

**MECANISMOS DE
REPRESENTACIÓN POLÍTICA
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS
DEL CHACO ENTRE 1983 Y 2012**

TESIS DE MAESTRÍA

Autor: Rosario Bentolila

Director: Prof. Guillermo Alonso

**ESCUELA DE GOBIERNO DE LA PROVINCIA DEL CHACO
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTIN**

Agradecimientos

Esta tesis de Maestría ha sido posible gracias al apoyo incondicional de muchas instituciones y personas, a fin de no quedar en deuda con algunas, debo agradecer en primer lugar a los referentes indígenas que compartieron sus vivencias y saberes, prestándose al contacto cara a cara: don Orlando Sánchez, Federico Rojas, Miguel Mazza. A mi entrañable amigo Profesor bilingüe intercultural Rolando González que me ayudó en la traducción de vocablos de lenguas indígenas. Contribuyeron también al desarrollo de este proyecto mi tutor de tesis Profesor Guillermo Alonso, quien leyó pacientemente mis avances de versiones de tesis y orientó con atinadas sugerencias y observaciones el desarrollo de la versión final. A Mirta Merlo, Directora de la escuela de Gobierno quien alentó, en momentos de debilidad la continuidad de mis estudios. A mi amiga y columna vertebral Jesica sin la cual seguramente no habría llegado a la fase final de este trabajo. A mi familia que acompañaron y estimularon la finalización de mi trabajo y justificaron mis momentos de ausencia a las actividades familiares, en especial a mi mamá que desde el cielo sigue mostrándome el camino de lo correcto. Es justo reconocer los aportes de autores y autoras nacionales e internacionales que pusieron luz a mi investigación

INTRODUCCIÓN

Los Pueblos indígenas iniciaron hace muchos años la lucha por el reconocimiento de sus derechos, este proceso iniciado en el reclamo de tierras, se desplazó en las últimas décadas a otras demandas de respeto y reconocimiento a sus lenguas, sus tradiciones, el autodesarrollo, y el reconocimiento de organizaciones propias en búsqueda de la garantía estatal de políticas que atiendan sus necesidades. Las luchas que en un tiempo sólo fueron de los indígenas, suman hoy otros actores individuales y colectivos (Organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales). Los derechos colectivos de los Pueblos indígenas y en particular el derecho a la representación en la esfera gubernamental de las llamadas minorías étnicas encuentran su lugar en la llamada ciudadanía multicultural.

A la vista de lo expuesto, el presente trabajo de investigación plantea una descripción de las formas de representación política de los pueblos indígenas chaqueños en las últimas décadas en base a sus derechos como ciudadanos. Recurre a la necesaria interrelación entre participación y representación política. Para finalmente señalar las tensiones que provoca la existencia de mecanismos formales e informales de representación política en los Pueblos indígenas del Chaco. De acuerdo con lo expuesto, el primer capítulo tiene como propósito específico la revisión conceptual de algunos términos, a fin de dar luz a lo investigado y tener un marco de referencia para entender los capítulos siguientes. En este sentido, se analizan una serie de conceptos como identidad, cultura, sujetos individuales y derechos colectivos, ciudadanía multicultural y representación política, en la línea de suscribir la coordenada donde mejor se ajustarían las propuestas de representación política formal e informal de los indígenas chaqueños.

El segundo capítulo se centra fundamentalmente en el estudio específico del proceso de génesis en la búsqueda de representación política de los Pueblos indígenas en Latinoamérica, en pos de conseguir visibilización en espacios gubernamentales poniendo en relieve la indeterminación conceptual del término, a la luz de la tensión existente en el discurso homogéneo de “hermandad y unidad del pueblo indígena” a partir de la presencia de sujetos identitarios heterogéneos en naturaleza y fines perseguidos.

Por las consideraciones expuestas, el tercer capítulo describe y examina concretamente la distinción entre mecanismos formales e informales de representación política de los Pueblos indígenas en la Provincia del Chaco en el espacio temporal de las últimas décadas enfatizando la autodeterminación política en términos de distribución democrática del poder en el seno del Estado Provincial.

En el cuarto capítulo entramos propiamente al terreno de la diferencia cultural y las tensiones que provocan la existencia simultánea de mecanismos formales e informales de representación, reconstruidas desde el análisis del discurso de referentes indígenas.

Finalmente se exponen conclusiones que lejos de cerrar la investigación, plantean nuevos interrogantes que darán sentido a otros estudios.

Capítulo I

1. Identidad y cultura:

La noción de identidad constituye el elemento de cohesión para hablar de grupos culturales. La identidad como la cultura, constituyen términos polisémicos. Una primera aproximación a la noción de identidad es la de Villordo (1998:63) “la identidad de un objeto está constituida por las notas que lo singularizan frente a los demás y permanecen en él mientras sea el mismo objeto”, en otras palabras la identidad es un término socialmente construido, que depende de la posición o punto de vista de otros, supone dinamismo en tiempo y espacio, susceptible de cambios según criterios de identificación. Si pensamos en términos de personas y no de objetos podemos decir que la identidad tiene que ver con nuestra propia imagen o representación de nosotros mismos en relación con los otros, de quienes nos diferenciamos. La identidad se constituye a partir de características específicas lleva implícita dos procesos: auto identificación (interiorización de pautas) y autoafirmación (exteriorización de la identidad, reconocimiento de los otros).

Los llamados movimientos indígenas tienen su emergencia en movimientos identitarios, o de identidad colectiva, siendo la nota distintiva las políticas de reconocimiento de lo diverso. De hecho cuando el punto de vista impuesto por otros, como modo de control y dominación, sobre un grupo es denigrante, prejuicioso o despectivo y en la medida que esta imagen sea interiorizada las personas niegan su identidad, por el contrario cuando los otros realzan positivamente la otredad, la auto identificación tiene lugar.

De acuerdo con lo expuesto, se observa que la identidad es un término intrínsecamente relacionado con la idea de cultura, en virtud de que ésta provee un marco de elección, de sentido y significado. Como señala Olivé (:187): “Una cultura constituye a las personas de manera tal que su identidad depende de ella. Asimismo, la identidad colectiva de la cultura depende de que siga constituyendo individuos del mismo tipo, es decir, personas que compartan las mismas creencias, normas y tradiciones, y los mismos valores, que respeten las mismas instituciones y que acepten el proyecto común”. Bajo esta acepción, la cultura puede entenderse de múltiples maneras, pero en muchas definiciones la cultura aparece dissociada del término territorio como uno de sus elementos centrales. Para otros la noción de territorio resulta relevante a la hora de hablar de identidad cultural o pueblos.

Rodolfo Stavenhagen habla de tres enfoques para definir la cultura: patrimonio material acumulado de la humanidad, proceso de creación artística o científica, suma de actividades y productos materiales y espirituales de un determinado grupo social, que lo distinguen de otros grupos similares. Cualquiera sea la acepción resulta importante, a los efectos de la investigación entender la

cultura como un fenómeno dinámico y en consecuencia variable en el tiempo y susceptible de influencias externas, de ahí la idea de que no existen culturas puras, por lo que no es posible ver a la cultura como “no conflictiva, armoniosa y consensual” , los significados culturales no son homogéneos y estáticos (Mac Laren; 2000:155), desde una idea romántica.

W. Kymilcka (1996:112) agrega la idea de cultura societal y sostiene que esta “proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo un abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica abarcando las esferas pública y privada”. En el mundo existe y ha existido gran diversidad de culturas, que tienen dinámicas propias. Durante muchos años estas otras culturas han recibido el nombre de minorías; como cualquier grupo étnico, racial, religioso o lingüístico que sea reducido en número en relación a la población total de un país y/o que no pretendan constituirse en una entidad nacional. Sin embargo Kymilcka refiere a minorías nacionales en el sentido de grupos etnoculturales que se piensan a sí mismos como naciones dentro de un Estado. Esta conciencia de Nación resulta esencial para la construcción de identidad. La identidad permite una ligazón a la presencia de caracteres distintivos, como un criterio objetivo; pero este criterio aunque importante no resulta suficiente dado que el grupo tiene necesidad de una conciencia colectiva o sentimiento de pertenencia al mismo colectivo, es el criterio subjetivo. La identidad produce denominaciones diversas, una de ellas es la de “indígenas”.

Taylor plantea que el reconocimiento y la identidad se encuentran estrechamente unidos. La identidad surge de la auto interpretación del individuo sobre sí mismo, sobre lo que es y lo que lo caracteriza como ser humano, y parte de dicha auto interpretación se define mediante el reconocimiento, de modo que la falta de éste puede constituir una forma de opresión que constriñe a los individuos o a los grupos a un modo de ser que no es auténtico. Para Taylor, la identidad se define en un proceso dialógico entre los hombres y las cosas que les provén significados. La identidad no surge a partir de una elección, sino de un descubrimiento interno y a través de las relaciones con los demás, de ahí la importancia del reconocimiento (Taylor, 1993: 43-55).

Es posible entonces señalar que la cultura provee de sentido y significado a la identidad, al tiempo que la identidad es moldeada por los materiales culturales del entorno cultural. O al decir Giménez (;44-49), que la identidad no es más que la “cultura interiorizada por los sujetos”.

La construcción de los Estados-nación unitario y mono cultural en el siglo XIX se basó en una comunidad generada a partir de una estructura política y jurídica, que desarrolló sistemas legales normativos unificando a la población ante las leyes, el territorio y la cultura, con medidas coercitivas “Algunas minorías fueron físicamente eliminadas...”, “...otras minorías fueron

asimiladas de forma coercitiva, forzándolas a adoptar el lenguaje, la religión y las costumbres de la mayoría. En otros casos, las minorías fueron tratadas como extranjeros residentes, sometidas a la segregación física y discriminación económica, así como a privación de los derechos políticos...” (Kymlicka, 1996: 14).

II- Indios, aborígenes o pueblos originarios?

El gentilicio “indio” es quizás el más rechazado de todas las nominaciones, por los propios originarios, tanto por ser el más antiguo impuesto por el conquistador español, como por haber pasado al discurso cotidiano como modo peyorativo o insulto para referir a quien le falta modales considerados valiosos por la sociedad hegemónica. Sin embargo el término fue reivindicado por miembros de organizaciones indígenas, bajo el lema “si como indios nos sometieron, como indios nos liberaremos” vertido en ocasión del Primer Congreso del CISA en Ollantaytambo en 1980. Otros términos como indígenas, aborígenes o pueblos originarios se ponen en escena en relación al paralelo con las oscilaciones permanentes a que se verá sometida a lo largo de todo el período investigado, la agencia estatal la que canaliza las políticas indigenistas, y que atiende las cuestiones de este sector, trasladada a organismos específicos de un Ministerio a otro, como su creación, recreación, supresión o cambio de nominación.

En la actualidad habitan dispersos en el suelo chaqueño tres grandes grupos étnicos, tobas o “qom” mocovíes o “mocoy” y maticos o “wichí”. A cada una de estas unidades étnicas correspondió en el devenir histórico, una normativa, un estilo de jefatura, un sistema de control social independientes y una conciencia de memoria colectiva. La clasificación de los no indígenas considera por supuesta semejanza que tobas, mocovíes y maticos constituyen el grupo indígena del Chaco aunque sean grupos lingüísticos formados por varios pueblos o naciones, dado que aunque todas las antiguas unidades sociopolíticas poseen aire de familia, también existe entre ellos considerables diferencias de lengua y cosmovisión. Entonces cuando hablamos de pueblos indígenas del Chaco, no referimos a tobas, mocovíes o maticos, sino a las unidades territoriales lingüísticas e históricas que en tiempos anteriores a la desarticulación social que resultó de la conquista, colonización y posterior ocupación del Chaco por el estado Nacional poseían una organización única y distinta de todas las otras.

III- Sujetos individuales y derechos colectivos

Las formas en la que los llamados grupos minoritarios desean ser reconocidos y aceptados o ver enmendadas las injusticias históricas cometidas varían considerablemente de país en país, así como entre diferentes minorías dentro de un mismo país.

Sería interminable ofrecer en esta presentación un panorama completo de las diferentes formas que puede adoptar el multiculturalismo, quisiera focalizarme en una de sus tendencias generales establecidas por Kymilcka referidas a democracias occidentales, que si bien no son en todo aplicables a los casos de pueblos indígenas en Latinoamérica, comparten algunas características:

a) *Pueblos indígenas*: la primera tendencia se refiere al tratamiento de los pueblos indígenas, como son los indios y los inuit en Canadá, los pueblos aborígenes en Australia, los maoríes de Nueva Zelanda, los sami de Escandinavia, los inuit de Groenlandia o las tribus indias en Estados Unidos. En el pasado, todos estos países tuvieron el mismo objetivo y la misma expectativa de que los pueblos indígenas a la postre desaparecerían como comunidades distintivas, ya fuera por extinción o por asimilación. Para acelerar este proceso se adoptaron diversas medidas como, por ejemplo, quitarles sus tierras, restringir la práctica de su cultura tradicional, lengua y religión y socavar sus instituciones de autogobierno.

No obstante, a comienzos de la década de 1970 hubo un cambio dramático en estas políticas. Hoy, todos los países mencionados aceptan, al menos en principio, la idea de que los pueblos indígenas existirán indefinidamente en el tiempo como sociedades distintivas dentro de un país más grande, y que necesitan sostener los reclamos de tierras, derechos culturales (incluido el reconocimiento del derecho consuetudinario) y de autogobierno necesarios para mantenerse como sociedades distintas.

En estos escenarios, vemos entonces un alejamiento de políticas históricas de asimilación o exclusión y una tendencia hacia un planteo más “multicultural”, que reconoce y acepta la diversidad.

Las democracias occidentales han ido alejándose de modelos antiguos de Estados-nación unitarios, centralizados, repudiando la vieja ideología de “un Estado, una nación, una lengua”. En la actualidad, prácticamente todos los países occidentales que tienen gente indígena y grupos nacionales sub-estatales se han convertido en Estados “multinacionales”, que reconocen la existencia de “pueblos” y “naciones” dentro de los límites del Estado. Dicho reconocimiento se manifiesta en un espectro de derechos de la minoría e indígenas que incluyen derechos colectivos, reclamos de tierras y el autogobierno para pueblos indígenas.

Sumadas, estas tendencias representan una significativa transformación en la relación entre Estados y grupos étnicos. Debe recalcarse que dichos cambios no son simbólicos o meros dichos, implican

una significativa redistribución de recursos económicos y poder político –algo así como un verdadero poder compartido–, así como el otorgamiento del acceso permitido a las instituciones estatales a grupos no dominantes.

