron como pertenecientes a un pueblo originario. Las categorías censales son, sin embargo, cuestionables. Al respecto, Trincheró (2010).

⁵ Un ejemplo reciente lo proveen los reclamos de la comunidad Potae Napocna Navogoh (también conocida como "La Primavera", aunque Potae Napocna Navogoh no significa eso). Mucha gente cree que la etnia qom se llama "quom", con una "u". Claro, el alfabeto español supone que siempre que hay una "q", le sigue una "u".

Lenton (2005), Trinchero (2009).

Lo indígena es un grano, una mancha, una molestia constante en el transcurrir del discurso nacional. Desde el borramiento y la negación ("no hay indígenas") o su constitución como enemigo interno (los "indios salvajes" de la frontera del siglo XIX, pero también los "indios terroristas" de hoy), pasando por la incorporación forzada (Delrio, 2005) hasta lo que podríamos llamar una "incorporación consensuada", con una especie de indio "nacional y popular" en el mejor de los casos, la incomodidad que genera "lo indígena" no ha podido ser mitigada.

Acá nos queremos preguntar por qué y ofrecer una hipótesis al respecto.

“Vamos a tratar de analizar las contradicciones que se generan cuando “lo ciudadano” resulta interpelado por “lo indígena”. Por cierto, no nos restringimos al mundo jurídico, sino que creemos que el paradigma “ciudadano” permea al conjunto de nuestra sociedad. De tal manera, contrastar estas dos categorías puede permitirnos por un lado, comprenderlas mejor. Por el otro, explorar las fisuras a través de las cuales podrían transformarse.”

EL DESCENTRAMIENTO Y SUS FUENTES

Si la duda, el asombro y el comportamiento ante situaciones límite fueron alguna vez planteados como orígenes de la reflexión filosófica, el viaje, la alteridad y el extrañamiento (Krotz, 1988; Lévi-Strauss, 1988) fueron la formulación análoga para el pensamiento antropológico.

Indudablemente los campos se soslayan. Un viaje puede generar dudas, asombros y situaciones límite. El extrañamiento puede ser origen de dudas y viceversa. La presencia del "otro" puede asombrar así como asustar o deleitar. Sin embargo, lo que parece subyacer a estos tópicos vuelve a ser la incomodidad que podemos encontrar en la base de cada uno de ellos.

En el nacimiento de la duda, de la pregunta, hay un descentramiento, una fuga. Un proceso que lanza a quien formula el cuestionamiento fuera del centro del universo en que estaba, con mayor o menor comodidad, instalado. Ocurre lo propio con el asombro y la situación límite.

Son estos procesos de objetivación, donde el sujeto se ve obligado a reconocer, en algún punto, que su posición social objetiva guarda una cierta distancia con su posición social imaginada. Hay varios términos en ciencias sociales que analizan este proceso, aunque desde el trabajo específico de los científicos. Wright-Mills (1961) le llamaba "imaginación sociológica". Bourdieu (2000) le dijo "auto-socio-análisis". Elías (1990), "distanciamiento".

Los antropólogos hablan de "desnaturalización" y "extrañamiento", los epistemólogos de "ruptura epistemológica".

La duda, el asombro, las situaciones límite, los viajes, la alteridad, el extrañamiento parecer ser eficaces en cuanto conmueven y ponen en cuestión modos de hacer, modos de pensar y modos de sentir hasta ese momento naturalizados. Posiblemente su eficacia radique en su capacidad de alimentar el fuego de las tensiones y contradicciones internas del sujeto que los percibe.

El incomodar al sujeto, el descentrarlo en su percepción y valoraciones va en simultáneo, pues, con la duda, el asombro, el extrañamiento.

Ahora bien, lejos de considerar cándidamente estos problemas, como respuestas ingenuas y sinceras a interrogantes humanos abstractos ¿no deberíamos considerarlos dentro del conjunto de los discursos sociales que circulan en un tiempo y lugar determinados? ¿No debemos acaso considerarlos tecnologías y dispositivos de poder? ¿No debemos verlos como vectores dentro de un campo de fuerzas? ¿O como articulaciones hegemónicas dispuestas a suturar (Laclau y Mouffe, 2004) los hiatos de la construcción que sustenta a ese sujeto en cuestión?

Si esto es correcto, lo que acá queremos hacer es precisar los orígenes de la "incomodidad" que genera la "problemática indígena". ¿Qué es lo que "lo indígena" descentra? ¿Qué valores pone en cuestión? ¿En qué campos de disputa participa aquello que es construido como "lo indígena"?

La categoría que en particular nos parece crucial para avanzar sobre estas preguntas, dada su situación subyacente tanto al discurso estatal como a múltiples construcciones del sentido común, es la noción de "ciudadanía". Como decía el juez que citamos antes, varios conflictos con los derechos de los demás se abren a partir de las protestas de "los indígenas".

Si bien la construcción de "lo indígena" no se expresa como un proceso unificado, sino como la elaboración de múltiples imágenes y representaciones, sí pensamos que puede y debe analizarse en su vínculo con esta categoría central, la ciudadanía, que además de ser expresión de las formas jurídicas y estatales, está presente como criterio moral y normativo en un sinnúmero de prácticas sociales. Vamos a profundizar esto más abajo.

El problema, por supuesto, es amplio y complejo, tiene historia y existen investigaciones al respecto (Lenton, 1999; 2005, Delrio, 2005). Nosotros nos referiremos a ciertas cuestiones actuales desde la perspectiva de la etnografía y la sociología latinoamericanas.

Nuestra hipótesis, para adelantarla, es que "lo indígena" descentra al "ciudadano", y de ahí la incomodidad que no puede resolverse.