Con referencia al término pueblo, Rodolfo Stavenhagen lo aclara en “Derechos Humanos Individuales hemos de remontarnos a la noción de “individuo” el reconocimiento de que somos pueblos es para nosotros fundamental, pues constituye el punto de partida para que se admita que tenemos derechos colectivos. Individuos es a Derechos Individuales como Pueblos es a Derechos Colectivos... Desde nuestro punto de vista, los indígenas obtienen su identidad como miembros de una familia y de una comunidad, y nunca de manera aislada, como individuos separados. Así pues, no es que para ellos no existan derechos individuales ni que éstos se contrapongan a los derechos colectivos. Lo que ocurre es que los derechos y obligaciones individuales derivan de los derechos y obligaciones que tenemos por ser miembros de la colectividad...” (pág.9). Seguidamente en el mismo trabajo se cita a la Sra. Erica Daes en la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos en Viena cuando dijo: “Los pueblos indígenas ven como uno de sus derechos humanos fundamentales el derecho a tener una identidad personal como miembros de su comunidad”. Cuando hablamos al principio de que entramos en un nuevo tiempo de reconocimiento de nuestros derechos, decimos también que debe empezar un nuevo tiempo de respeto a nuestra cultura, a nuestra identidad. La cuestión de los derechos indígenas planteó en los últimos años una serie de debates que ponen de relieve las tensiones entre el nivel de universalidad de los derechos humanos básicos y la base igualitaria en la definición de los derechos individuales, por un lado, y el nivel de especificidad de grupos minoritarios o subordinados y el reclamo por el reconocimiento de la diferencia por el otro. Pero además, el tema indígena –a diferencia de otros reclamos de derechos que también están inmersos en dicha tensión, plantea el problema de la relación entre los derechos individuales y los derechos colectivos. Pensar en la noción de derechos étnicos presupone un análisis de la noción original de los derechos humanos que hasta ahora han privilegiado la universalidad y los sujetos individuales. Expresa Jelin: “si la idea original de los derechos humanos universales estaba orientada por una visión individualista de los derechos, ahora el eje pasa al de las comunidades. Hablar de derechos culturales es hablar de grupos y comunidades colectivas: el derecho de sociedades y culturas (autodefinidas como tales) a vivir en su propio estilo de vida, a hablar su propio idioma, usar su ropa y perseguir sus objetivos, y su derecho a ser tratadas justamente por las leyes del Estado-Nación en el que les toca vivir (casi siempre como ‘minorías’)” (Jelin, 1996: 68).

IV- Ciudadanía multicultural y representación política

El significado etimológico del término representación proviene del latín *representatio*, y es la acción o efecto de representar (hacer presente algo). La representación, puede tratarse de la idea o

imagen que vuelve inteligible la realidad. El concepto de "re-presentar, en su genuino y general sentido, significa dar presencia a algo que está ausente, convertir en entidad actuante a algo que por sí mismo es incapaz de actuar, dar realidad existencial a aquello que por sí mismo no puede realizar ciertos actos de existencia" (García Pelayo, 1971: 15).

El concepto de representación abarca múltiples significados por lo que es preciso enfocarla desde múltiples aristas (sociológica, económica, jurídica y política). Nuestro campo de interés está relacionado con el género de la representación como vínculo de las instituciones con el entramado de las relaciones sociales, espacio en el cual cobra sentido la representación política.

En este sentido, la cuestión de "quién debe gobernar" ha sido desde los inicios de la civilización hasta nuestros días un tema que no ha dejado de producir debate y polémica dentro del pensamiento político, diferentes autores expresan sus concepciones con respecto a la representación política, institución propia de las democracias representativas como forma de delimitar el poder.

Entre los autores, Bobbio, Mateucci y Pasquino, enuncian que el término remite a: Sustituir, actuar en lugar de, en nombre de alguien; cuidar los intereses de alguien; reproducir, reflejar las características de alguien o algo; evocar simbólicamente a alguien o algo; personificar. Es posible distinguir dos dimensiones de la representación: una *dimensión de acción* (actuar de acuerdo a cánones de comportamientos en función a otra persona) y otra *dimensión de reproducción* (poseer características que reflejan o evocan las de los sujetos u objetos representados). (Bobbio, Mateucci y Pasquino (2008).

Robert Dahl expresa que la representación política es él "invento" que vino al rescate de la *democracia*: le dio los instrumentos para ampliarse, arraigarse y poder sobrevivir. (Dahl, 1992). Tiempo atrás ya Montesquieu, en su obra el *Espíritu de las leyes* (1748) afirmaba que por el gran tamaño del Estado, era indispensable elegir representantes, lo cual fue bien recibida por los políticos liberales y demócratas del siglo XIX (desde Mill, Sieyes, hasta Madison y Jefferson).

Sería Edmund Burke quién establece una diferenciación cuando se manifiesta en contra del mandato imperativo donde expresa que el representante elegido es un simple agente sujeto a las instrucciones precisas e inamovibles de sus representados, e impele a entender a los representantes como portadores también de los intereses generales de la nación. (Burke: 1972).

Al respecto Bernard Manin, afirma que la representación tiene cuatro elementos principales: los representantes son nombrados por elección periódica, con intervalos regulares; la toma de decisiones por los que gobiernan conserva un grado de independencia respecto a los deseos del electorado.; los que son gobernados pueden expresar sus opiniones y deseos políticos sin estar sujetos al control de quienes los gobiernan; las decisiones públicas se someten a un proceso de debate.

Es de destacar la afirmación de Sartori (1986) cuando propone diferenciar analíticamente tres diferentes perspectivas de la representación: una jurídica, otra sociológica y otra política. En la *representación jurídica* es medular la concepción de mandato. Aquí delimitamos la idea weberiana de que quien detenta el poder impondrá su voluntad. En esta representación, el representante es imaginado como un “emisario” o un “mensajero” del representado que por ese mismo motivo no posee autonomía. Para la *representación sociológica* la idea de identidad es tomada como central; el representado espera verse reflejado como en un espejo en su representante. Este último se espera que sea un igual que va a resguardar los intereses del votante, ya sea por integrar la misma clase social, pertenecer al mismo territorio o raza o abrazar una ideología análoga. Esta idea es quizás la que más se acerca al concepto de representación de los pueblos indígenas

Sin embargo la representación política existe el vínculo de responsabilidad y control, dado que el representante se somete a examen permanente de sus representados, en ella se establece que el representante debería responder a los requerimientos de los ciudadanos, observando la ley y el contexto normativo de dicha sociedad para sostener la confianza depositada en él a través de los mecanismos electorales vigentes. Esto da origen a que el representante lo sea de sus votantes y del partido político al cual pertenece, en una dualidad de mandato y obediencia no exenta de conflictos, donde el representante puede alejarse de la defensa de los intereses de sus representados.

En definitiva, con respecto a la representación política podemos afirmar que a pesar de sus múltiples dimensiones, debates y desarrollo teórico práctico, la representación política constituye un elemento esencial de la democracia, donde la representación política es *“una práctica que hizo sobrevivir a la democracia a sus propias tensiones, la hizo practicable en contextos masivos, en grandes sociedades, la dotó de funcionalidad y se constituyó en el mecanismo principal que la hizo durar...”* (Sartori, 1991: 342)

Przeworski, sin embargo, para arribar a una definición del término presenta una estructura básica con la que deben contar las instituciones para considerarse representativas: 1) Los mandatarios, aquellos que gobiernan, son electos a través de elecciones. 2) Mientras que los ciudadanos son libres para discutir, criticar y demandar en cualquier circunstancia, no están capacitados para ordenar qué hacer al gobierno. 3) El gobierno se encuentra dividido en órganos separados que pueden controlarse recíprocamente, y está limitado en cuanto a lo que puede hacer, por una Constitución. 4) Los gobernantes están sometidos a elecciones periódicas. Las elecciones no son el único mecanismo democrático que puede inducir al gobierno a actuar en una forma representativa (Przeworski, 1998:8) Una afirmación central de la teoría acerca de la democracia es que ésta sistemáticamente hace que los gobiernos sean representativos (Przeworski, 1998:8).

Los pueblos indígenas presentan discursos políticos propios a sus necesidades y la política se articula en torno a temas identitarios, que incluso pueden constituir clivajes y estructurar la competencia política a varios niveles (Brysk, 2009). La Representación política de las distintas etnias es esencial para conseguir una democracia inclusiva (Kymlicka y Norman 1995; Habermas 2000), para hacer efectivo ese discurso indígena diferenciado. La forma, alcance y grado de representación política de los diversos grupos étnicos en las instancias de decisión política se presenta de manera diferente entre los Estados, donde no se puede hablar de democracia sin sus principios esenciales, de diálogo, tolerancia, consenso, disenso, participación y representación.

Esta idea de representación política entre los pueblos indígenas va de la mano respecto a las concepciones de democracia, pese a que tanto la mayor parte de los ciudadanos indígenas, están de acuerdo con que en una democracia gobiernan los ciudadanos a través de los que los representan, y que es la mejor forma de convivencia entre los diferentes grupos étnicos por lo que llevo en algunos Estados a tener en cuenta al concepto de Democracia Intercultural como una superación de la democracia liberal basado en la diversidad para dejar atrás el concepto estático y hegemónico de *democracia burguesa*.

La coexistencia de distintos grupos culturales en una comunidad política plantea un problema de la concepción de la ciudadanía. Para el liberalismo, lo que distingue a la ciudadanía democrática es que trata a las personas como individuos con iguales derechos ante la ley. En cambio, el reconocimiento de las minorías lleva a que los derechos de sus miembros dependan, al menos en parte, de su pertenencia a un grupo. ¿Son conciliables ambas posturas? Will Kymlicka intenta desde el concepto de Ciudadanía multicultural distinguir entre Estados "multinacionales" (donde la diversidad cultural surge de la incorporación a un Estado mayor de culturas que anteriormente poseían autogobierno y estaban concentradas en un territorio) y Estados "poliétnicos" (donde la diversidad cultural surge de la inmigración). Y a partir de ahí explica la distinta situación de "minorías nacionales" (en Estados multinacionales) y de "grupos étnicos" (en Estados poliétnicos).

Las primeras se caracterizan por ser grupos culturales preexistentes en un territorio concreto, y que son invadidos contra su voluntad, o pasan a formar parte de otra nación con otra cultura mayoritaria, como consecuencia también de un proceso de federalismo o por distintos acuerdos. Algunos liberales han sostenido que así como el Estado liberal mantiene la separación entre Estado y religión, del mismo modo debe construirse sin distinguir entre sus ciudadanos por razón de su pertenencia a un determinado grupo cultural. El ciudadano liberal sólo reflejaría su pertenencia cultural en su vida privada.

Esto, dirá Kymlicka, es una utopía. Además de los derechos comunes de todos los ciudadanos es posible defender la necesidad de una ciudadanía diferenciada, según la cual el Estado tiene

obligación de adoptar "medidas específicas" orientadas a acomodar las diferencias nacionales y étnicas.

Existen, al menos, tres formas de derechos diferenciados en función de la pertenencia a un grupo:

1) derechos de autogobierno (la delegación de poderes a las minorías nacionales, a menudo a través de algún tipo de federalismo);

2) derechos poliétnicos (apoyo financiero y protección legal para determinadas prácticas asociadas con determinados grupos étnicos o religiosos);

3) derechos especiales de representación (escasos garantizados para grupos étnicos o nacionales en el seno de instituciones centrales del Estado que los engloba). Se ha mantenido siempre que el principio de la ciudadanía produce *ciudadanos iguales* —iguales en sus derechos y deberes de ciudadanos— y que, viceversa, sin ciudadanos iguales no puede haber ciudadanía. Lo que implica, entre otras cosas, que la ciudadanía postula la neutralidad o «ceguera» del Estado respecto a las identidades culturales o étnicas de sus habitantes. Hoy se empieza a considerar que la tesis de la igual ciudadanía es válida en el contexto del Estado-nación, pero que pierde validez cuando el Estado nacional entra en crisis y todavía más cuando un Estado concreto no es nacional, cuando es multinacional (*supra*, 1,6 y 1,7). El principio de la «ciudadanía diferenciada» (Young, 1990, pero especialmente Kymlicka, 1995) propugnada por el multiculturalismo no se basa en el hecho de que el ciudadano ya no existe, que se está disolviendo de hecho, sino en el rechazo de un Estado considerado injusto que «no ve» y, por tanto, oprime las diferencias étnico-culturales. Los derechos del ciudadano son porque son los mismos para todos (véase Sartori, 1993, pp. 321-324). La condición fundante de la ciudadanía que instituye el «ciudadano libre» es, pues —también en este contexto—, la igual inclusividad. En cambio, y por el contrario, la ciudadanía diferenciada convierte la igual inclusividad en una desigual segmentación. Presentada, por ejemplo, así: que «además de los derechos individuales el individuo debe beneficiarse de un plus de derechos que se le atribuyen en función de su pertenencia a una minoría cultural» (Gianni, 1997, p. 513), es decir derechos colectivos basados en pautas identitarias. El autor citado es tan bien intencionado que añade que «contrariamente a lo que propone Taylor, estos derechos no deben tener como finalidad garantizar la supervivencia intergeneracional de una forma cultural, sino la de proteger y reforzar la integración» (*ibid.*).

Lo metodológico

Reconociendo la complejidad, contradicción y permanente movimiento del mundo social la investigación pretende avanzar desde un enfoque descriptivo explicativo a efectos de interpretar el

significado del comportamiento con referencia a las categorías culturales dentro de las cuales ese comportamiento se produce, percibe e interpreta (Jacobson 1991:4). Reconstruyendo tensiones en base a investigaciones teórico bibliográfica, documentales y entrevistas a líderes, referentes indígenas y otros actores que han participado del proceso de génesis de IDACH o que participan de un Consejo comunitario Indígena con personería jurídica según marcos normativos actuales. Considerando ello, es que fue seleccionada de manera intencional la comunidad de Barrio Mapic, ya que estarían respondiendo, en primera instancia, a las conceptualizaciones del presente trabajo, vale decir que se podrá dar cuenta en este contexto de la construcción de representación política que promueven en sus organizaciones comunitarias e instituciones estatales y por otro por ser un espacio urbano que se diferencia de la realidad indígena en ámbitos rurales, su comunidad ha debido ser construida, inventada como tal, a diferencias de otras del interior que probablemente cuentan con varias generaciones y que han estado siempre en el mismo lugar, con poco contacto con la cultura hegemónica sin posibilidades de reflexión crítica y puesta en palabras, sobre la construcción del poder político al interior de sus comunidades

Mi unidad de observación no serán sólo electores empadronados en IDACH sino que, trataré de ver en la interacción social que otros miembros de la comunidad participan de la trama política.

El escenario se muestra de fácil acceso, en cuanto a la apertura y conocimiento de algunos miembros de comunidades indígenas. Una cuestión a considerar será sin duda el factor “intraducibilidad”, refiriéndome a elementos de la lengua o lenguaje, para los cuales no existe en la propia un término o concepto que sea su equivalente absoluto. En este sentido es posible el trabajo con traductor idóneo y o maestro bilingüe interculturales que ayudarán a la comprensión de la comunicación.

En una segunda instancia, y a partir de los datos, la utilización de lo cualitativo permitirá avanzar en el conocimiento del tema. Aquí la entrevista (con informantes claves y grupo focal) aparece como estrategia relevante, que permitirá a través del discurso reconstruir las significaciones puestas en juego respecto de la representación política a través de mecanismos formales y los aspectos comunitarios tradicionales que se imbrican en ello, en otras palabras de indagar sobre las tensiones presentes entre formas de ejercer representación en la práctica cotidiana de las comunidades indígenas seleccionadas y mecanismos formales de representación en pos de señalar si las mismas guardan relación con aspectos culturales a fin de confirmar o desterrar argumentaciones románticos de entender a la otredad.

Para la investigación se puso foco en la participación de la población indígena de las comunidades en el IDACH (como mecanismo formal de representación indígena); y por otro el Consejo Comunitario Indígena del citado Barrio (como mecanismo informal de representación indígena)

La razón de la selección de ambos órganos se debe a que el IDACH es, por una parte, la única institución estatal de representación formal indígena en la provincia del Chaco y el Consejo Comunitario de Barrio Mapic, en proceso de conformación es reconocido a nivel zonal por su trayectoria y accionar en la comunidad de ese lugar. La representación que los pobladores de las comunidad indígena de Barrio Mapic tienen respecto del IDACH y del Consejo indígena puede hacer posible la visibilización de las tensiones que surgen de la coexistencia de ambos órganos de representación. Cabe señalar que a efectos de ampliar la mirada respecto de lo investigado, se entrevistarán también a actores locales, reconocidos a nivel provincial, por el ejercicio de algunos de los tipos de liderazgos enunciados en el presente trabajo que no viven o han vivido en Barrio Mapic. A efectos de la investigación se recorta temporalmente la misma a los años comprendidos entre 1983-2012.

Las preguntas que guiarán la investigación serán entre otras:

Qué estrategias de representación utiliza la comunidad indígena del Barrio respectivamente?

Cómo el surgimiento del IDACH se posicionó en la agenda pública y en la de la comunidad su barrio?

Se constituye el IDACH en una institución estatal de carácter decisorio importante para los indígenas del Barrio Mapic a efectos de generar la participación en la elección de sus miembros?

Se visibilizan en la comunidad indígenas de barrio Mapic otros modos de organización más allá del IDACH?

Existen tensiones al interior y exterior del IDACH y del Consejo Indígena, cómo se evidencia su existencia?

Cuáles son las tensiones al interior y exterior del IDACH y de los Consejos comunitarios existentes que facilitan u obstaculizan los mecanismos democráticos de participación?

Las estrategias de ingreso al campo

Las estrategias utilizadas para contactar a los dirigentes del IDACH así como a los líderes del Consejo Comunitario serán diversas. En primer lugar se solicitará una audiencia para una entrevista breve y estructurada con miembros y ex miembros del IDACH. Seguidamente se realizará una visita a la localidad de Barrio Mapic a efectos de establecer vínculos con actores comunitarios, buscando realizar entrevistas a los integrantes de la citada organización.

Las técnicas utilizadas para la recolección de información serán:

1. Análisis documental y bibliográfico para conocer los orígenes, estructuras, trayectorias y modos de conformación del IDACH y del Consejo comunitario Indígena.
2. Entrevistas estructuradas para reconstruir la historia del IDACH y del consejo comunitario indígena, a fin de establecer y analizar puntos de contradicción, tensiones y diversidad de

mecanismos de representación (IDACH y del Consejo Comunitario indígena). El trabajo de entrevista se hará a partir de una muestra intentando incorporar en la misma a dirigentes indígenas del IDACH, líderes comunitarios miembros de consejos indígenas, referentes comunitarios. A efectos de analizar la coherencia de los discursos de los miembros de IDACH y Consejos Comunitarios Indígenas, como así los conflictos y tensiones entre ambos mecanismos de representación.

Capítulo II

El surgimiento de movimientos sociales en Latinoamérica

La colonización y conquista de América redujo a las poblaciones indígenas, campesinas, negras, a una actitud de sumisión y dominación que se perpetuó en el tiempo, aunque cambiando las estrategias y formas de control. La visión euro céntrica negó y reprimió otras formas de organización social y política que la propia.

América sirvió a la acumulación de capital y bases materiales para una Europa hegemónica, y dominante.

En la década del 70 los resultados de la aplicación de políticas neoliberales sumergieron a los países de Latinoamérica en contextos de crisis del orden institucional, con dificultades financieras para el desarrollo, y agudización de desigualdades y destrucción paulatina del tejido social (inflación, desempleo, deficiencia o falta de inversiones en servicios e infraestructuras públicas, violencia, inseguridad, criminalidad, otras). Estos años se acompañaron por regímenes que combinaban formas de represión, corrupción y terrorismo de Estado. Por entonces los movimientos de bases eran fuertemente reprimidos en actos de protesta o reclamo.

Restituida la democracia durante las décadas de los 80 y los 90, en la mayoría de los países de Latinoamérica, los gobiernos intentaron combinar el neoliberalismo económico con un programa de políticas sociales compensatorias, que lejos de significar la salida al problema y agudización de la crisis social y económica fue haciendo más insostenible esta ideología.

Las luchas sociales ganan la dimensión de un movimiento de la sociedad civil contra la globalización neoliberal. Su articulación con fenómenos políticos se expresa en el surgimiento de luchas de sectores sociales diversos. En un clima de democracia y libertad los ciudadanos organizados fueron ganando las calles. La prensa y los movimientos sociales se convertían ahora en actores de poder político, con fuertes lazos de solidaridad con otras organizaciones e instituciones locales, nacionales e internacionales, y con capacidad estratégica para auto gestionar sus recursos. Estos movimientos sociales fueron influenciados por fuerzas sociales emergentes, adquiriendo particularidades, identidad, metas, modalidades de reclamo y temas específicos a ser incorporados en la agenda política gubernamental (movimientos de género, indígena, de negros, de campesinos, otros). Rompiendo con la idea de homogeneidad como única forma de expresión de civilización, con principios post racista, post colonial y post modernos, adquiriendo autonomía relativa de los partidos políticos. Aunque con tendencia a conformar partidos políticos a partir de los propios movimientos sociales (ejemplo: Partido de trabajadores en Brasil). En el proceso electoral de Lula

en Brasil, se destaca la influencia de la unidad de los sectores sociales (anteriormente desarticulados) en la búsqueda de una integración de las fuerzas de la producción en contra del capital financiero dominante.

Por otra parte la integración regional de Latinoamérica (MERCOSUR, ALCA), fortaleció la presencia y continuidad de gobiernos surgidos desde movimientos sociales, desde los principios de unidad y cooperación entre países y gobiernos. Produciendo, en algunos países, el enfrentamiento armado entre movimientos y fuerzas del gobierno (policías, militares) y en otros, entre movimientos sociales y sectores de poder económico (empresarios nacionales, terratenientes, otros y extranjeros).

En este contexto económico-político y social cabe reconocer que los pueblos indígenas comparten ahora con otros grupos sociales de la cultura hegemónica, las mismas desigualdades, dificultades, y problemas (la exclusión). Tal como lo señala la "Declaración de Quito" con la que concluyó el encuentro continental "500 Años de Resistencia India", en julio de 1990, preparatorio de la contra cumbre de celebraciones que tuvieron lugar con motivo del "encuentro" de dos mundos en 1492: *"los pueblos indios además de nuestros problemas específicos tenemos problemas en común con otras clases y sectores populares tales como la pobreza, la marginación, la discriminación, la opresión y explotación, todo ello producto del dominio neocolonial del imperialismo y de las clases dominantes de cada país"*.

El Movimiento indígena

Naciones Unidas y el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe estiman que existen en la región entre 60 u 80 millones de indígenas, agrupados en más de mil pueblos con lenguas y culturas diversas, viviendo en estado de exclusión social, económica y política. Indican que el porcentaje en número de población de los pueblos indígenas varían en números menores a los 5.000 y por encima del millón (como el de quechua, aymaras, nathuatl). En países como Bolivia, Guatemala, Paraguay representan más de la mitad del total de la población, en otros como Ecuador la mitad, y en el resto un porcentaje ínfimo (Brasil, Argentina).

La sociedad capitalista tuvo como objetivo la homogeneización de los pueblos y territorios bajo su dominio, entonces debió valerse de algunos constructos como ser la idea de raza, la reducción de identidades- bárbaras en una sola-la civilizada, englobando en la primera la categoría de indio, con fuerte carga prejuiciosa y de discriminación negativa. La noción de indio nace como construcción histórica, resultante de la imposición colonial para dar nombre a lo que existía por fuera de sus representaciones de hombre y de mundo. Esto tuvo consecuencias para las comunidades originarias:

por una parte el despojamiento de sus singularidades, expropiándolos de sus conocimientos, del desarrollo cultural, de la posibilidad de expresar su subjetividad, acción realizada a través de la evangelización, y la exterminación de lo indígena (universo material, espiritual, simbólico, expresivo). Por la otra el despojo de su lugar en la historia y las posibilidades de permanencia cultural en el tiempo a través de la educación escolar, el desconocimiento de los pueblos indígenas (su existencia, su conformación, su historia, su cosmovisión, sus particulares modos de organización y producción), ayudaron a invisibilizar luego de la conquista, lo que aún quedaba como producto de la resistencia de los pueblos indígenas, haciendo ver lo indígena como algo del pasado que ni siquiera merecía recordarse.

Por otra parte la conformación de la Nación primaría sobre lo diverso, y en este sentido la identidad y la cultura se convierten en un asunto de Estado (fundamentando su existencia).

Señala Aníbal Quijano cuatro trayectorias históricas y líneas ideológicas acerca del problema de la conformación del Estado Nación en América Latina:

- Un limitado pero real proceso de descolonización/democratización a través de revoluciones radicales como en México y Bolivia luego de las derrotas de Haití y de Tupac Amaru en Perú.
- Un limitado pero real proceso de homogeneización colonial en los países del Cono Sur por medio del genocidio masivo de la población aborígen.
- Un frustrado intento de homogeneización cultural a través del genocidio cultural de los indios, negros y mestizos. Tal es el caso de México, Perú, Ecuador, Guatemala y Bolivia.
- La imposición de una idea de “democracia racial” que enmascara la verdadera discriminación y dominación colonial de los negros como es el caso de Brasil, Colombia y Venezuela.

Luego de estas observaciones, queda claro que la colonialidad de poder basada en la idea de raza o indígena como instrumento de dominación, operó en América latina como limitante de los procesos de construcción de dichos Estados nacionales importados bajo imagen y semejanza de los modelos europeos. De esta manera, para pensar lo Estados latinoamericanos, es fundamental hacerlo a partir de esta idea.

Cuando comenzó la etapa de la Independencia de los pueblos en Latinoamérica, más del 80 % de la población era india, negra o mestiza. Sin embargo al constituirse los Estados Nacionales a esas

razas le fue negada la participación social y política, restringida a la minoría blanca, letrada e influenciada por ideologías europeizantes.

Las comunidades indígenas han existido ancestralmente, conservando en mayor o menor vitalidad su lengua y sus pautas culturales o cosmovisión del mundo. Dentro de las últimas sus particulares formas de organización política, ideas de progreso y de representatividad.

Salvo algunas excepciones, los pueblos originarios fueron desapareciendo (Argentina, Uruguay), otros resistieron la conquista y la sumisión política y cultural, manteniendo, casi ocultamente, sus ideas de una Plurinacionalidad, su propia existencia y sus posibilidades de demanda.

Pueblos y comunidades invisibilizados a través de que su identidad, y negados en la especificidad de sus luchas, a partir de subsumirlos a la categoría de “campesinos”, aunque en Latinoamérica es cierta que la mayoría de los indígenas sean campesinos. Un campesinado igual a todos, puesto que tienen acceso limitado a la tierra, y las necesidades de cualquier campesino pobre, pero diferentes porque los indígenas tienen reclamos y demandas específicas que no desean deponer (reconocer su preexistencia, su cultura, su lengua).

De ahí aquella expresión: *"como indios nos conquistaron, como indios nos liberaremos"*.

No hay dudas que el colectivo "pueblos indígenas" encierra un gran potencial de cambio.

Señala Fernández, Fernández (2007: 8): “La cuestión india ha cambiado de modo significativo desde que en los años sesenta numerosos investigadores dieron la alarma sobre la destrucción de la civilización amerindia, particularmente la cultura de las sociedades de la selva amazónica. Este cambio puede apreciarse en las diferencias de énfasis entre la primera reunión de Barbados (1971) y la segunda (1977). Mientras que la primera, a la que acudieron antropólogos deseosos de concientizar a la opinión internacional acerca de la muerte física y cultural de las sociedades indígenas, tuvo como tema central el etnocidio, la segunda, a la que asistieron más líderes e intelectuales indios que antropólogos, se centró en "los movimientos de liberación indígena de América Latina" y planteó como gran objetivo para superar la situación de "dominación física y cultural" a la que están sujetos los indios de América: *"Conseguir la unidad de la población india"*. Para alcanzar este objetivo de liberación se consideró necesario desarrollar "una organización política propia y auténtica", así como "una ideología consistente y clara", cuyo "elemento aglutinador debe ser la propia cultura" (Declaración de Barbados II)”.

La resistencia indígena

Hoy la noción de indígena se encuentra ligada a una cuestión de auto identificación o reconocimiento, como algo construido por el sujeto individual y no resultante de un constructo social.

En las últimas décadas las consecuencias de la aplicación de políticas neo liberales, llevaron a la generación y agudización de profundas inequidades sociales, acumulación de capital y recursos en unos pocos, alta competitividad con sentimientos de individualidad, y a políticas y gobiernos que atendiendo a las clases poderosas económicamente cayeron en la corrupción en detrimento del control y seguridad territorial y social que corresponde al Estado.

Sin embargo en el continente están surgiendo experiencias de transformación social y política intensas, que intentan visibilizar la existencia resistente de culturas y formas de organización diversas. Bregando por la construcción de nuevas identidades y sociedades. El movimiento indígena se constituyó en el actor más emergente de este nuevo desafío. Dejando de ser un movimiento de resistencia desarrolló una actitud ofensiva de lucha por el poder. Surgiendo como un movimiento emancipador, que aunque tradicional, plantea una visión renovada de mundo, de política y de sociedad. Su debilidad histórica que consistía en la desarticulación de los movimientos indígenas, mutó en un movimiento articulado y articulador, ocupando los territorios de Colombia, Bolivia, Perú, Chile y Argentina.

La movilización indígena comienza a hacerse visible en los años 70, cuando las comunidades indígenas exigen el reconocimiento de su preexistencia con pretensiones de universalidad.

Una multiplicidad de Congresos y encuentros internacionales para trabajar la cuestión indígena se desarrollan en las últimas tres décadas. En 1975 en Canadá el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, en 1977 el Primer Congreso Internacional Indígena de América Central, en ese mismo año en Ginebra la Conferencia Internacional de ONG sobre la discriminación contra las poblaciones indígenas en las Américas, que resultaría en la incorporación de dirigentes indígenas en la ONU.

Un importante paso hacia la coordinación de estrategias dieron los pueblos indígenas al constituirse en 1980 el Consejo Indio de Sud América (CISA) en el que participaron delegaciones de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Perú, Surinam y Venezuela, organización que lleva a cabo acciones de promoción de la presencia cultural y política de los indios en América, e impulsando una ideología dinámica de indianidad.

Señala Ontiveros; 1988:120 “Los principales objetivos políticos del CISA es que los indios lleguen a gobernar las repúblicas en donde son mayoría y ser reconocidos como minoría étnico-nacionales donde son minoría. Su propuesta concreta puede sintetizarse en la fórmula “democracia de culturas”.

Muchos pueblos indígenas de los citados países en el año 2006, en la ciudad de Cuzco, fundan por acuerdo la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas. Estableciendo acciones de lucha en el continente, a saber: construcción de Estados Plurinacionales, derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas, defensa de recursos naturales, derecho a la posesión de tierras, derechos a la educación en su lengua y cultura, respeto por su espiritualidad y formas ancestrales de organización y autoridad en la institucionalidad del Estado, otros.

La Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas que comprendía la articulación política y social de los pueblos andinos particularmente, se extendió a la Cuenca Amazónica y al Centro y Norte de América, ampliando los efectos del movimiento indígena.

Los encuentros mantenidos con motivo de los 500 años del descubrimiento de América y las dos primeras cumbres mundiales de comunidades indígenas realizadas en Guatemala (1993) y México (1994) han sido acontecimientos trascendentales y relevantes para el movimiento indígena a nivel continental. Muchos movimientos denominados guerrilleros, por esos años, dejan al descubierto una fuerte vertiente indígena, como las luchas guatemaltecas y el zapatismo en México por ejemplo. Señalan algunos autores que los indígenas del mundo buscan formar un movimiento indigenista con una ideología opuesta al capitalismo, entendiendo al progreso desde la posibilidad de eliminación del orden y las formas de la cultura hegemónica.

Algunos organismos internacionales han elaborado y dado a conocer importantes documentos que sirven de sustento a una opinión pública cada vez más favorables a los derechos de los pueblos indios, entre ellos cabe destacar: el informe de la ONU sobre la Discriminación de los Pueblos Indígenas (5 vols., 1986-1987); el Convenio 169 de la OIT (1989); y el borrador de la ONU sobre la Declaración Universal de los Derechos Universales de los Pueblos Indígenas (1989).