"LO INDÍGENA" Y SU ORIGEN

Los europeos crean "lo indio" al mismo tiempo que se crean a sí mismos. Lévi-Strauss (1988) indicó las maneras en que el descubrimiento de América impactó en las conciencias de los pobladores del "Viejo Mundo", generando un violento descentramiento y la necesidad de una reflexión proto-etnológica.

Por supuesto, el impacto es bilateral, o multilateral, porque las poblaciones "descubiertas" también reflexionaron en torno a la aparición de los ultramarinos. Mientras los europeos se preguntaban acerca de la existencia o inexistencia del alma en los cuerpos indígenas, algunos "americanos" se preguntaban si los recién llegados tenían cuerpos tal como ellos, y acampaban junto a los cadáveres de los europeos para ver si se corrompían.

La duda, en sus términos, fue mutua. Sin embargo nosotros sabemos cómo terminó esa historia y sabemos que la categoría de "indio" terminó homogeneizando en su interior a todas las sociedades americanas, sin importar sus diferencias ni sus particularidades. Las diferencias fueron licuadas dentro de una noción que no sólo señalaba la pertenencia étnica no-europea, sino también una determinada posición en un sistema político y social que no le permitía muchos márgenes de movilidad.

O' Gorman (1995) fue de los primeros en hablar de la invención de América, de esbozar algunas de las características de la construcción de América en tanto representación. Lo propio haremos aquí respecto de lo "indígena" y -veremos después- de "lo ciudadano". Nos interesan estos fenómenos en sus dimensiones simbólicas e imaginarias, de las que intentaremos dar algunas precisiones.

Ahora, pensamos también que las representaciones simbólicas e imaginarias no son meros fenómenos mentales subjetivos, anclados en las apetencias individuales, sino construcciones objetivas que tienen materialidad e historia. Existen, de modo distinto a un ladrillo o un martillo, pero existen de manera concreta; predisponen prácticas y juicios de valor, afectan actitudes y sentimientos e incluso, cuando están lo suficientemente cristalizadas e institucionalizadas, constituyen sujetos y ejecutan el ordenamiento de otros cuerpos.

"Lo indígena", por tanto, y aunque no tengamos aquí el tiempo y espacio para exponerlo adecuadamente, es el producto de densos, extendidos y complejos procesos que tienen algunos de sus orígenes en las prácticas medievales europeas. Pero a ello se solapan, por cierto, quinientos años de historia en los cuales acontecieron motines, rebeliones y revoluciones, se produjeron genocidios, se transformaron radicalmente las relaciones sociales y advinieron Estados nacionales y sociedades de masas.

Por eso, acá llamaremos "lo indígena" no a la realidad de los pueblos originarios, históricamente construida, sino a una representación actual, a una experiencia que enfrentan y construyen quienes no se marcan a sí mismos como "indígenas" frente a la irrupción de quienes sí lo hacen y de quienes ellos marcan como tales. Por eso este texto se mueve en el ámbito de las figuras y las representaciones, que indudablemente están vinculadas, pero no son lo mismo, a los procesos generales de la sociedad.

Vamos a pensar a "lo indígena" (y luego a "lo ciudadano") como los significantes de una cierta alianza de fuerzas sociales, como los elementos que anudan determinadas articulaciones de poder y determinados dispositivos y prácticas estatales, económicas, morales, ideológicas, éticas y hasta estéticas.

Hecha esta advertencia, queremos tratar algunos aspectos parciales y contemporáneos de "lo indígena" en nuestro tiempo y lugar, la Argentina de las primeras décadas del siglo XXI. Pero primero debemos aclarar qué entenderemos por "lo ciudadano".

"LO CIUDADANO"

"No nos equivoquemos acerca de la ciudadanía, la realidad actual nos muestra que el ciudadano del siglo XXI es el guardián y el prisionero de su cuerpo dócil y disciplinado en la defensa de un orden social patrimonio de las clases poseedoras".

Juan Carlos Marín. 2001. La democracia de los ciudadanos.

¿Qué es un ciudadano o una ciudadana? ¿A qué nos referimos con ello?

No hablamos, claro está, de ciudadanos griegos o romanos de la antigüedad, sino de la categoría actual. Sabemos que a la construcción del individuo le antecede un lento y trabajoso proceso de división del trabajo social, una segmentación y especialización de la sociedad y el predominio de ciertas relaciones sociales, de raíz mercantil.

La ciudadanía se presenta, al menos a partir del siglo XVIII, como la expresión jurídico-estatal de los individuos⁶ en el marco de Estados anclados en la "soberanía popular". Si el Estado monárquico categorizaba a su población en tanto "súbditos", el Estado republicano lo hará en tanto ciudadanos.

En la base de este proceso, la categoría ciudadana se articula casi plenamente con el conjunto de relaciones sociales que caracterizan al sistema capitalista de producción. Individuos libres, sujetos de derecho, propietarios privados en condiciones de establecer contratos, de comprar y vender mercancías, de apropiarse de manera privada de la producción y sus excedentes. En las primeras etapas de su desarrollo y expansión, el capitalismo necesitó construir y desarrollar al "ciudadano" en las zonas centrales de Europa, de la misma manera que, en su polo opuesto, requirió construir al esclavo y al colonizado.

Formalmente hablando, los ciudadanos no podían existir en el feudalismo, por ser ésta una personificación⁷ que resultaría corrosiva para tal sistema, basado en el anclaje de las personas a la tierra y los lazos de vasallaje y servidumbre. De la misma manera, no podría haber siervos ni esclavos (formalmente hablando) en el capitalismo, dado que su existencia pondría en entredicho algunas piedras basales de tal sistema, anclado en la apropiación libre, pero privada, de los medios de producción y la libertad de la venta de la fuerza de trabajo.

La ciudadanía moderna aparece, entonces, como la persona social y legal del individuo en el marco de un capitalismo de Estado democrático, soberano y republicano. La relativa autonomización de la política en tanto esfera escindida del resto de los niveles sociales permite el desarrollo de la ciudadanía (Poulantzas, 1973)

⁶ De ciertos individuos, no de todos. Mujeres, niños, "incapaces", no propietarios y otras corporalidades "anómalas" no se incluían en la categoría ciudadana.