La emergencia

El movimiento indígena como actor político emergente en las últimas décadas en América Latina puede explicarse desde la conjunción de múltiples factores o recursos externos encontrados (cambios en las reglas de la política, identificación temporal y geográfica de los movimientos indígenas que permiten articular acciones y esfuerzos y reducir impactos, posición ideológica de grupos de poder frente a los reclamos indígenas : prensa , iglesia, otros), y por otra parte el

descubrimiento de aliados estratégicos con cierto poder de incidencia en los gobiernos nacionales que posibilitaron su surgimiento reduciendo los costos de la acción colectiva .

Podríamos señalar: a) La existencia de tratados internacionales y las propias Constituciones de muchos Estados en Latinoamérica, después de los años 80 que reconocieron formalmente la existencia indígena y sus derechos jurídicos, aunque el alcance de las políticas implementadas siguieron siendo desiguales y discriminatorios, en algunos casos. Esta situación, a diferencia de décadas anteriores, lejos de someter a los movimientos indígenas, fortaleció su espíritu de lucha, la matriz identitaria, la autonomía y el autogobierno.

b) El surgimiento de líderes indígenas con discursos centrados en el vínculo territorialidad-autogobierno-autonomía como expresiones del derecho a la libre autodeterminación. Tomada esta autodeterminación en dos precedentes americanos: el reconocimiento constitucional de Estado unitario Plurinacional (caso Bolivia), o el reconocimiento de un nivel de municipios autónomos o comunidades locales reconocidas como pluriétnicas (caso México).

Se debate entonces el rol de autoridad del Estado en las autonomías indígenas, en opiniones siempre diferenciadas, Nicaragua y Bolivia reclaman regulación e inversiones de las autoridades gubernamentales, en cambio no así los municipios autónomos de Chiapas.

c) La globalización y la forma de governance, a partir de los 90, suponen un desplazamiento del poder y del control estatal adentro (gobiernos locales, organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales, otros) y hacia afuera (organismos internacionales, empresas globales, otras) y plantea nuevas formas de demandas políticas sociales (ahora surgidas de la interacción de actores diversos). La pérdida de soberanía y capacidad de control territorial del Estado constituyeron la “oportunidad” para la emergencia de otros actores políticos en los Estados latinoamericanos.

d) La importancia que en este sentido adquirieron las redes internacionales es invaluable, dado que particularmente a través de campañas de toma de conciencia de la realidad indígena, lograron la creación de un grupo de trabajo de representantes de pueblos, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, instituciones y otros organismos que promocionaran la protección y el reconocimiento de derechos indígenas. Conformando un foro que ejerció un papel relevante para que la Asamblea General de la ONU introdujera en la agenda la cuestión indígena, logrando años después aprobar el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT y la Declaración de Derechos de Pueblos Indígenas de la ONU (2007).

e) Los pueblos que a nivel nacional, se encuentran organizados y cuentan con organizaciones que defienden derechos indígenas los que han alcanzado el mayor desarrollo en movimientos indígenas. Stavenhagen;1988:188 identificó tres tipos de organizaciones en el nivel nacional: a) las organizaciones sindicales que movilizan comunidades en base a reivindicaciones étnicas, pero que

funcionan principalmente como grupo de presión para conseguir mejoras de condiciones económicas y laborales de algunos sectores, b) los grupos indígenas centrados estrictamente en promover intereses étnicos o que movilizan comunidades apelando a un programa de desarrollo integral que incluye aspectos culturales, económicos, sociales y políticos, basados en la autodeterminación étnica, c) los movimientos ideológicos que ensalzan virtudes de la cultura y sociedades indígenas.

Algunos Estados latinoamericanos no están dispuestos a ceder su autonomía a los pueblos indígenas, produciéndose protestas y enfrentamientos de intensidad creciente (Colombia), como así tampoco la propiedad de tierras baldías al Estado nacional.

f) La aparición de partidos que se atribuyen la defensa de los reclamos indígenas, definidos por los politólogos como “partidos étnicos” encabezados por reconocidos líderes, que supieron conformar una coalición gubernamental que fue de a poco insertándose en la esfera de gobierno (legisladores, concejales, etc.), han posibilitado un giro inesperado a la situación indígena en algunos países Latinoamericano (Ecuador, Bolivia). Estos partidos que resultan de coaliciones de fuerzas diversas más que partidos étnicos tienen un carácter pluriétnico. La emergencia de movimientos indígenas de resistencia y oposición termina derrocando gobiernos (como en Bolivia y Ecuador), y dando origen a partidos políticos étnicos, formando una nueva ola de posibilidades y esperanzas en las comunidades indígenas latinoamericanas. Los movimientos indígenas más desarrollados son los que se organizaron a nivel nacional e integraron a pueblos dispersos (Ecuador, Bolivia y Guatemala).

Sin embargo, es útil señalar, que no ha sido sólo la acción de los movimientos indígenas y las coaliciones de partidos, lo que ha hecho posible la llegada de líderes indígenas al gobierno central, sino que en ellos cabe considerarse la fuerte y mayoritaria presencia de comunidades indígenas en la conformación poblacional (caso Evo Morales), como así la existencia de elementos externos a los mismos pueblos que condicionan la presencia y relevancia de partidos indígenas (legalidad de los mismos, descentralización territorial, aliados políticos, debilidad institucional del Estado, volatilidad electoral, partidos políticos tradicionales fragmentados o en crisis, existencia de hechos de violencia extrema contra grupos étnicos, posesión de un discurso integrador, identitario, con algún tipo de conexión con los marcos cognitivos dominantes, otros).

Sin embargo puede apreciarse que los movimientos indígenas en países pioneros en su emergencia han iniciado un proceso de pérdida de relevancia.

En Bolivia, por ejemplo, los diputados del MAS (Movimiento al Socialismo) elegidos en 2009 no son mayoritariamente indígenas. En México, luego del auge del discurso indígena a partir del levantamiento zapatista, el tema fue perdiendo espacio en la agenda pública nacional.

De acuerdo con un Informe elaborado en 1991 por el Fondo Indígena, la vitalidad que actualmente muestran los pueblos indios está asociada a seis tipos de dinámicas que han operado en los últimos treinta años :a) la expansión de su presencia demográfica en el territorio nacional, incluyendo las ciudades; b) el desarrollo de estructuras organizativas regionales y nacionales que no reemplazan las formas comunales y son eficientes para procesar sus reclamos y organizar su participación; c) la formulación de una plataforma cada vez más alta de lucha, que lleva los reclamos específicos a su expresión más alta en el orden jurídico y político, para convertirlos en objetivos de justicia (demanda de derechos); d) una creciente y diversificada inserción en los mercados; e) una capacidad de formular y conducir proyectos de carácter étnico; y f) un nueva manera compleja, directa y política de relacionarse con el estado y con la sociedad, que desborda la institucionalidad que la contenía (Fondo Indígena, 1991).

Demandas de los movimientos indígenas en América Latina

Las demandas planteadas por los movimientos indígenas han partido, en muchos casos de América Latina, de problemas concretos y recurrentes, a saber:

A nivel económico: las organizaciones indias demandan su derecho a un desarrollo económico integral que parta de sus propios valores culturales, a la propiedad y tenencia de la tierra en forma comunitaria, a la participación equitativa y no discriminatoria en la provisión de servicios públicos, y a la explotación, en su propio beneficio, de las riquezas naturales existentes en sus territorios. Los pueblos indios no sólo exigen tener derecho a la tierra, sino derechos territoriales, con el consiguiente derecho al control de los recursos naturales que se hallen en el suelo y subsuelo, con la protección del medio ambiente.

El principal instrumento jurídico internacional de que se dispone actualmente para reivindicar los derechos de los pueblos indígenas es el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, adoptado por la OIT el 27 de junio de 1989, con el que, en cierta forma, se oficializó el fracaso y fin del indigenismo integracionista con medidas que, con ciertas salvedades, favorecen o preservan la autonomía y la singularidad étnica de los pueblos indios. A diferencia del Convenio 107 al que sustituyen, que sólo hablaba de "poblaciones", el Convenio 169 utiliza el término "pueblos" y les reconoce el derecho de poseer "territorios", además de las "tierras" que les reconocía el Convenio 107.

A nivel cultural: La reivindicación de la propia identidad étnica y del derecho a la autodeterminación cultural es una constante en todas las organizaciones y movimientos indios. Todas las organizaciones exigen el derecho a la diferencia, a que se reconozca su especificidad

étnica y cultural, a que no se les reduzca a algunas categorías sociales de la sociedad dominante, como la de campesinos.

A nivel político: las demandas tienen que ver con la autodeterminación política, condición imprescindible para una descolonización real. Los indios vienen reclamando de forma cada vez más insistente e inequívoca que "de una vez por todas" se les reconozca un espacio político en las estructuras del Estado" y no ocultan que la lucha por su liberación "debe ser definida a partir de ahora como una lucha por el poder" (Declaración de Temoaya, 1979).

En los años noventa, siguiendo las orientaciones de la Declaración de Quito, muchas organizaciones indias están presionando porque se introduzcan modificaciones en las constituciones de sus respectivos países reconociendo el derecho de los pueblos indios y "especificando muy claramente las facultades de autogobierno en materia jurídica, política, económica, cultural y social" (Declaración de Quito, 1990).

La aprobación por parte de la ONU de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas; la ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales para su plena vigencia en cada país; y la discusión y aprobación por parte de la OEA del Instrumento Jurídico para los Pueblos Indígenas, constituyen las principales reivindicaciones recogidas en la "Declaración Universal de las Primeras Naciones Indias"(Ottawa, Canadá, el 14 de noviembre de 1991). Estas mismas demandas fueron reiteradas en la Primera Cumbre de los Pueblos Indígenas, celebrada en Chimaltenango, Guatemala, del 24 al 28 de mayo de 1993. y constituyen el eje de sus reivindicaciones para la Década de los Pueblos Indígenas(1994-2003) proclamada por la ONU como extensión del Año Mundial de los Pueblos Indígenas (1993).

A nivel social demanda por garantía de derechos humanos: Si algo define la relación de la sociedad dominante con el indio es la violencia. Los obstáculos que hallan los pueblos indios en el camino hacia su autodeterminación en las esferas económica, política y cultural, tienen una de sus principales escenificaciones en la sistemática violación de los derechos humanos de los indios, empezando por el derecho a la vida, a un nombre, a la salud, a la educación. Los indígenas reclaman se respete y garantice los derechos básicos e indispensables para la vida plena de las comunidades y los sujetos.

Movimientos indígenas pioneros en Latinoamérica

El Movimiento zapatista en México, es uno de los movimientos indígenas más grande del continente, irrumpe la realidad latinoamericana, no para tomar el poder sino para reclamar autonomía sobre los territorios, a partir de novedosas herramientas políticas (participación directa, mandar obedeciendo) y culturales (plurilingüismo, etnicidad), buscando articular desde una idea de totalidad y unidad a los pueblos, no sólo indígenas, oprimidos del mundo.

En Ecuador la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, con reclamos similares a los zapatistas (tierra, cultura, cosmovisión, lenguaje), con un brazo en el partido político Movimiento Pachacutik mayoritariamente indígena, participó y encabezó luchas numerosas que llevaron al derrocamiento de dos presidentes y acompañaron, en sus inicios, al gobierno de Lucio Gutiérrez, hasta que este último dejó entrever un acercamiento al modelo neoliberal.

Ambos movimientos surgen como un modo de cuestionar el orden vigente, la distribución de riquezas, los modos de relaciones sociales y como expresión de luchas de clases.

En Argentina

Entre 1973 y 1976 el Ministerio de Bienestar Social continuó la tendencia de desarrollo de comunidades con el proyecto de fundación de 504 agrupaciones indígenas en áreas de fronteras.

La “tercera presidencia peronista” propició al mismo tiempo políticas clientelares que impulsaron la creación de organizaciones políticas internas a las comunidades indígenas, cruzadas por líneas partidarias (Serbin, 1981; Carrasco, 1991). Durante estos años surgieron las primeras organizaciones indígenas, en 1968 se fundó el Centro Indígena en Buenos Aires; en 1970 se formó la Confederación Indígena Neuquina; en 1973, la Federación Indígena del Chaco y la de Tucumán; y en 1975, la Asociación Indígena de la República Argentina del que surge el Centro Kolla, ambos en Buenos Aires.

Es posible señalar que esta movilización originaria fue muchas veces avalada por sectores de la Iglesia o el Estado, ahora bien el proceso de surgimiento y desarrollo de nuevas representaciones, así como la consolidación de una ideología étnico-política particular a principios de la década del ‘70, se relacionaba estrechamente con la agudización de los antagonismos socio-políticos en el país, y a la vez respondió a características particulares en el proceso de desarrollo interno de los Pueblos y comunidades, y a la coyuntura que atravesaba la cuestión indígena y las reivindicaciones étnicas en nivel mundial. Poco a poco estas organizaciones y de sus liderazgos fueron alejándose del control de las agencias hegemónicas que pudieron haberlas impulsado. En la década del ’70 surge el protagonismo de una nueva – y perdurable – clase de agentividad indígena, que transformaría

para siempre la política indigenista. La nueva generación de políticos originarios, formada en parte bajo los auspicios del indigenismo desarrollista estatal y de ciertos sectores progresistas de las iglesias y de la sociedad civil, exhibió características e inclinaciones que trascendieron las problemáticas estrictamente locales con las que el indigenismo tradicional asociaba la agentividad nativa. Particularmente en la Argentina, numerosas organizaciones indígenas locales comenzarían a agruparse y a conformar redes que apuntaron a trascender y a disputar por primera vez al Estado, la Iglesia y la Academia la autoridad de enunciación sobre la cuestión indígena en sus propios terrenos (Lenton, 2008b).

Si bien en Argentina no podemos hablar de un movimiento indígena con las características de otros países de América Latina (dado, entre otras razones, la proporción de población indígena en relación al total poblacional y fundamentalmente dado el grado de poder que las organizaciones indígenas han adquirido), resulta interesante describir algunos aspectos que señalan un proceso de modificación en el sistema de representación de las comunidades indígenas y su relación con el Estado y el Gobierno.

No es de menor importancia que el Comité de Eliminación del Racismo y la Discriminación Racial (CERD) le observó al Estado argentino, en el año 2000, la falta de participación de los indígenas en la vida política del país y le recomendó que "teniendo en cuenta que los territorios donde se asientan son las áreas con mayor índice de necesidades básicas insatisfechas y que los índices de pobreza y desempleo entre ellos y otros grupos vulnerables, han aumentado como resultado de la crisis económica, tome medidas para aliviar esta situación y que lo mantenga informado al respecto" (<http://www.iwgia.org/>)-

Es así que el censo Nacional de Población y Vivienda realizado en 2001 incorporó por primera vez una pregunta sobre pertenencia a pueblos indígenas, y arrojó como resultado que 281.959 familias se autorreconocieron como tales, lo que significaba alrededor de 600.000 personas. Sin embargo, dado que se supone que muchos no lo declararon por miedo a ser discriminados, y en base a otras fuentes consultadas, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) calcula esa población cercana a los 3.000.000 de personas.

Para la Encuesta complementaria de pueblos indígenas realizada en 2004, basado en el criterio de auto reconocimiento. Argentina poseía el 1 % de su población con raíz indígena.

Sin mayores diferencias con otros países de Latinoamérica, las comunidades indígenas en Argentina, se encuentran en conflicto con el Estado nacional o provincial, los capitales privados nacionales o internacionales, en la mayoría de los casos por disputas de tierras productivas o ricas

en especies de la flora, la fauna, minerales, hidrocarburos u otros. La afectación de los recursos de la tierra lleva a la consolidación de las organizaciones indígenas.

En 1972 se creó en Neuquén la Confederación indígena neuquina con articulaciones con el Movimiento Popular neuquino, la iglesia católica y grupos de derechos humanos. Luego organizaciones mapuches se desprendieron de la Confederación, alcanzando ciertos espacios políticos de autonomía de la iglesia y los organismos de derechos humanos, constituyéndose en la Confederación Mapuche Neuquina.

También en Río Negro fueron conformándose organizaciones mapuches. Las organizaciones mapuches de ambas provincias (Neuquén y Río Negro) consolidaron allá por los años 90 cierta unidad como Nación Mapuche.

En Chubut los mapuches urbanos comenzaron a levantar y hacer conocer las demandas de los mapuches de zonas rurales, articulando acciones con movimientos ambientalistas, obreros, piqueteros, otros, consolidando lo que se llamó Organización de comunidades mapuches-tehuelche 11 de octubre. Organización que fue conocida a nivel nacional, por su participación, durante los sucesos de: la instalación de una empresa minera en Esquel (2002 y 2003); y la confrontación con la empresa Benetton Group S.P.A. por la expropiación de tierras a familias aborígenes.

El regreso a la democracia en 1983 inició un proceso de lucha de los pueblos indígenas y quienes lo acompañaron, por mayor representatividad y participación en el desarrollo de sus propias comunidades. Expresa Guarino, G. (2010:1) “La nueva etapa democrática, replanteó la tradicional “cuestión aborígen”, bajo los conceptos de “reparación histórica”, “revalorización de su patrimonio cultural” y “el derecho a la autodeterminación”. De esta manera se aspiraba a promover el desarrollo integral de las comunidades indígenas mediante prácticas de autogestión y políticas de participación institucional”. El impulso generado por el regreso a la democracia implicó tanto la presión social para la reinstauración de derechos humanos ya aceptados, como la definición de nuevos sujetos de derecho (Briones *et al.*, 2000). Comenzó así a instalarse la aceptación de una nueva “generación” de derechos humanos, aplicables a aquellos sujetos colectivos cuya excepcionalidad se define por su preexistencia al Estado. En consonancia, entre 1984 y 1993 se sancionaron varias “leyes indígenas”, es decir, cuerpos legales que buscaron definir de manera “integral” las relaciones entre indígenas y no indígenas. Se plegaron a este esfuerzo, que requirió no sólo la decisión sobre la política a seguir, sino también la definición del propio objeto de la ley, además del Congreso Nacional, las Legislaturas de varias provincias: Formosa, Salta, Chaco, Río Negro, Misiones, Chubut y Santa Fe (Briones *et al.*, 2000 :1)

Entre los más importantes avances normativos jurídicos, podemos citar:

En 1985 se sanciona una ley nacional del aborigen, que lleva el número 23.302 y las leyes aborígenes provinciales de Formosa, Salta, Misiones, Santa Fe y Chaco.

Entre 1986 y 1998, en el mismo sentido, “veinte provincias se dieron nuevas constituciones, en un proceso que incluyó la reforma de la Constitución Nacional”. Algunas de las nuevas constituciones incluyen al menos un artículo referido al reconocimiento de derechos específicos a los Pueblos Originarios: las de las provincias de Salta, Jujuy, Río Negro, Formosa, Buenos Aires, Chaco, La Pampa, Chubut y Neuquén; y la Constitución Nacional.

Briones *et al.*, 2000:1. Ver también Carrasco *et al.*, 2000. Resulta de interés indagar también por qué, a pesar de disponer de los mismos recursos ideológicos, las provincias de La Rioja, San Luis, Córdoba, Catamarca, San Juan, Tierra del Fuego, Corrientes, Santiago del Estero y Santa Cruz, y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires decidieron no incluir referencia alguna a los Pueblos Originarios en sus reformas constitucionales, pese a que varias de ellas cuentan con comunidades reconocidas por sus propias agencias estatales.

El reconocimiento de la preexistencia de los Pueblos Originarios al Estado-nación argentino planteó disidencias. Como así el establecimiento de su derecho a la consulta previa cuando se afecten intereses que competen a sus territorios. El primer reconocimiento resulta de difícil aceptación, tal como lo expresara el Dr. Manuel Moreira, dado que “para el Derecho consolidado aparece como contradicción ontológica el pertenecer a una entidad preexistente al Estado argentino y, a la vez, ser un ciudadano argentino. El segundo reconocimiento mencionado, el que implica su derecho comunitario a decidir sobre su tierra y sus recursos, es violado y/o amenguado a diario, dado que, por un lado, entraña una radical oposición a intereses económicos que presionan con éxito sobre políticos y jueces, pero, más aun, porque implica una disonancia importante con el sentido común de los mismos políticos y jueces, que han sido formados para gobernar o dictaminar en un país *sin indios*”.

En 1987 en la provincia del Chaco se crea el Instituto de Asuntos Indígenas del Chaco (IDACH) máximo órgano de representación política formal o institucional de las comunidades aborígenes con existencia en la provincia.

En 1988 circula la idea de la necesidad de reforma de la Constitución Nacional, efectivizándose finalmente con la incorporación del artículo 75, Atribuciones del Congreso, el reconocimiento de la preexistencia étnica de las comunidades aborígenes y de sus derechos.

En 1990 la organización campesina de Santiago del Estero se presenta como movimiento de base indígena combatiendo, a través de arduas campañas, la extensión del cultivo de soja, y las operaciones de desmonte que se llevan a cabo regularmente afectando la ecología.

En 1996 por resolución SDS 781/1995 se crea el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) y por resolución SDS 4811/1996 se establecen los requisitos que, con carácter enunciativo, deberán reunir las comunidades para su inscripción.

La vocación *integral* de esta explosión normativa, empero, se vio pronto desbordada por otras políticas sociales, a partir de la década pasada (Lenton & Lorenzetti, 2005). En este contexto, el Estado – nacional o provinciales – abordó la *política indígena*, ya canonizada, políticamente correcta y prácticamente privada de oposición, como un territorio simbólico a negociar con nuevos movimiento que llegaba del neoliberalismo y las corrientes disgregadoras que caracterizaron la década de 1990 y el cambio de siglo en la región. Me refiero a la tendencia neo asistencialista, particularizadora, privatizadora y anti estatal que inundó la política indígena, como laderos interesados en la misma, especialmente ONGs. y organismos multilaterales de crédito.

En el año 2000, nuestro país ratifica el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo sobre pueblos indígenas reconociendo la titularidad de sus derechos a las comunidades.

Estos marcos jurídicos ayudaron al surgimiento de instituciones estatales aborígenes, con cierto nivel de participación en la vida política del Estado y de sus propias comunidades (Instituto Nacional de asuntos indígenas). Avances jurídicos y políticos que aunque lejos de igualar a los resultados de las acciones de los movimientos indígenas en otros países de Latinoamérica, dan cuenta de una organización más eficiente de las comunidades indígena argentinas.

Estas organizaciones, con rasgos distintivos, en cada provincia argentina vienen creciendo, cobrando más fuerza y solidez. En unas con organizaciones autodenominadas y en otras desde los Consejos Comunitarios Indígenas, desafiando las decisiones del gobierno en torno a políticas sociales aplicables a comunidades indígenas, ocupando lentamente espacios estratégicos de poder gubernamental (concejales, intendentes, legisladores).

Sin lugar a dudas la organización Túpac Amaru (iniciada en 1983 con el nombre de Movimiento indígena kolla), nuclea a kollas y aymaras entre otros grupos, alcanzó el más alto nivel de protagonismo político. Su líder Milagro Salas, articula lazos con el Poder Ejecutivo Nacional (quien le aporta colaboración y subsidios), llevando a cabo para sus afiliados emprendimientos de: atención sanitaria, creación de empleos (talleres textiles, fábricas metalúrgicas, otras), construcción de viviendas, sostenimiento de comedores sociales, etc. Alcanzando una profunda intervención

política a partir de su gran capacidad de organización e integración social de sus bases, denunciada e investigada por sospechas de corrupción por su propia comunidad de origen,

Con la aparición de corporaciones internacionales de empresas madereras en 1990, y de otras con intenciones de construir gasoducto para transportar gas de Salta a Chile (TECHINT S.A.), las comunidades kollas fueron nucleándose en convergencia con agrupaciones ecologistas (Greenpeace) conformando la Organizaciones Kollas Autónomas (Kollamarca). En suma, si recién en los años ochenta se dictan leyes indigenistas (a nivel federal y de varias provincias) que por primera vez promueven un tratamiento “integral” en el país de la cuestión indígena para garantizar a los aborígenes y sus comunidades –como lo expresa la Ley Nacional 23.302 de 1985– la “plena participación en el proceso socioeconómico y cultural de la nación”, las reformas de la Constitución Nacional y de algunas constituciones provinciales propias de los noventa abren ya paso al reconocimiento de una ciudadanía indígena diferenciada, con derechos especiales (GELIND, 2000; Carrasco, 2000), planteando tensiones al interior y exterior de las comunidades.

Desde el año 2003, el proyecto político nacional considera que los derechos humanos son el fundamento del Estado de derecho, por entender que dan contenido ético a las acciones de gobierno y están indisolublemente unidos a la consolidación de la democracia. En este sentido, la construcción y ampliación de ciudadanía se desarrolla en forma conjunta con la reconstrucción del Estado. En este marco, los derechos humanos constituyen la matriz filosófica y política del Estado de derecho democrático, nacional y popular con fundamento en el derecho a la igualdad y en políticas de redistribución e inclusión. La igualdad implica el respeto por la diferencia y la visibilización de los sectores históricamente invisibilizados como actores políticos, sociales, culturales y económicos, como son, entre otros, los pueblos originarios.

En nuestro país, se autorreconocen 32 pueblos indígenas preexistentes a la Nación, que hablan 13 lenguas originarias, organizados en más de 1600 comunidades, la mayoría rurales, y en organizaciones territoriales y sectoriales.

En Formosa se conformó el Consejo de Autoridades Indígenas de Formosa, nucleando a las comunidades tobas, wichis y pilagás dispersas en el territorio provincial fortaleciendo la presencia indígena. En el año 2004 se crea el Consejo de Participación Indígena (CPI) por medio de la resolución INAI 152/2004, a pedido de las comunidades y a fin de garantizarla consulta y la participación de los pueblos indígenas. Se deja establecido que el consejo será integrado por representantes de los pueblos que habitan en cada provincia, elegidos por las autoridades comunitarias respetando sus pautas organizativas y culturales. Con el propósito de promover una mayor participación de los pueblos indígenas en el diseño y la implementación de políticas públicas

que los afecten y brindar las herramientas necesarias para el pleno ejercicio de sus derechos, se crea en el ámbito del INAI la Dirección de Afirmación de Derechos Indígenas, por decreto 702/2010.

En 2009 en este marco, los pueblos indígenas en Santa Fe consiguen reconocimiento de nuevos derechos como: derecho de “autodeterminación” para decidir sus propias formas de gobierno, de desarrollo económico, social y cultural y, estructurarse libremente sin injerencias externas; derecho de “participación, consulta y consentimiento previo, libre e informado”, como “una oportunidad para abrir un diálogo normativo en torno a las demanda legítimas de los pueblos indígenas, a la luz de los derechos internacionalmente reconocidos, propiciando una mayor participación e inclusión” (Anaya, 2009); derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, por constituir el fundamento de la subsistencia, de su reproducción, y desarrollo socio cultural y espiritual; derecho a la igualdad idiomática y a la eliminación de la discriminación por el uso de sus lenguas indígenas; derecho a contar con promotores en salud intercultural indígena, que oficien de intérpretes de sus lenguas maternas entre el personal médico y demás integrantes de los equipos de salud; derecho a la participación en la formación de la voluntad general de la provincia, con sus propios representantes en el Poder Legislativo y en los gobiernos locales (municipios y comunas), expresado en cupos para los representantes de los pueblos originarios que tengan presencia significativa en su territorio; derecho a una reparación histórica, ejecutando el proyecto de ley presentado al poder Legislativo para derogar el inciso c) del artículo 1º de la Ley Nº 2.537 y modificar los elementos interiores del escudo y la bandera oficial de la provincia, por ser una simbología que discrimina a los pueblos originarios (**), porque de nada servirá que se reconozcan nuevos derechos si los emblemas oficiales denotan una intención degradatoria hacia un colectivo social que preexiste en el territorio santafesino desde tiempos inmemoriales. La manifestación explícita de estos derechos en la Carta Magna, cierra las puertas a interpretaciones posteriores de la norma, otorgando a los pueblos indígenas una participación real en la vida política de la provincia de Santa Fe , reconociendo que contribuyen a la diversidad y riqueza del patrimonio cultural, al ser culturas vivas con historia, identidad, costumbres, organización social y política propias. (*) *IPAS Instituto Provincial de Aborígenes Santafesinos*. (**) *Expte. N° 21.611/08 (FP U.C.R.)*.

En 2010 todas los movimientos indígenas argentinos confluyeron en una gran marcha en la Capital Federal (la Túpac Amaru, Kollamarca, MOCASE, la Confederación Mapuche neuquina, el Consejo de Autoridades Indígenas de Formosa, la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita, miembros del IDACH , otros, en reclamo por la propiedad de las tierras, en esta oportunidad la Presidenta anunció la firma del decreto para que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas cree una Comisión con

representantes de Estado Nacional, Provinciales y Pueblos originarios para analizar los reclamos de posesión de tierras.

En 2012 el kirchnerismo quiere incorporar un "Cupo Indígena" para el Congreso. Se trata de un proyecto de la diputada Araceli Ferreyra, del Movimiento Evita, y que tiene el respaldo de su compañera de bloque Silvia Horne, de tres diputados del Frente para la Victoria (Juan Manuel Pedrini, Alicia Soraire y Carolina Gaillard) y del ex gobernador de Santa Fe, el socialista Hermes Binner. Ferreyra remarcó que "la reforma política y electoral es una nueva oportunidad para saldar algunas deudas históricas, especialmente de la etapa democrática", y en ese contexto propone la implementación del denominado 'Cupo Indígena'. "Las mujeres y los pueblos originarios deben ser objeto de una reparación en términos de representación política. Las mujeres, con la correspondiente representación electiva paritaria e igualitaria, expresó la legisladora por Corrientes.

Ferreyra puso de relieve que "la representación de los pueblos originarios, empezando un camino, con el inicial cupo previsto conforme los datos surgidos del último censo señala que las personas que se reconocen como descendientes de las poblaciones originarias en el Censo 2010 son 955.032 personas y conforman 368.893 hogares. Es decir, el 2,38 por ciento del total de la población argentina y el 3,03 por ciento del total de hogares". "Esto refleja los índices evolutivos incrementales, los que a su vez son demostrativos de la importancia de la visibilización del aspecto ético y cultural de las políticas de reconocimiento y antidiscriminación implementadas", continuó.

Ferreyra agregó que "es hora de dar un paso más allá, en el sentido de la manda constitucional y del Convenio 169 de la OIT (base del proyecto de ley de cupo de los pueblos originarios, tal como se menciona allí)"

Movimientos, protestas, piquetes, ocupación o toma de territorios por parte de movimientos indígenas y que reciben ninguna contestación por parte del Gobierno nacional dan cuenta que a diferencia de otros países el Estado Argentino no asume respuesta represiva en los conflictos indígenas, estratégicamente deja a los gobiernos de provincias como escudos en la disputa (que en ocasiones finaliza en violencia y muerte ,véase el caso de ocupación de tierras en Formosa y en otros en situaciones nunca bien dirimidas, como el caso 150.000 hectáreas del Teuco Bermejito en el Chaco y la reubicación de familias criollas). Sin embargo la apertura de nuevas arenas políticas de negociación ayudan, en alguna medida, a disminuir el clientelismo y la dependencia histórica que los pueblos indígenas han tenido de agencias externas como los partidos políticos y las iglesias. A su vez, no sólo se han multiplicado las relaciones e interacciones entre organizaciones de distintas provincias y pueblos, sino que la variedad de movimientos generados en diferentes partes de

América Latina incluye la multiplicación de los espacios de intercambio de experiencias de lucha entre diversos sectores sociales oprimidos de un mismo país y distintos países.