⁷ Nos referimos a la noción de persona de la manera en que lo hacía Mauss (1979), como la investidura social del individuo. Pero también Lito Marín (1995) se refirió a la personificación como encarnadura de tendencias sociales objetivas, que se expresan materialmente corporizadas a través de los individuos.

El Estado le reconoce al individuo derechos y una relativa autonomía y le impone ciertas obligaciones. El sistema legal y judicial se construye de acuerdo a tal reconocimiento y, como es de esperar, estas ideas se infiltran en el cuerpo social, que las adopta como sustrato de sus esquemas de pensamiento y acción.⁸

A la vez, la ciudadanía, se presenta como una propuesta universal. No sólo debe ejercerse, sino extenderse constantemente. Para un ciudadano, nada mejor que otro ciudadano.

Un capitalismo desarrollado, que ha constituido un mercado interno, que ha "resuelto" la cuestión agraria, que cuenta con un Estado burocrático moderno -que concentra los medios de coerción y da lugar a su separación con la sociedad civil- permite la vinculación de las personas entre sí de acuerdo a su carácter de ciudadanos. Ciudadanos, por ejemplo, que establecen contratos entre sí y son representados por otros al interior de las instituciones políticas.

HOMOGENEIDAD, HETEROGENEIDAD Y CIUDADANÍA

La constitución del "ciudadano" requiere así la homogeneización del espacio social. Para que todos los individuos tengan los mismos derechos, todos valgan un voto y sus voluntades sean cuantificables, es necesario que se destaquen como numeradores de un mismo denominador común.⁹

La homogeneidad se construye a través de la expansión de las relaciones sociales capitalistas, que avanzan como un plexo ideológico, jurídico, político y económico.¹⁰ Aquí volvemos a encontrar el carácter expansivo y universalista de la ciudadanía.

Pero hay situaciones donde esa homogeneidad no llega a construirse, por ejemplo por obstáculos específicos de una formación socio-económica determinada. De hecho, la "vía farmer" o la "vía junker" descritas por Lenin son casos raros. El modelo de los primeros países en que el capitalismo se hace predominante, Inglaterra y Francia, y luego Alemania constituye, más que la norma, el caso anómalo si lo comparamos con las transiciones que han experimentado el grueso de África, América o Asia.

Para estos casos, ya Zavaleta (1990) advertía que la situación se convertía en algo distinto.

⁸ Por supuesto, esto ocurre a través de un sinnúmero de mediaciones y espacios de autonomía y contingencia.

⁹ Aquí, obviamente, encontramos ya algunos problemas relativos a "lo indígena". Las discontinuidades "culturales" entran constantemente en conflicto con estos procesos de homogeneización del espacio social.

¹⁰ Por supuesto, esto tiene no una, sino muchas contracasas. El avance de las relaciones capitalistas suele generar, a la vez, sus opuestos, como podemos ver en ciertas formas de super-explotación del trabajo (los talleres textiles de la Ciudad de Buenos Aires, los cosecheros de fruta en Río Negro o de poroto en Salta). Como decía Walter Benjamin, todo documento de civilización es, a la vez, un documento de barbarie.

“La base misma de la estructura de esta suerte de países está corrompiendo la lógica de la representación que dice que una misma cantidad electoral debe producir siempre un mismo tipo de calidad estatal. Donde los hombres no son iguales o no están comunicados, los resultados que produce su voluntad electiva no son los mismos. De hecho hay sectores articulados con el mercado del poder y sectores exiliados de la democracia representativa. La topografía misma del poder es heterogénea. En la lucha por el poder se aspira más a la captura de los núcleos de determinación que a la calidad democrática” (Zavaleta Mercado, 1990:72)

Estas dificultades en la producción de la homogeneización serán la base de formas específicas de conflicto y reclamo. También podríamos pensar en situaciones donde la propia disminución o reducción de los derechos ciudadanos son producto del propio súper-desarrollo de otros aspectos de las relaciones sociales capitalistas,¹¹ como la subsunción formal y real del trabajo al capital: la extensión cada vez mayor de la jornada laboral, el grado de intensidad del trabajo o casos como los que Harvey (2005) ha llamado "acumulación por desposesión".

En muchos casos estas situaciones aparecerán como "obstáculos" para la constitución de una ciudadanía plena; veremos algunos ejemplos más abajo. Señalan, a la vez, que puede entenderse a la "ciudadanización" no como un fenómeno total y automático sino con un proceso gradual e, incluso, contingente.

LOS PROCESOS DE "CIUDADANIZACIÓN": NECESIDAD Y CONTINGENCIA

Podemos discutir si las características y contenidos de la "ciudadanía" están estructuralmente dictados por la dinámica del capitalismo -y por tanto responden a una necesidad inherente al modelo de acumulación- o su existencia y contenidos brotan mayormente de las luchas populares -y entonces su carácter es contingente.

Ya Marshall, en su estudio clásico (1965) enfatizaba el carácter conflictivo de los procesos de ciudadanización.¹² Es difícil encontrar un ejemplo de "ampliación de derechos" que no emane de un conjunto de luchas sociales, del que no sólo participan las clases poseedoras sino también los desposeídos.

Para los ejemplos locales, Nicolás Iñigo Carrera (2000) advirtió sobre el proceso mediante el cual la propia clase obrera argentina, en la década previa al movimiento peronista, planteó -por medios muy variados y no lineales- su estrategia de lucha con el objeto de lograr una incorporación al sistema político y el mejoramiento de sus condiciones de vida en el marco del sistema económico y político imperante.