En un estudio pormenorizado de las experiencias de intervención con pueblos indígenas, V. Canet destaca el aumento en la cantidad y calidad de la oferta de programas públicos destinados a los pueblos indígenas, que se evidencia en el incremento del presupuesto disponible, en la inversión lograda, y en el incremento de destinatarios de las políticas. Para esta autora, la mejoría en la calidad de la oferta se evidencia en su adecuación a los derechos de los pueblos indígenas, por ejemplo, en el derecho a la consulta y participación en los asuntos que les conciernen (Canet: 2010) Si nos centramos en los principales contenidos de la política pública indígena en los últimos años, encontramos que está orientada a reforzar dos pilares: el acceso a la tierra y el fortalecimiento de su organización.

Capítulo III

Indígenas Argentinos

En el país existen 30 Pueblos Indígenas. De acuerdo con los resultados de las muestras del censo nacional de 2001 y de la encuesta complementaria 2004-2005 sobre Pueblos Indígenas, la población indígena de Argentina que se reconocen pertenecientes y/o descendientes en primera generación equivale al 2.8 % de la población total del país, que corresponde a 600.329 personas (aunque las organizaciones indígenas reivindican un número mayor). El pueblo mapuche en la Patagonia, el kolla en Jujuy y Salta, el toba en Chaco, Formosa y Santa Fe y el wichí en Chaco, Formosa y Salta son los que tienen mayor población. Estos cuatro pueblos representan cerca del 53 % de las personas incluidas en la muestra de la encuesta complementaria.

Los pueblos indígenas se distribuyen a lo largo del país ubicándose de la siguiente manera:



Los indígenas del Chaco-

Como se observa en el mapa, tres grandes pueblos indígenas habitan la provincia del Chaco en la actualidad: tobas, mocoví y matacos nombres dados por conquistadores y colonizadores europeos en relación a las características de sus habitantes; en ocasiones considerados peyorativos por los propios indígenas, quienes se autodenominan Pueblos qom (toba), mocooy (mocovíes) y wichí (matacos). Más allá de las diferencias de denominación y lengua, entre los citados Pueblos indígenas, los mismos comparten aspectos comunes como ser las formas de organización política al interior de sus comunidades. Los procesos de organización indígenas en el Gran Chaco presentan contradicciones constantes entre la afirmación de “lo propio” o tradicional y lo moderno en relación al cumplimiento de expectativas de terceros y del propio Estado, que manejan otros criterios relacionados con las organizaciones, sus representantes y su funcionamiento. Al intentar entender formas y principios organizativos de los pueblos indígenas del Gran Chaco de hoy, es imprescindible conocer, por un lado, aquellas estructuras desarrolladas por estos pueblos anteriores a su contacto con los colonizadores no-indígenas, como también, por otro lado, las dinámicas organizativas que se dieron a través de sus experiencias concretas de contacto, que habían sido muy diversas según los momentos históricos y los agentes de la colonización con los cuales llegaron a establecer contacto. El presente capítulo intenta abordar brevemente los dos grandes momentos de la historia de los indígenas chaqueños, en la esfera de lo socio político: el de comunidades con representaciones tradicionales o informales de fuerte legitimidad entre las tribus y el de comunidades con representación formal de dudosa legitimidad, pero con fuerte legalidad frente a la cultura hegemónica, en ambos casos interesa conocer la génesis del proceso de pasaje de una u otra formas de representación, por lo que se describe brevemente los principales datos y hechos para dar cuenta de ello.

La representación informal

Hasta principios de este siglo la organización de las sociedades de los pueblos cazadores y recolectores del entonces Territorio nacional del Chaco, se caracterizaba como una serie de unidades que se incluían unas a otras. Una pareja adulta constituía un núcleo, al que se agregaban personas dependientes, como ser hijos, padres, abuelos sin parejas, yernos, parientes, este núcleo se agrupaba con otras semejantes dado que se consideraban emparentadas de algún modo. Aunque el criterio era el parentesco no siempre podían establecerse nexos que relacionaba a las familias, este

conjunto de familias se denominaba banda o familia extensa y se desplazaban regularmente sobre el territorio que consideraban propio. Dentro de cada banda podía reconocerse la figura del líder, por entonces llamado cacique. El cacicazgo era hereditario, al interior de familias de prestigio, pero si un jefe no satisfacía las necesidades de su grupo era depuesto y reemplazado por otro del mismo grupo (el depuesto podía participar de esta nueva designación), cada grupo o familias extensas mantenía su autonomía. Las familias extensas existían por la práctica de la poligamia, el jefe de familia era el cacique, el grupo lo seguía y obedecía, para el resguardo de la integridad física y territorial. Tradicionalmente el cacique era funcional a su pueblo, encargado de mantener la integridad del grupo y la unidad territorial, aunque su poder no era supremo. Para la toma de decisiones el cacique convocaba a Consejo comunitario o también llamado Consejo de sabios, integrado por los jefes de cada familia de la banda.

Podemos decir entonces que las comunidades indígenas se organizaba políticamente y tradicionalmente en Consejos comunitarios, en los que participan los líderes de influencia y reconocimiento en las comunidades (principalmente ancianos o sabios indígenas otros), quienes poseen condiciones y habilidades personales y de grupo (manejo de la lengua indígena, aptitud de liderazgo, capacidad de convocatoria, espiritualidad que permite conectarse con lo sagrado, dominio de grupo, alto poder de convencimiento y mediación, conocimiento de las demandas comunitarias entre otros).

Las bandas mantenían relaciones de alianza con otras unidades sociales configurando lo que puede llamarse pueblo o tribus diferenciadas según etnias. Por un lado estas alianzas de bandas, que denominamos regularmente “tribus”, de una entidad demográfica restringida al orden de un par de miles de individuos, concentraban la mayoría de los circuitos de intercambio matrimonial, de bienes y lingüísticos. La estabilidad de las mismas dependía del prestigio de las jefaturas o cacicazgos, o de la disponibilidad de recursos.

El cacicazgo, como institución política tradicional en las comunidades aborígenes del Chaco, sufrió varias transformaciones en la medida que los indígenas fueron iniciando contacto con criollos y europeos.

Uno de los ámbitos que permite la reconstrucción de liderazgo es la introducción del Evangelio, ofreciendo un campo donde generar autoridad al interior del grupo y en relación con la sociedad hegemónica. El Evangelio emerge en las comunidades indígenas como un intento de readaptación cultural, desde la idea de salvación social, dejando en evidencia la tensión entre aculturación

impuesta y subversión del orden hegemónico. Como los antiguos caciques, los pastores indígenas asumen el atributo del poder espiritual, al que agregan alfabetización castellana, conocimientos teológicos y capacidad organizativa, pero por otra parte el evangelio inició un proceso de desaparición de la poligamia, la familia extensa pasó a ser familia nuclear, por otra parte la organización territorial que planteó la colonización del Chaco, agrupó a los indígenas en las llamadas Reducciones, desmembrando las familias extensas y contribuyendo a la desaparición de los cacicazgos tradicionales. Las Iglesias se constituyeron en lugares de sociabilidad donde se redefinen hábitos sociales y figuras de poder comunitario.

Luego los caciques pasaron a cumplir otras función, la de decidir y entender las acciones y demandas de la comunidad para con el entorno. Las decisiones se tomaban previamente a la consulta con los ancianos del pueblo. La elección ya no era hereditaria, era comunitaria, en Asamblea Pública, dado que el cacique debía tener ciertas competencias para relacionarse con el exterior, como la de hablar el castellano (se los llamó entonces lenguaraces).

En la década del 30 al 40 se encuentran en las comunidades varios tipos de líderes: los tradicionales jefes de familia extensa (ahora convertidos al Evangelio y por pérdida de la Poligamia) pasan a llamarse dirigentes evangelistas o Pastores y por otra parte los líderes religiosos tradicionales que ejercen su autoridad por medio de su poder como shamanes pero que no establecen contacto con el afuera, resguardados por su propio pueblo que lo mantiene en el anonimato para la cultura hegemónica. El cargo de pastor sigue existiendo en todos los grupos cristianizados, pero su rol y función dentro de la sociedad indígena ha cambiado considerablemente a partir de la época de la (re)instalación de gobiernos civiles y las reformas constitucionales correspondientes, focalizándose más en funciones eclesiásticas, mientras que el rol de dirigencia sociopolítica —ejercido también por los pastores en la época anterior a la dominación misionera— fue transferido a cargos nuevos que surgieron con la formación de organizaciones nuevas, las cuales el Estado y la sociedad envolvente llegaron a reconocer en el ámbito indígena.

Terminado el último gobierno de facto, en el 80 del siglo XX y la instalación de gobiernos civiles en la Argentina aparecen nuevas estructuras y una nueva época sociopolítica y económica en el Gran Chaco.

Los pueblos y grupos indígenas llegaron a utilizar formas organizativas establecidas en el marco constitucional del Estado Argentino . La figura jurídica de la asociación civil llegó a permitir el reconocimiento formal de agrupaciones indígenas.

Para los años 80 surgen en las comunidades aborígenes líderes que actúan como intermediarios entre las necesidades de su pueblo y las demandas del blanco, que con el tiempo van adquiriendo el nombre de referentes o punteros políticos, pero también aparecen otros tipos de liderazgos, pocas veces reconocidos por quienes lo detentan, pero de fuerte arraigo en las comunidades, nos referimos a un liderazgo asociado a la trayectoria educativa. La extensión de la educación secundaria y superior a las zonas más alejadas de la capital chaqueña posibilita que algunos indígenas accedan a un espacio antes vedado para ellos: la escolarización, certificando sus conocimientos y saberes y obteniendo títulos. Un importante número de indígenas incursionan actualmente en los Institutos superiores y Universidades para asombro de la sociedad hegemónica, este hecho casi impensado de docentes, médicos, enfermeros, etc. indígenas los hace propietarios de un valor muy respetado en la cultura mayoritaria, como así en sus propias comunidades. Al ser poseedoras de una serie de atributos de los líderes tradicionales (manejo del castellano y del propio idioma, conocimiento del mundo blanco, con la cuota de valor de ser reconocido como sujeto de derecho por el mundo blanco) son consultados permanente para la toma de decisiones en sus comunidades y son elegidos recurrentemente como referentes o representantes de las comunidades para cuanto evento o reunión convoque la cultura hegemónica, construyendo un grado importante de legitimidad dentro de su pueblo, es posible entonces atribuirles el carácter de líderes (un ejemplo es el reconocimiento de la figura de don Orlando Sánchez del pueblo qom para los pueblos indígenas del Chaco).

Los Consejos Comunitarios Indígenas

La Resolución N° 277/07 sobre creación del Registro de Comunidades, establece que se entiende por Comunidad Indígena “a los agrupamientos de familias o individuos de los pueblos Toba, Mocovíes o Wichí que habiten comunidades rurales o urbanas, cuyos miembros deben compartir lengua, pautas culturales y ser reconocidos colectivamente como tales (Artículo 2 y 3-Anexo I de la Resolución N° 277/07 del IDACH).

Se establece que: “Las comunidades son la base fundamental de los pueblos indígenas y como tales son preexistentes, pudiendo adoptar y aplicar el derecho indígena vigente para sus decisiones comunitarias, aplicarán para la solución de sus conflictos las reglas o códigos ancestrales para funcionar como tales, los valores humanos, naturales y todo otro conocimiento tradicional corresponde dentro del marco del derecho de los pueblos indígena, se encuentran dentro de estos lineamientos las autoridades tradicionales cuya investidura deberá ser respetada por las autoridades de la sociedad no indígena”.

En este punto es importante recuperar datos del Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) lleva actualmente registradas las comunidades de aproximadamente 30 pueblos indígenas: atacamas, avá guaraní, chané, mapuche, chorote, chulupí, kolla, pilagá, mbya guaraní, huarpe, toba, mocoví, vilela, wichí, etc.. Basados en la misma fuente el número de comunidades inscriptas y pertenecientes a los distintos pueblos alcanza los 1333. Si observamos las etnias que habitan el Chaco, los mocovíes ascienden a cuarenta y cinco comunidades inscriptas para el período 2012, los tobas ciento treinta y uno para el mismo período y los wichí en doscientos veinte. Siendo el wichí el más representativo a nivel nacional, seguido por el toba y mocoví. Es importante señalar que refiere a comunidades y no a población indígena y que el criterio para la inscripción de una comunidad deriva de su autorreconocimiento de pertenencia a ella. En el periodo 2009-2011 se nota, según datos de RENACI un proceso creciente de auto adscripción de identidad a pueblos indígenas, en coincidencia con la puesta en marcha de políticas públicas que intentan mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas (planes de viviendas, programas de asistencia y salud, becas de estudio entre otras). Así podemos dar cuenta del creciente número de Consejos comunitarios existentes en relación al número de comunidades registradas en RENACI.

Los consejos comunitarios indígenas con existencia histórica, que respondían a formas tradicionales de organización, poseían existencia poco visible para el afuera. Actualmente no sólo se han visibilizado notablemente, sino también han alcanzado legalidad a través de la obtención de Personería jurídica. Esto les permite realizar manejo de fondos y establecer convenios con personas u organizaciones extra comunitarias, obteniendo mayor cuota de poder.

Los discursos de los gobiernos que se sucedieron en el Chaco a partir de la recuperación de la democracia en 1983, las nuevas estructuras territoriales del siglo pasado han determinado de una u otra forma que la idea de unidad, hermandad, comunidad de un solo Pueblo o mundo Indígena, que fuera parte del imaginario colectivo y que se fortaleciera e hiciera palabra con la creación del IDACH, deja lugar a la idea antagónica de desunión, diferenciación y de un “los otros” en el adentro de las comunidades por lo que la sensación de un solo pueblo o mundo indígena se hace difusa. Desde la recuperación de los Consejos Indígenas se puede diferenciar un pueblo toba, un mocoví y un wichí con demandas y necesidades específicas y hasta a veces opuestas y en tensión.

Las comunidades valiéndose del discurso político de las últimas décadas, comienzan una ardua recuperación de la constitución de consejos comunitarios, con la variante de nuevos mecanismos de participación y elección de quienes lo componen.