Los procesos de ciudadanización (o sea, la extensión de la persona ciudadana a grupos

¹¹ Aquí Zavaleta propuso la idea de un "óptimo" de capitalismo, una articulación dinámica de variables cuyo mejor funcionamiento se alcanzaba cuando ninguna de ellas llegaba a los extremos.

¹² Para una discusión de los postulados de Marshall y la crítica de Giddens y otros autores, ver Kerz (2000).

sociales que estaban previamente exiliadas de la misma) tienen, en este sentido, un carácter dual: por un lado se anclan en las luchas populares e incorporan al espectro ciudadano a fracciones de población que portan otras identidades sociales (pero que quieren transformarse en "ciudadanos"). Pero por el otro forman parte, al mismo tiempo, de las luchas intercapitalistas que constituyen el territorio social sobre el que se construye la propia persona ciudadana.

Es conveniente recordar, aclarar y explicitar, que la capacidad de otorgar la ciudadanía a los individuos ha sido y aún lo sigue siendo, una determinación y patrimonio del dominio y de la unidad de consenso alcanzada entre los integrantes de las clases poseedoras. Los llamados procesos de democratización constituyen en realidad la referencia al crecimiento de los acuerdos y grados de unidad logrados por las clases dominantes, después de sus prolongadas guerras civiles, proceso mediante el cual se les permite a los nuevos y recién llegados capitalistas convertir e incorporar a sus postergadas clientelas en "ciudadanos". Dicha clientela, construida inicialmente como soldados que debieron defender con las armas una territorialidad patrimonio de las clases dominantes... deben también -a partir de la victoria por las armas- defenderla y reproducirla políticamente, mediante el ejercicio de su ciudadanía. (Marín, 2001).

Los procesos de ciudadanización aparecen aquí, entonces, como procesos de expansión del dominio capitalista sobre los territorios y los cuerpos. Por supuesto, cuando se viene de situaciones peores, alcanzar la categoría ciudadana, aunque sea en alguno de sus aspectos formales, resulta y es vivido como una conquista progresista.¹³ Sin embargo, esto no debería hacernos perder de vista que

En realidad toda nueva y aún fluida y cambiante identidad ciudadana constituye la defensa de los territorios y de las condiciones sociales mediante las que los viejos y los nuevos capitalistas se reproducen como tales. ¡Poco importaran las fantasías y los deseos libertarios que los desposeídos expresaron con su participación en esas luchas! Esa victoria no llega a pertenecerles pues su realización les es expropiada y agenciada para los capitalistas; pues las diferencias sociales que la ciudadanía encubre quedan subordinadas a un orden político que las reproduce incesantemente. (Marín, 2001).

Desde la perspectiva de Marín, por tanto, aunque puedan existir características "progresistas", deseos de liberación y ampliación de la autonomía en la ampliación de derechos ciudadanos, no debe perderse de vista que estos elementos quedan subordinados a la territorialidad y la reproducción de las relaciones sociales capitalistas.

¹³ Incluso reflexionar al respecto, desde nuestro contexto actual, es problemático. Intentar una crítica del concepto de "ciudadanía" en un país donde grandes masas de la población están privadas de gozar derechos ciudadanos básicos puede parecer grotesco. Sin embargo, la cuestión debiera plantearse, tal vez, en términos de qué tipo de ciudadanía es aquella que merecería ser ampliada.

"LO INDÍGENA" Y "LO CIUDADANO"

"¿No hubo vencidos? ¿No hubo violadas? ¿O no hubo indias ni indios? ¿O los indios fueron conquistados por las exhortaciones piadosas de la civilización liberal-burguesa que los convenció para que se sometieran e integraran en paz? ¿Y qué significa 'integrarse'?"

David Viñas. Indios, ejército y frontera

Habiendo intentado ya definir lo que entendemos por "lo indígena" y "lo ciudadano" llegamos pues, al eje de nuestro argumento: las formas de descentramiento que se producen en la vinculación entre estas categorías.

En nuestra opinión, son cinco las "actitudes" en que podemos agrupar los distanciamientos que se construyen entre "lo indígena" y "lo ciudadano", y ninguna de ellas logra sortear la incomodidad que le produce a lo segundo la interpelación de lo primero.

El solapamiento o la superposición entre "lo indígena" y "lo ciudadano" puede entenderse con mayor facilidad si consideramos que la "ciudadanía" conforma la categoría a la que todas las demás -"lo indígena" incluido- deben subordinarse. Las identidades particulares toman un lugar secundario frente a la pretendida universalidad de "lo ciudadano".

Vamos, entonces, a tomar a "lo ciudadano" como anclaje; a dejarlo inmóvil por un momento para, a partir de allí, explorar la distancia que se establece entre esta personificación y aquello que se entiende como "lo indígena". Inmediatamente intentaremos desmenuzar las contradicciones y tensiones que este contacto genera al interior de "lo ciudadano".

Las exponemos y explicamos, pero no olvidemos que todas estas son construcciones del imaginario (del imaginario ciudadano, de hecho), no análisis de procesos reales.

"LO INDÍGENA" COMO "PRE-CIUDADANO"

En esta categoría podemos incluir todas aquellas construcciones de "lo indígena" como arcaico, no civilizado o falta de evolución.

La distancia entre "lo indígena" y lo "ciudadano" está dada aquí por la incapacidad del "indio" de alcanzar el "estadio ciudadano" debido a obstáculos propios, de origen biológico (falta de capacidad de abstracción, de previsión, de facultades intelectuales, tendencias innatas al quietismo o la abulia) o social (la pobreza, la ignorancia, el sometimiento, sus obsoletas tradiciones). El propio atraso, a la vez, impide que el indio goce de los derechos ciudadanos y también que cumpla con las obligaciones que tal condición exige.

Sin embargo, esta condición de "indio pre-ciudadano" revela simultáneamente las limitaciones de la propuesta ciudadana. Porque la sola existencia del "indio pre-ciudadano" indica la incapacidad del Estado para ciudadanizar, para hacer extensiva a estas poblaciones las supuestas ventajas y beneficios de constituirse como ciudadanos.

La alternativa es "tutelar". Tratar a "lo indígena" como niño, como idiota o como incapaz; como un ser cuya autonomía es inviable. Como ser al que se debe "proteger", incluso de sí mismo. O sea, para lidiar con "lo indígena" sin que "lo ciudadano" haga crisis, la opción es negar la plenitud de lo indígena como sujeto susceptible de ejercer derechos. Sí, nosotros

somos ciudadanos, pero tú no lo eres.

De otro modo el "proceso de ciudadanía" se revelaría limitado. Su universalidad parecería cuestionada y su potencia, relativizada. "Lo ciudadano" pasaría de ser una vocación universal a una opción particular entre otras.

Si se justifica la incomodidad que genera "lo indígena" explicándolo a través de su carácter "pre-ciudadano", sólo se gesta una nueva incomodidad: la de saber que el Estado ciudadano es incapaz de ciudadanizar universalmente.

"LO INDÍGENA COMO "ANTI-CIUDADANO"

El paso siguiente, si se admite lo inacabado de la opción anterior, es casi obvio: el "indio" no se ciudadaniza porque no quiere.

Quizá no quiere porque no sabe, o tiene algún impedimento para reconocer el valor de la ciudadanía. En este caso volvemos a alguna variable de la posición descrita en el párrafo anterior.

Pero para lo que queremos precisar en esta opción, nos interesan aquellas construcciones que proponen, de parte de "lo indígena", un voluntario rechazo de la "opción ciudadana".

Este rechazo estará fundado en sus "prácticas tradicionales", en su "cosmovisión" o en la búsqueda de su "autonomía política". Son contradicciones y tensiones que se expresan de las maneras más resonantes y las que caracterizan los más empalagosos debates en torno del secesionismo, el relativismo cultural y la universalidad de los valores y, en su caso más extremo, de la universalidad de los Derechos Humanos.¹⁴

Según esta perspectiva hay una decisión social, que puede tener distintos grados de sistematicidad, conciencia o coherencia, de rechazar los "valores ciudadanos" (o ponerlos en un plano secundario) frente a otros valores asumidos como propios y que pueden entrar en abierta contradicción con los primeros. Esto puede deberse a una actitud de defensa o "resistencia cultural" o al simple ejercicio de la vida cotidiana. Así, por construcciones hegemónicas propias de los grupos indígenas, "lo ciudadano" es visto con recelo y rechazo. Este es, posiblemente, uno de los gérmenes de la construcción del otro como amenaza, como enemigo interno, como razón de existir en el marco de un estado de excepción (Agamben, 1998).

Aquí el obstáculo a "lo ciudadano" es doble: por un lado no logra "convencer" a "lo indígena" para que se sume a sus filas. Lo que ofrece no es tentador o no es suficiente, o implica renunciar a demasiado. Al igual que en el caso anterior, revela una incapacidad.

Esto ya implica de por sí un golpe fuerte a una posición "ciudadanista", dada su vocación universalista. Si el otro "indígena" no lo adopta por es incapaz de hacerlo es una

¹⁴ Hay muchos ejemplos que pueden invocarse para ilustrar estos puntos, incluso algunos que desbordan la temática de "lo indígena". Desde las alumnas que usan burka en la escuelas francesas (y los actuales escándalos en torno de la "burkini") hasta la enseñanza de catolicismo en las escuelas salteñas, pasando por la muy africana ablación de clítoris hasta las comunidades chiapanecas que administran penas de calabozo o castigos físicos a los infractores de los "usos y costumbres".

cosa, pero si no lo adopta porque no lo desea... ¿Puede "lo ciudadano" aceptar la convivencia con personas y legalidades "no ciudadanas" que voluntariamente lo rechazan? ¿Qué actitud tomará cuando el rechazo se manifieste concretamente? ¿Admitiría, por ejemplo, que determinados individuos de un grupo no puedan circular, o trabajar, o estudiar? ¿Y los castigos corporales?

Aquí tocamos ya otro límite. Desde una posición "ciudadanista" "dura" estas opciones no se pueden admitir y su existencia marca una impotencia Estatal, como en el caso anterior. La opción, no muy tolerante ni "ciudadana", es forzar al otro, obligarlo a cumplir los preceptos universales. Aparece una contradicción incómoda. Le quitamos la "burkini" por la fuerza. Lo mandamos a la escuela por la fuerza.

El siguiente problema se halla cuando se admite que el rechazo a "lo ciudadano" emana de una experiencia negativa con ello, una experiencia que se desea evitar y prevenir de parte del grupo "no ciudadano".

Evidentemente los "procesos de ciudadanización" pueden generar sus propios "anti-ciudadanos", tanto por incapacidades y limitaciones propias como por generar en aquellos a quienes pretende "ciudadanizar" experiencias que se valoran negativamente. Aquí podemos pensar, siendo moderados, en emprendimientos "cooperativos" que fracasan, en la acción de "fundaciones", organizaciones no gubernamentales o agencias específicas (INTA, Secretaría de Agricultura Familiar, etc.) que se retiran inesperadamente (a veces en pleno desarrollo de un "proyecto") cuando se acaba su financiamiento, o en la propia acción de los tribunales judiciales provinciales o nacionales. De todas estas cosas los pueblos originarios saben bastante.

Otro caso, un extremo de esta situación, puede estar ilustrado en un proceso en el cual el "pre-ciudadano" pasa sin mediaciones a ser un "ciudadano despojado", como en el caso de muchos trabajadores migrantes. Lo analizaremos como una cuarta variante más adelante.