El Consejo Comunitario en la actualidad

Resurge hace dos años aproximadamente, aunque con existencia histórica en la comunidad. Aparece en el discurso político de actualidad la necesidad de trabajar con las organizaciones tradicionales indígenas movilizándolo a la comunidad. Sin embargo se olvida desde el ideario político los centenares de años en que las comunidades indígenas fueron negadas en sus derechos colectivos y los innumerables mecanismos de desaparición de sus formas tradicionales de organización y práctica social y política que se pusieron en juego en pos de construir el Estado Argentino. La desaparición de las familias extensas en base a la conversión a la evangelización de los indígenas, la cooptación a través de los partidos políticos de los principales líderes indígenas en la búsqueda de votos, han contribuido a la imposibilidad de que los Consejos comunitarios sean vistos y percibidos por las propias comunidades como espacios de representación de los intereses de la misma y sus integrantes respetados y reconocidos como legítimos. Otras formas y otros mecanismos de conformación se ponen en juego. Los consejos comunitarios hoy están constituido por gente de 30 o más años de edad, con un total de 8 miembros, entre las condiciones que reúnen sus miembros están el conocimiento de la cultura indígena, el hablar la lengua oficial, el de tener actitudes y aptitudes de dirigente y tener trabajo. Los miembros son elegidos por votación directa en Asamblea de Vecinos. Duran entre 4 o más años en el cargo de consejeros (salvo fallecimiento, situación en que no se vuelve a elegir reemplazo). Por lo general la comunidad se interesa por conocer las acciones y decisiones del consejo, a efectos de hacer circular la información el Consejo utiliza la FM o radios de sus pueblos (que llega a todos los parajes). Si bien sus miembros tienen función deliberativa y ejecutiva, no están obligados a consultar con la comunidad sus decisiones. Sus miembros reciben el nombre de consejeros, el presidente se da en llamar Primer Consejero. Pueden recibir recursos financieros de organismos estatales, o no gubernamentales y pueden generar a través de acciones (festejos, rifas, etc) sus propios fondos (ayudan a la movilización para la gestión de los consejeros), dada su personería jurídica. Establecen contacto directo con los gobernantes y presionan a través de protestas de diversas índoles (toma de instituciones, marchas, movilizaciones, difusión en medios masivos de comunicación) las múltiples demandas.

Génesis y camino a la representación formal.

La etapa democrática iniciada en 1983 trae consigo una variedad de hechos que favorecen y obstaculizan la situación indígena en materia de acción política. El avance del campo de la justicia social, el reconocimiento de derechos humanos y el propio juego democrático cambian el escenario de la organización política indígena, planteando nuevas demandas de participación. Señala Martínez

Sarasola (1999:454) que el Censo Provincial de Salta, realizado por el Ministerio de Bienestar Social en 1983, pone a luz la vigencia del sistema de jefatura o cacicazgo y de los Consejos de Ancianos en la totalidad de las comunidades indígenas (particularmente matacos). Las comunidades indígenas comienzan un necesario proceso hacia la representación formal, en la búsqueda de integración real en la sociedad hegemónica. Una serie de hechos y sucesos a nivel nacional y provincial, dan indicios de esta búsqueda, a efectos de la investigación se señalan:

Durante la gobernación del justicialista Florencio Tenev, allá por 1984 se crea en el Chaco el Consejo Provincial del Aborigen, órgano de participación en la gestión de gobierno de las tres etnias indígenas: tobas, mocovís y matacos o wichis. El organismo tenía como finalidad aconsejar en la acción de gobierno para la elaboración de políticas públicas para poblaciones indígenas, sin tener carácter vinculativo en las decisiones emanadas por el Ejecutivo y o Legislativo provincial.

Un año después para 1985, el gobierno argentino presenta su Plan Nacional de Políticas Indigenistas en el marco del Noveno Congreso Indigenista Interamericano que se realiza en Nueva México (Estados Unidos). Entre los objetivos del Plan está el de promover la efectiva participación de los indígenas en el quehacer nacional. La provincia del Chaco, adhiere a estas propuestas según discurso del entonces gobernador.

Durante 1986 el gobierno nacional en consulta con miembros de las comunidades indígenas propone la creación del Consejo Federal de Asuntos Indígenas, integrado por un representante de las poblaciones indígenas de cada provincia, uno por la Nación y un funcionario provincial de provincias que cuenten con población de ese origen.

En el Chaco se conforma el Primer Parlamento aborigen que delibera por tres días en la localidad de Juan José Castelli, reclamando un conjunto de medidas reparatorias y de integración de los aborígenes a la sociedad nacional, en un pie de igualdad (entre ellas participación política en el gobierno).

En 1987 aparece el Primer Boletín del Centro de Información Pueblo Indio, embrionaria agencia de noticias cuyo objetivo es “establecer una red de información que dé a conocer la realidad india” (El Periodista N° 127, 13/19).

La posibilidad de interconectarse entre las comunidades indígenas, aún las más alejadas de la región, llevan a diseñar estrategias de acción que presione al gobierno de turno para la toma de decisiones concretas en materia de políticas indígenas. Así, ante la proximidad de nuevas elecciones

provinciales donde los votos indígenas podrían ser determinantes para uno u otros partidos, los dirigentes de las parcialidades tobas, mocovíes y maticos del Chaco afirmaron que los 30.000 indígenas de la provincia no se presentarán a votar en las próximas elecciones de septiembre (a gobernador y diputados), si la legislatura no sanciona la llamada Ley del Aborigen que entre otras cosas restituye las tierras los pueblos originarios. El Proyecto de Ley fue elaborado por dos congresos de representantes de las 63 comunidades organizadas en todo el territorio del Chaco, orientadas por el ENDEPA e INCUPO, enviado luego al Poder Ejecutivo de la Legislatura en noviembre de 1986 (Clarín,12), sin haber recibido tratamiento legislativo.

El proyecto recibió urgente tratamiento en la Cámara, después de una larga sesión y tras una insistente y persistente presión por parte de una nutrida movilización de miembros de las comunidades que se instalaron por más de tres días frente a la Cámara de Diputados, la Legislatura aprobó la Ley del Aborigen, restituyéndoles, entre otras cosas y en carácter de reparación histórica, las tierras de las que fueron desposeídos. La Ley prevé la creación del Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH). Una sensación de unión, hermandad y construcción de un “nosotros” se vivió entre las tres comunidades indígenas del Chaco.

En el marco de la reciente Ley aprobada con el número 3.258, el Poder Ejecutivo entrega 18 títulos de propiedad y subsidios además de ser efectivizadas como personas jurídicas a once nuevas asociaciones aborígenes (El Territorio, 25).

En el ámbito político partidario, candidatos indígenas aparecen por primera vez en listas del Partido Peronista: el cacique toba Nieves Ramírez se presenta como candidato a Diputado provincial y Rogelio Herrera se postula como Primer concejal intendente de el Sauzalito, población distante 500 km de la ciudad de Resistencia (Diario Popular, 14).

Meses después la Unión Cívica Radical propone como candidato a Intendente de Pampa del indio al cacique Maciel Medina, mientras que la Alianza Chaqueña integrada por fuerzas centristas lleva como candidato a diputado provincial al toba Pablo Lorenzo (La Nación, 7).

En septiembre del mismo año, el cacique toba Nieves Ramírez ganó la banca de diputado provincial en el Chaco. Desde ese puesto adelantó “defender los derechos de los hermanos y no descansar hasta que cada uno le sea devuelto un pedazo de la tierra que siempre le perteneció” (Clarín, 8).

En 1988 gobierna el Chaco Danilo Baroni, durante su gestión se crea el Instituto Chaqueño del Aborigen conformado por representantes de las tres etnias de la provincia, que serán elegidos por

votación secreta, con posterioridad a las elecciones del 17 de julio en que las distintas comunidades designarán a sus delegados por primera vez (El Territorio, 18).

Finalmente alrededor de 13.000 indígenas tobas, mocovíes y maticos fueron a las urnas el 7 de agosto para elegir sus representantes por el Instituto del Aborigen Chaqueño (La Mañana, 9).

La Comisión Promotora del Movimiento Indígena Justicialista Chaqueño decide realizar el Primer Congreso Provincial del MUCH que analizará la posición de esa corriente política en el seno del Peronismo local (El Territorio, 26).

En 1989 los Legisladores chaqueños solicitaron al Presidente Alfonsín la Reglamentación de la Ley Indígena (Pagina 12, 19). Por respuesta al pedido fueron atendidos por el entonces Presidente y la Reglamentación de Ley derivada para su tratamiento al Gobierno Provincial. Si bien la Ley se reglamentó el proceso fue lento y derivó en divisiones entre los propios indígenas.

Durante 1991 el gobierno del Chaco es del radical Rolando Tauguinas, en el marco de su gestión una nueva elección de miembros del IDACH en la que participan caso 30.000 aborígenes chaqueños eligen presidente al dirigente toba Orlando Charole. Sin embargo en materia de trabajo en nuevas políticas para las comunidades indígenas no se avizoran cambios, y se congelan acciones con las comunidades.

Esta situación de relación entre gobierno y pueblos indígenas de buen trato y respeto pero sin avances en materia de decisiones de gobierno se continuó en las dos próximas gobernaciones también radicales, 1995 a 2003 con el doctor Angel Rozas y 2003 a 2007 con Roy Nikisch.

Las elecciones provinciales de 2007 le dan el triunfo al justicialista Jorge Milton Capitanich, entre sus primeros discursos referidos a la acción gubernamental en comunidades aborígenes, reaparece en el discurso del electo mandatario el reconocimiento a la figura de los Consejos Comunitarios y su importancia para las comunidades. En este marco las comunidades comienzan un proceso de reconstrucción y visibilización de sus Consejos con una cuota agregada de poder para salir del ámbito comunitario (el reconocimiento estatal a través de la personería jurídica) y relacionarse con el Gobierno y otras entidades en nombre de la comunidad (caso Pampa del Indio, Villa Ángela, Barrio Toba y Mapic en Resistencia). Pero las luchas por demandas comunitarias se hacen a través de cada Consejo comunitario, existiendo tantos como comunidades existan, con la variante de que los Consejos comunitarios en barrios aborígenes de zonas urbanas marginales resultan con mayor incidencia en la definición de políticas públicas que las de zonas rurales, observándose también una

desigualdad en los avances conseguidos por una u otra comunidad según capacidad de lucha de cada Consejo comunitario (ejemplo: creación de escuelas de gestión social indígena en Barrio toba de Resistencia, Barrio Na alá en Saéñz Peña, no así en Barrio Mapic de la misma Resistencia o Barrio Nocoyi al interior de Juan José Castelli) . La idea de hermandad, de un nosotros compartido por las tres etnias nacida con la constitución del IDACH comienza a desmembrarse, los Consejos luchan desde sus localidades por obtener reconocimiento gubernamental y mayores beneficios, ya no para las comunidades indígenas del Chaco, sino para su propia localidad.

Capítulo IV

1- Sobre mecanismos formales e informales de representación: surgen tensiones

Tal como lo desarrollamos en el capítulo anterior los pueblos indígenas del Chaco siguen en proceso de lucha por el reconocimiento de derechos individuales y colectivos dentro de un Estado Pluriétnico . El dilema identitario entre población no aborigen y población aborigen tiene un correlato entre dos figuras del Estado: la de tutor de esos “otros” distintos y por tanto responsable de su destino; y la de proveedor de lo que los “otros” distintos no sabrían, no podrán o no querrían acceder como ciudadanos, discursos que dan origen a la desigualdad. En relación al concepto de ciudadanía recordemos que una de sus principales características deviene de la idea de representación y participación en la vida política. En este punto resulta oportuno recordar que las formas de percepción o cosmovisión desde el mundo occidental y desde la perspectiva indígena plantean también significados diferentes respecto del término “representación”, situación que puede entrecruzarse en un marco de tensiones presentes en los discursos de los propios indígenas.

La acción colectiva indígena en la provincia del Chaco se manifestó esencialmente a través de la participación activa de las comunidades en su lucha por el reconocimiento territorial, en nuevos espacios de representación política y simbólica, donde la asociación civil reemplaza a las asambleas tradicionales y el Instituto aborigen al liderazgo tradicional. Este paso de un sistema de participación directa en las tomas de decisiones a través de las asambleas comunitarias a otro, de representación a través del voto, modifica las formas consuetudinaria de las relaciones entre los miembros y líderes.

El proceso de creación de la ley del aborigen Chaqueño significó una ampliación de la participación y representación política y el reconocimiento de los derechos indígenas. La acción colectiva indígena se unificó en torno al concepto de pueblo originario o aborigen consensuado por las tres etnias para relacionarse con el criollo en la disputa por la obtención de un marco legal que las contuviera

Los pueblos indígenas como “nuevos” ciudadanos bajo el carácter colectivo de la noción de “comunidad” deben moverse, conciliando dos formas de participación y representación, la de las propias comunidades indígenas tradicionales (Asambleas y Consejos comunitarios) y las del Estado, a través del reconocimiento de las asociaciones comunitarias indígenas, previa personería jurídica y la del IDACH legitimada en procesos electorales, marcando el comienzo de un nuevo nivel de participación política. Este avance representa una de las manifestaciones más relevantes en el proceso de desarrollo normativo e institucional de los pueblos indígenas en el orden

provincial, intentando una distribución más justa del poder político. Sin embargo las primeras entrevistas realizadas a miembros de la población indígena hacen surgir, desde el discurso, situaciones percibidas como tensiones irresueltas:

a) Lo tradicional versus lo moderno

La relación IDACH como mecanismo de representación formal y consejos comunitarios como mecanismo informal de representación no es óptimo, existen controversias, intereses y posiciones encontradas respecto de definición de demandas comunitarias. Algunos indígenas reconocen que el IDACH debe su origen y estructura a las estructuras y mecanismos de elección propias de la cultura hegemónica. Otros, desde el discurso, señalan que su origen es producto de las luchas por el reconocimiento de derechos políticos de los pueblos indígenas - *“se peleó mucho por tener organización y ser reconocido por el gobierno. Así logramos el IDACH, es importante para la historia de nuestro pueblo. No sabíamos mucho de leyes así cuando se pensó cómo se forma el IDACH alguna criollada nos dio idea. Y se eligió a los miembros, para nosotros la votación era una cosa rara, había listas y la mayoría ni sabía leer, y bueno así fuimos”*- expresa en una entrevista Don Segundo de la etnia qom. En otras palabras una fuente de tensión en las organizaciones indígenas modernas es el hecho de que los patrones organizativos modernos y externos asumidos no tienen un anclaje cultural. El concepto occidental de la democracia, no permite considerar instrumentos y mecanismos propios de formas tradicionales de representación, por ejemplo, el debate crítico y polémico, el trato personal, el flujo interno de comunicación y la participación de las bases en la toma de decisiones, no están integrados en mecanismos formales. La institucionalización del mundo indígena, a partir de la creación del IDACH no ha logrado ser de todo eficaz. Aun así podríamos señalar que la creación del IDACH es ejemplo de un momento en que se establece un vínculo perdurable entre lo indígena y la representación política estatal.