"Lo indígena" como "anti-ciudadano", entonces, releva otra vez los límites de los procesos de ciudadanización. Quien no quiere ser ciudadano descentra a aquellos para quienes la ciudadanía es casi un fenómeno natural. Lo enfrenta al extremo de usar un método violento y no-ciudadano para hacer cumplir el precepto ciudadano. Lo propio ocurre si se llega a la conclusión de que la actitud "anti-ciudadana" fue producto de una experiencia negativa con la oferta ciudadana: se toca allí un límite difícil de franquear.

"LO INDÍGENA" "CIUDADANIZADO"

Una tercera posibilidad la provee el hecho, empíricamente observable, de que muchas comunidades y organizaciones indígenas participan activamente de muchos de lo que hemos llamado "procesos de ciudadanización".

Esto se manifiesta de muchas maneras, por ejemplo a través del involucramiento en proyectos de mejora rural (captación de agua, construcción de tanques australianos, mejoramiento de viviendas) o en la implementación de políticas públicas específicas (como el lento pero constante desarrollo de la Educación Intercultural Bilingüe en el sistema educativo, o la introducción de la "medicina tradicional" en el marco del sistema sanitario). También en

la incorporación de miembros de pueblos indígenas a cargos políticos y de gestión estatales, en el diseño de políticas públicas, en los mecanismos de consulta y participación o la sanción de leyes específicas que protegen y extienden los derechos de -justamente- los "ciudadanos indígenas".

Todas estas suelen ser políticas públicas específicas, aplicadas a lo que se ha reconocido como una problemática particular que merece en tratamiento puntual, diferenciado de otros problemas.

Sin embargo, la incomodidad que genera "lo indígena" no por ello desaparece. Porque lo que se logra a través de esta "ampliación de derechos" es la incorporación -más o menos consensuada- de "lo indígena" en tanto sujeto que merece una reparación.

¿Por qué merece una reparación? Porque fue originariamente violentado por el Estado. Expropiado, administrado y reorganizado. Desarticulado en sus conexiones políticas y sociales. No solamente invadido u ocupado, sino víctima de procesos de genocidio y etnocidio, de desintegración, de anulación en tanto cuerpo social.

De allí la idea de la reparación, sin dudas justificada.

Sin embargo, reconocer este carácter implica para el Estado reconocer que llevó adelante, en los momentos constitutivos de su fundación, actos no-ciudadanos. Los episodios que señalan la cristalización del sustrato estatal son, de hecho, actos no-ciudadanos: la matanza, la apropiación, el manejo del prisionero como esclavo, etcétera.

"Nuestra hipótesis, para adelantarla, es que "lo indígena" descentra al "ciudadano", y de ahí la incomodidad que no puede resolverse."

Al hablar de reparación el Estado "ciudadanista" halla, en su propia base, la "barbarie" no-ciudadana. Las políticas de reparación, en especial las referidas al mundo de "lo indígena" no hacen otra cosa que obligar al Estado a admitir que uso métodos "no-ciudadanos" para constituirse como "Estado ciudadano".

De allí, la ampliación de derechos hacia "lo indígena" presenta un problema de difícil resolución: bien se incorpora a "lo indígena" al mundo de los derechos estatales haciendo un "borramiento" del genocidio originario, haciendo "borrón y cuenta nueva" (lo que los propios indígenas y sus organizaciones difícilmente estén dispuestos a admitir) lo que generaría, podemos asumir, un importante ruido de fondo por tratar de dar por saldado un problema que no lo está (como un elemento reprimido que constantemente intentaría revelarse); bien se reconoce el mecanismo no-ciudadano de constitución de la ciudadanía y se admite que, al menos frente a "lo indígena", "lo ciudadano" no se ha comportado de acuerdo a lo que pregona.

Pero entonces ¿con qué aval "lo ciudadano" es ofrecido como una instancia superadora o mejoradora de "lo indígena"? Si se socava a sí mismo, si no resiste su propia revisión histórica ¿por qué ciudadanizar? ¿No tendrían razón, en este sentido, los "anti-ciudadanos"?

He aquí, nuevamente, "lo ciudadano" descentrado por "lo indígena".

DE "PRE-CIUDADANO" A "CIUDADANO DESPOJADO"

Esta cuarta opción ya la adelantamos antes. Hace referencia a un caso en que alguien fue "sustraído" de un estadio "pre-ciudadano" para ser inmediatamente inserto en, por ejemplo, un sistema de superexplotación. Es el caso de muchos de los trabajadores y trabajadoras de "talleres textiles clandestinos" o de muchas mujeres víctimas de redes de trata y prostitución.¹⁵

Poblaciones no alcanzadas por el goce de los derechos ciudadanos son puestas abruptamente al servicio del funcionamiento cotidiano del grueso de la sociedad ciudadana, y expuestas a su lado más oscuro. Cumplen con todas las obligaciones impuestas a los ciudadanos (y con muchas más, expuestas como están a redes delictivas) pero con ninguno de sus beneficios. Su contacto con la sociedad ciudadanizante los y las convierte en un puro insumo. Experiencias como éstas son las que predisponen, otra vez, a adoptar actitudes "anti-ciudadanas".

No hace falta ampliar mucho el por qué este tipo de situaciones pone en contradicción a "lo ciudadano". Aquí se expresa de la manera más cruda no sólo la incapacidad de "ampliar derechos" sino la de regular lo que ocurre bajo sus propias narices.

"LO INDÍGENA" UTILITARISTA

La última alternativa tiene que ver con aquellas lecturas que entienden a "lo indígena" como un mero uso instrumental, como un rótulo que se utiliza como un simple medio en el marco de un conflicto o una lucha política.

Las palabras del juez con que abrimos este texto expresan esta concepción, cuando dice, por ejemplo que: "es un contrasentido que los activistas desconozcan al Estado argentino, pero a la vez le reclamen". O que "no se trata de una lucha genuina, sino que es algo organizado". Lo que se da a entender es, por un lado, que el reclamo en la esfera legal es usado por "lo indígena" cuando le conviene, pero cuando le es adverso se lo niega como parte de una especie de actitud "anti-ciudadana". Por el otro, que los reclamos de "lo indígena" son una fachada para un fin ulterior más oscuro.

En esta posición "lo indígena" no existe realmente, es sólo un instrumento. Es una especie de "camuflaje" que adoptan individuos que pretenden delinquir y se amparan sobre supuestos "derechos ancestrales".

Concibiéndolo así, entonces, lo que la mirada "ciudadanista" construye es una abierta negación del otro como "indígena" y esta es, creemos, la formulación más coherente y menos contradictoria (a su propio interior) que puede alcanzar.

En efecto, aquí la crisis lógica se reduce al mínimo. "Lo ciudadano" no aparece casi descentrado ni incomodado, pues se halla en su propio terreno: el otro con el que está tratando no es más que un individuo que agrede al bien común, sin otro objetivo que algún fin egoísta. Se le aplica entonces el mismo marco valorativo y normativo que a todos los demás: la ley es

¹⁵Posiblemente lo mismo pueda decirse en torno del grueso de la población carcelaria de la nación.

igual para todos.

Pero claro, esta fortaleza lógico-conceptual se construye sobre la negación de "lo indígena". Y entonces sus espasmódicas pero constantes apariciones en la escena nacional se hacen inexplicables desde esta perspectiva, por lo que deben ser relegadas al campo de la conspiración instrumental.

LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO. HEGEMONÍA

Vimos que "lo ciudadano" es un proceso mediante el cual se expande dicha investidura sobre distintos territorios y cuerpos. Vimos que implica no sólo la expansión de ciertos derechos y obligaciones, sino también una cierta homogeneización del espacio social, que va de la mano con la separación de los productores y los medios de producción, la constitución de "individuos libres" y un sistema de valoraciones y representaciones que se sistematizan en el aparato jurídico.

"Lo ciudadano", así, aparece como uno de los nudos que enlazan un conjunto de procesos económicos, ideológicos y políticos. Laclau y Mouffe (2004) llamaron a estos elementos "puntos nodales": son significantes flotantes que posibilitan la unión, la sutura,¹⁶ de distintas dimensiones del todo social. "Lo ciudadano", al igual que lo señala Marín, es en este sentido la expresión de una cierta situación de la lucha de fuerzas sociales.

Si "lo ciudadano" condensa una determinada alianza de fuerzas sociales, su análisis y crítica por parte de "lo indígena" vendrá a explorar las contradicciones y tensiones que su presencia articula. El análisis desmenuzado de tal categoría pone en evidencia sus inconsistencias.

Decía Ernesto Laclau (2013) que cuando una formación hegemónica se descompone, incluso su propio nombre pasa a convertirse de un signo magno y potente a una asociación metonímica más o menos incoherente o arbitraria. En el declive, en la caída, aparecen a la vista las contradicciones y las lagunas.

Podemos sacar ahora una conclusión que será importante para nuestro análisis político: la contigüidad y la analogía no son esencialmente diferentes una de otra, sino que son dos polos de un continuum (...) El nombre -de un movimiento social, de una ideología, de una institución política- siempre es la cristalización metafórica de contenidos cuyos vínculos analógicos son el resultado de ocultar la contigüidad contingente de sus orígenes metonímicos.

A la inversa, la disolución de una formación hegemónica involucra la reactivación de esa contingencia: el retorno desde una fijación metafórica "sublime" a una humilde asociación metonímica (Laclau, 2013: 80).

Esto ocurre porque la articulación sobre la que se funda la hegemonía no es un encadenamiento que funciona de acuerdo a la lógica formal, sino que implica saltos, borramientos, ocultamientos o exclusiones. Ningún discurso hegemónico es acabado,

¹⁶Lo suturado es algo que une pero, a la vez, oculta.

perfecto, cerrado en sí mismo. La hegemonía no se sostiene porque su lógica sea impecable, sino porque logra hacerla pasar como tal.

"Lo ciudadano", esa categoría fundamental para el funcionamiento tanto del Estado como de la sociedad civil, no es ajena a tal dinámica. Guarda en su interior potentes contradicciones y grandes hiatos, que no podrán resolverse ni siquiera a pesar de la reflexión sistemática que al respecto puedan elaborar las ciencias jurídicas o la teoría política liberal.

"Lo ciudadano" no es central para nuestra sociedad porque sea el fruto de un razonamiento inapelable sino porque es -junto a otras muchas cosas- el soporte de la articulación de múltiples fuerzas sociales. Por eso mismo, interpelar "lo ciudadano" implica interpelar la alianza social que sustenta.

Y uno de los elementos que interpela a la categoría ciudadana en tanto soporte de una cierta articulación hegemónica es, por cierto, la irrupción de "lo indígena". Su aparición pone en evidencia las inconsistencias que subyacen a dicha categoría, sus limitaciones e incapacidades y la relativa vacuidad de sus promesas.



Diccionario de la herida - Sutura / Intervención artística

¿Quiere decir esto que "lo indígena" pone en riesgo a "lo ciudadano", o que lo "lo ciudadano" está en descomposición? Por cierto que no. "Lo ciudadano" continúa y continuará siendo una categoría poderosa.¹⁷ Sin embargo, lo que la imagen de "lo indígena" evidencia es

¹⁷Es, de hecho, una categoría en que incluso se fundamentan y legitiman acciones directamente "anti-ciudadanas", como invasiones de países, secuestros y privaciones de la libertad y "ataques preventivos" frente a "amenazas terroristas".

una gran potencialidad crítica. Al delinear ciertos límites y al explorar ciertas contradicciones, "lo indígena" parece señalar el camino de las fisuras que subyacen al concepto de "ciudadanía", los posibles caminos de su disolución en tanto metáfora hegemónica. Por eso, a la vez, el conocimiento de las realidades y reclamos de los pueblos originarios adquiere relevancia no sólo como conocimiento de aspectos particulares de la realidad, sino en su carácter social: como tensión que nos permite conocer más y mejor acerca de las articulaciones generales que rigen el proceso social.

CONCLUSIONES

Sin embargo, debemos también decir que el carácter de "lo indígena" en tal punto nodal es contingente, así como el carácter de sus articulaciones. "Lo indígena" no necesariamente interpela a "lo ciudadano" "por izquierda".

Aquí debemos abandonar el mero campo de las figuras y representaciones y comenzar a analizar procesos generales si queremos avanzar, pero como precaución teórica y metodológica es justo decir que no debemos romantizar ni idealizar las luchas indígenas a priori. Muchas tienen un contenido libertario y progresista, al menos en sus consignas. Sin embargo, su carácter social es más complejo debido a los procesos políticos y económicos mayores en que se insertan y con los que están obligadas a interactuar. Es necesario revisar cada caso para comprender su dinámica.

Pero es cierto es que podemos asumir que, por "derecha" o por "izquierda", las interpelaciones que la irrupción de "lo indígena" dirigen a "lo ciudadano" son eficaces: continúan incomodando y descentrando. Y tal situación nos propone, y esta es la conclusión a la que podemos arribar tras nuestro derrotero, que estamos frente a las condiciones de repensar la noción de ciudadanía.

Si la ciudadanía en tanto persona del individuo en relaciones sociales capitalistas -a la que nos hemos referido en este trabajo- es limitada, por incapacidades y contradicciones propias, de dar respuesta a la interpelación de "lo indígena"... ¿qué ciudadanía podría hacerlo?

Si la ciudadanía capitalista es insuficiente... ¿qué características debiera tener una ciudadanía alternativa? ¿A qué tipo de Estado respondería? ¿Al que existe actualmente? ¿A otro? ¿A cuál, entonces?

¿Qué Estado estaría dispuesto a admitir que se ha despojado a los pueblos originarios de su territorio y formas de organización, que protagonizó hechos de barbarie no-ciudadana para constituirse como tal? ¿Qué Estado y qué ciudadanos estarían dispuestos a concretar una reparación respecto de los pueblos originarios? ¿En qué consistiría tal reparación? ¿Qué tipo Estado admitiría que la reparación debe concretarse sin borramientos ni oclusiones, que debería garantizar el ejercicio de la autonomía territorial y política? ¿Qué "otro indígena" construirían ese Estado y la sociedad que le diera nacimiento?

Pero entonces también: ¿qué ciudadanos deberían pagar para que tal proceso tuviera lugar, o, lo que es lo mismo, de qué porciones del excedente habría que disponer para lograr la reparación y la autonomía de los pueblos originarios? ¿Quién debería ceder esas porciones del excedente? ¿Los ciudadanos trabajadores? ¿Los ciudadanos propietarios? Y si pagan eso...

¿por qué no deberían pagar otras cosas también?

Como vemos, son preguntas que atañen al conjunto de la sociedad y que interpelan no ya a la ciudadanía sino al conjunto de las articulaciones hegemónicas de nuestra formación social. Aquí radica quizá, para nosotros los "no indígenas", la potencia de "lo indígena": en empujarnos a pensar la construcción de articulaciones que, junto a los otros, cuestionen los fundamentos del tipo de ciudadanía del que somos prisioneros.

BIBLIOGRAFÍA

Abduca, Ricardo. 2014. "Kusch, Mignolo y la bomba de agua". La Biblioteca. Buenos Aires: Biblioteca Nacional. 2014 vol.14.

Agamben, Giorgio. 1998. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Barcelona: Pre-Textos.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Louis. 2000. Respuestas. Por una antropología reflexiva. México: Grijalbo.

Briones, C., Cañuqueo, L., Kropff, L., Leuman, M. 2007. "Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur". En Cultura y neoliberalismo. Grimson, Alejandro. Buenos Aires: CLACSO.

Delrío, Walter. 2005. Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Elías, Norbert. 1990. Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento. Barcelona: Península.

Harvey, David. 2005. El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión. Bs As: CLACSO.

Iñigo Carrera, Nicolás. 2000. La estrategia de la clase obrera en 1936. Buenos Aires: PIMSA-La rosa blindada.

Kerz, Mercedes. 2000. "Ciudadanía: un debate contemporáneo". En Postdata , Revista de reflexión y análisis político N° 6. Bs As.

Laclau, Ernesto. 2013. "Articulación y los límites de la metáfora". En Los fundamentos retóricos de la sociedad. Bs As: FCE.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. 2004. Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. Bs As: FCE.

Lenton, Diana. 1999. "Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos: 1880-1950". En Publicar en Antropología y Ciencias Sociales Nro. 8. Colegio de Graduados de Antropología. Bs As.

_____ 2005. De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista en los debates parlamentarios (1880-1970). Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Marshall, Alfred. 1965. Class, Citizenship and Social Development. New York: Doubleday and Company.

O' Gorman, Edmundo. 1995 [1958]. La invención de América. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Poulantzas, Nikos. 1973. Hegemonía y dominación en el Estado moderno. Bs As: Cuadernos de Pasado y Presente.

Tilly, Charles. 1995. "Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones sociales". En Sociológica, Revista del Departamento de Sociología, Año 10, N° 28. Mayo-Agosto. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Trincheró, Héctor Hugo. 2009. "Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de Estado en la Argentina". En Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre. N° XX. Buenos Aires: FFyL-UBA.

_____ 2010. "Los pueblos originarios en Argentina. Representaciones para una caracterización problemática". En Etnicidades. Año 4 Nro 8.

Wright Mills, Charles. 1961. La imaginación sociológica. Bs As: FCE