En la búsqueda de espacios de participación y representación democrática, dentro de lo local, el Chaco no estuvo exento de participar en el desafío de las organizaciones indígenas para sortear las relaciones verticales del reconocimiento político a través de instituciones estatales que atienden la cuestión indígena con un criterio paternalista, de relaciones interétnicas que asumen la conflictividad y la convivencia en la diversidad, para alcanzar diálogos horizontales democráticos. Las atribuciones otorgadas por la ley al IDACH pueden suponer por un lado un gesto de reconocimiento a los reclamos históricos y por otro lado un otorgamiento de un Estado que busca atender la cuestión indígena por sus propios

protagonistas pero con la estructura y la orientación institucional estatal de la sociedad dominante Concha Elizalde Paz (2015:p 178) expresa “(...) el IDACH se ha convertido en un ente de acumulación de poder que escapa a las prácticas políticas regulatorias de la autoridad colectiva de los pueblos originarios de la provincia.”

b) Derecho individual versus derecho colectivo

Las legislaciones modernas buscaron resolver esta tensión, atribuyendo derecho al indígena, y no a su “pueblo”, como comunidad. El Estado no da las respuestas adecuadas a “pueblos” que tiene una concepción del mundo basada en lo “colectivo” más que en lo “individual”. En los últimos años los pueblos indígenas vienen luchando y reafirmando el reconocimiento legítimo de sus necesidades, en este proceso histórico también se perciben tensiones entre derecho individual y derecho colectivo. Algunos miembros de comunidades indígenas demandan por necesidades urgentes o básicas como ser alimentación, salud, vivienda, educación, etc.; es decir demandas integracionistas a efectos de construir ciudadanía social, otras exigen respeto a la identidad cultural frente a procesos de asimilación de la sociedad hegemónica, pero también existen grupos que reclaman el reconocimiento de derechos específicos del ámbito público como ser la distribución justa del poder político a partir del derecho a la autodeterminación y a formas de autogobierno propias: -“*Necesitamos organizarnos y tener gobierno propio, el IDACH no nos representa, tenemos derecho tener gobierno propio y leyes propias, tener un territorio propio*” - señala Don Rojas en su entrevista, entendidas estas expresiones como demandas de autonomía o autogobierno, en la idea de que se habla de territorio (poder político) y no de tierras (espacio geográfico). El derecho internacional contemporáneo legitima la autodeterminación, teniendo en cuenta a las personas individuales o la humanidad entera como el fundamento de la misma, tal como se corrobora en la afirmación de James Anaya, que al efecto merece ser citada *in extenso*: “Derivado de los valores fundamentales de libertad e igualdad, asociado expresamente con los pueblos y no con los estados, y proclamado en varios instrumentos de derechos humanos, el principio de autodeterminación surge dentro del marco del derecho internacional de los derechos humanos y por tanto beneficia a los seres humanos en cuanto que seres humanos, y no a las entidades soberanas como tales. Además, como todas las normas de derechos humanos, la autodeterminación es un principio de aplicación universal y en consecuencia debe asumirse que debe beneficiar a todos los sectores de la humanidad”. La autodeterminación se constituye en la actualidad un concepto controvertido al referir a Pueblos indígenas, como sabemos los Estados Naciones se establecieron sus límites territoriales luego de procesos de largas luchas y siguiendo

intereses políticos, la construcción de una unidad Estatal nacional soberana e indivisible, significó sometimiento, subsunción e incorporación de diversidad de pueblos o naciones culturales. Las características del Estado Nación moderno, según Villoro (1998: p. 29) señalan: a) una nación debe coincidir con un Estado y viceversa; b) el Estado-nación es soberano, no admite ni comparte poder con otro; c) El Estado-Nación fomenta valores superiores comunes a todos sus miembros. Por eso, por nacionalismo se entiende -siguiendo a Kymlicka- "aquellos movimientos políticos y aquellas políticas públicas que tratan de garantizar que los Estados sean de hecho "Estado-nación", es decir, organizaciones políticas en los que el Estado y la nación coincidan. (...) Observamos entonces que el titular del derecho a la autodeterminación es un sujeto colectivo y no individual, aun cuando el pueblo está conformado por el conjunto de personas individuales compartiendo una misma identidad colectiva. Con todo lo dicho, el término autodeterminación no es un concepto unívoco y libre de disputas. Pese a las resistencias o desconfianzas que comportan los derechos colectivos, lo cierto es que no puede obviarse que se trata de derechos que precisan de un tratamiento diferente, en la medida que sus causas vienen dadas por la opresión que viven diversos sujetos identitarios en un Estado Pluriétnico.

En nuestra provincia, en consonancia con la legislación vigente, el Estado ya no puede tomar decisiones sobre el destino de los pueblos indígenas, porque son reconocidos por la Constitución nacional y provincial, como preexistentes, lo cual significa el derecho a ejercer su propia cultura, su libre determinación en términos de autonomía, como parte constitutiva de su identidad étnica. En torno a la preexistencia reconocida, o la libre determinación, el autogobierno, el Estado del Chaco estableció mecanismos de delegación de competencias específicas en instituciones indígenas como el IDACH, reservándose la titularidad de las mismas y la revocabilidad de su ejercicio. Las relaciones sociales de poder se siguen reproduciendo mientras el poder no llegue a manos de los indígenas, en cuanto al desarrollo de su identidad étnica. Generalmente los beneficiados de la "lógica Estatal" y sus múltiples estrategias de control social, son los indígenas funcionales a los intereses del Estado. Al respecto Lenton y Lorenzetti (2005: 250), sostienen que desde la lógica estatal se implementan programas sociales que subsumen la "problemática indígena" en la problemática compartida "por todos los pobres", afianzando el "desdibujamiento de la cuestión indígena" que se da en el marco de un reconocimiento público de la pauperización masiva y de contención de la protesta social. Quedando claro que el concepto de autodeterminación o libre determinación, no implica la creación de un Estado dentro de otro Estado, tampoco aplica el derecho de secesión, no está en juego el concepto de soberanía,

sino que la auto-determinación hace referencia al autogobierno, al respeto del Estado a su identidad y cultura diferente, formas de vida y desarrollo, aunque integrados en la estructura política del Estado. Se trata de una autonomía, no en el sentido de una provincia más de un Estado federal, sino que los indígenas sienten la autonomía como un derecho propio, no del reconocimiento del Estado, sino de la propia y previa existencia de los pueblos indígenas . Según Rodolfo Stavenhagen, la autonomía de los pueblos indígenas debe incluir cuatro cuestiones básicas: la identidad de los sujetos de la autonomía; el ámbito y los límites de la misma; las competencias que corresponden a la entidad autonómica; el marco jurídico que se establecerá entre el Estado y las unidades autonómicas.

c) Comunidad cultural versus comunidad política

Unos entrevistados dan cuenta que la existencia del IDACH permite, a las comunidades indígenas, de algún modo, incidir en las decisiones de políticas destinadas a sus propias comunidades. Otros opinan que el IDACH se constituye en una herramienta, utilizada por el gobierno provincial para imponer políticas a las comunidades indígenas lo que lleva a la pérdida de lo propio: - *“Pero así por otro lado con el IDACH podemos participar a veces en la decisión del gobierno. Después en la comunidad consultamos a nuestros ancianos y lashi (representantes) , nos juntamos y damos nuestra opinión, hablamos en la lengua los qom pi (la gente indígena) y recuperamos nuestra participación y así decidimos”*-Don Orlando. En términos generales, fomentar la participación indígena en las decisiones de gobierno se traduce en mayores márgenes de gobernabilidad para avanzar a la democratización de la vida política de las comunidades, empero subyace una reticencia a la representación al ver disminuidas las atribuciones y limitada la autonomía de los propios mecanismos tradicionales de representación: - *“Personalmente yo no creo que sea importante la presencia del IDACH ya que es un instrumento del Estado en la transformación y la imposición a través de ella para facilitar la transformación, vamos perdiendo nuestra cultura”* - señala Delmira de la etnia qom.

Para entender esta tensión entre comunidad cultural y comunidad política vale citar a Kymilcka en su concepto de “derechos diferenciados en función del grupo” sentando las bases para una teoría de los derechos colectivos (desde la concepción liberal de derechos) lo que permite poner en relieve las distinciones entre restricciones internas y protecciones externas. “La primero implica reivindicación de un grupo contra sus propios miembros y la segunda la reivindicación de un grupo contra la sociedad en la que está englobada (...), La primera para proteger al grupo del impacto desestabilizador del disenso interno (decisión de los miembros individuales de no seguir practicas o costumbres tradicionales) y la segunda

para proteger al grupo del impacto de las decisiones externas (políticas públicas impuestas por la sociedad mayoritaria) . Señala Neus Torbisco (2001; p. 344) que la cultura societaria propuesta por Kymlicka “no está relacionadas con prácticas coyunturalmente identificatorias de una comunidad, sino con los elementos de carácter institucional y lingüístico necesarios que propician la existencia misma de tales prácticas. Por esta razón, los cambios en las normas o valores de una comunidad cultural no se interpretan como una “perdida” de la cultura, sino como el producto natural de su evolución. En otras palabras, la comunidad cultural continúa existiendo pese a las modificaciones internas que sus miembros realizan en ejercicio de su libertad de elección y búsqueda de bienestar común.

El problema de que la población indígena no sienta como propio el IDACH no remitiría exclusivamente a características culturales de esa población, sino también a la tensión entre lo participativo y lo representativo que se da en cualquier democracia moderna, como problema compartido con la cultura hegemónica y cualquier otra. Es decir los malestares de la participación y la representación se dan también en la condición indígena como en todas las culturas.

El proceso de democratización tiene su base en una relación de apropiación de las instituciones, la cual sustenta la confianza hacia ellas, fomenta la identidad ciudadana y la identidad de la comunidad. No obstante dicha apropiación implica reestructurar el funcionamiento institucional en muchas de nuestras sociedades. Por tanto una democracia no puede subsistir sin un cierto grado de adscripción de los ciudadanos, sin una ética democrática, tampoco pueden hacerlo si la ciudadanía no desarrolla un sentido de pertenencia y apropiación de las instituciones del Estado. Fortalecer la democracia implica acortar la distancia entre gobierno y ciudadanos particularmente en el nivel local. Si la ciudadanía social es integración del otro distinto culturalmente, el autogobierno plantea ciudadanía dual y conflictos, en relación a ello el concepto superador fue desde el origen el federalismo, pero este último no consideró las diferencias hacia adentro de cada región geográfica. Liberales como Habermas (1994: p. 643) plantean la posibilidad de que en un “Estado democrático de derechos pueden coexistir en régimen de plena igualdad múltiples formas de vida. Pero estas tienen que solaparse en una cultura política común para lograr ciudadanía...”

Por otra parte la reivindicación de lo indígena como expresión de algo más auténtico, puro, noble, natural y genuino que las formas no indígenas (engañosas, poco transparentes) atan a la identidad valores morales éticos más altos que el resto de etnias desde ideas románticas y alejadas de lo real y actual.

d) Representatividad sociológica versus cooptación partidista política

Unos entrevistados reconocen la existencia de otras formas institucionalizadas de representación, más allá del IDACH reservada al ámbito comunitario como lo es el Consejo Comunitario indígena : *-“Hay otras organizaciones en la comunidad, los miembros se eligen comunitariamente, algunos surgen sólo. Estas organizaciones no se relacionan en forma directa con el gobierno, a veces usan al IDACH para negociar y otras a movimientos sociales reconocidos. Los hermanos participan mucho en ellas ...”* - expresa Don Orlando-Señalando que la existencia de esta organización comunitaria precede a la conformación del IDACH y es, por otra parte, percibida como más representativa de la comunidad. Desde esa perspectiva, se cuestiona la legitimidad del IDACH. . Mientras la conformación del IDACH forma parte de un proceso histórico de luchas de los Pueblos indígenas, el mismo proceso contribuyó en paralelo más bien a dispersar y disminuir a la base política e institucional histórica (o tradicional) por parte de los pueblos y de las comunidades indígenas. Subordinados por la opresión y acosados por la tutela directa del mundo blanco, a las comunidades indígenas no les quedó mucho espacio para desarrollar una propia institucionalidad que al mismo tiempo reflejara autenticidad y voluntad comunes. Los pueblos indígenas ven reflejados en el accionar de su propia organización y dirigencia el grado de representatividad . Son ellos en primer término, quienes pueden confirmar o negar la representatividad y legitimidad de la organización, así como de sus dirigentes/as o líderes. Refiriéndose a Michel Foucault, Stuart Hall (1997: 41ff.) entiende la representatividad como un producto que se realiza a través de nuestro pensamiento, la capacidad cognitiva, que transforma los conceptos, recurriendo al lenguaje dado, con sus connotaciones históricas y sus límites para abarcar lo tradicional y a la vez lo nuevo. Los procesos organizativos de los indígenas en el Chaco están marcado por contradicciones constantes entre la afirmación de “lo propio” y el cumplimiento de expectativas de terceros que manejan otros criterios relacionado con las organizaciones, sus representantes y su funcionamiento. Los discursos señalan que los partidos políticos y las Iglesias se constituyen actualmente en lugares de captación de votos.. La creación del IDACH, como efecto de una política común de derechos especiales a través de instauración de organismos estatales para atender las necesidades indígenas, en el contexto del multiculturalismo (Gelind, 2000: 87), introdujo elementos del juego político de la cultura dominante, como el punterismo político, las promesas electorales, el amiguismo, el sistema de elecciones secretas, obligatorias en la elección de representantes de las comunidades. Esto se traduce

en la cooptación de sus líderes, apoyo de logística y estructura por parte de los partidos políticos o en la reproducción de enfrentamientos partidarios, alejándose de la impronta indígena en la búsqueda de autonomía de acuerdo a la cosmovisión propia de su identidad étnica. Como señala Alonso, Guillermo (2000: p 89) "La cooptación, una lógica de incorporación política promovida "desde arriba", y la representación, una lógica por la cual lo político es conformado por lo social, no deben ser vistos como principios polares y excluyentes. Entre ambos se definen equilibrios que sólo pueden ser definidos en forma históricamente contingente".

e) Liderazgo comunitario versus liderazgo político

La experiencia política indígena desarrollada en los últimos años produjo una colisión entre dos formas de práctica del poder, la individual tradicional, carismática del cacique o jefe indígena legitimado por su comunidad, y una burocrática, impersonal, impuesta por el blanco, de tradición escrita (Reglamento electoral), fue desencadenando, en expresiones de Elmer Miller “ la erosión de las formas indígenas consensuadas, en la cual los líderes son reclutados para ser legitimados” El dilema de las personas influyentes en las organizaciones políticas modernas es que se mueven entre dos sistemas de valores y que deben atender a los dos. Ya no existen liderazgos tradicionales en los Consejos comunitarios, van desapareciendo por influencia de Iglesias y partidos políticos originando la aparición de punteros políticos, quienes a través de procesos organizativos contradictorios entre lo considerado “propio”, también deben responder a la exigencia de cumplir con tareas y funciones del nuevo grupo de la organización que preside, sin olvidar su familia y parentesco. --- *“-... cuando se creó el IDACH aparecieron gente que realmente tenía capacidad digamos de atraerle a su gente toda esa cosa y que después los partidos políticos se dieron en cuenta que el caudal de votos si uno logra conseguir digamos a uno de esos grupos es una fortaleza. Forma... toman a su puntero para conseguir el liderazgo dentro de la iglesia este y logró, logró arrastrar muchos votos, el tema es ahí que descubrimos dos cosas importantes, hicimos con esto de la nueva legislación de derechos indígenas a través del peronismo...”*- DonOrlando etnia qom.

Los representantes indígenas del IDACH cumplen una doble representación (representar a sus comunidades y al Estado-Nación), quizás por ello los dirigentes que conforman el IDACH son cuestionados por sus acciones, sin embargo algunos reconocen que las propias comunidades no realizan *accountability* de las instituciones indígenas estatales, situación adversa para la gobernabilidad y legitimidad de la representación política Aquellas personas que ejercen la representación en mecanismos formales de representación suelen estar

sujetos a múltiples exigencias. Como “buen proveedor” se le espera que traiga elementos que aseguren el bienestar del grupo, relacionado con alimentación y acceso a la infraestructura del Estado (salud, educación, programas sociales, etc.). Además, se espera que domine las técnicas sociopolíticas y de comunicación para un manejo positivo de las relaciones la cultura hegemónica. La idea de que los representantes del IDACH son sólo punteros políticos y que los verdaderos líderes o dirigentes están organizados en el Consejo comunitario es recurrente -“*Eh... eran los dirigentes (verdaderos líderes) , para nosotros eran en una palabra el nataxala (cacique) el huo o da l anaxac (el que tiene autoridad) ese era el término que utilizábamos para dirigentes naturales, en toba el sentido que da a una persona como ada huoqte, es como un horcón, en para la familia como que lo sostiene- el lcodenaxaic (cuidador) lpa axanaxat (protector)*”-expresa Don Rojas etnia qom, como indicaba Michael Smith (2008: p 54) “toda acción política es inherentemente segmentaria, inserta en relaciones de poder cruzadas por oposiciones y competencias en pos del control de los asuntos públicos”. La reconstrucción del campo político unido al religioso, junto a la necesidad de creación de mecanismos formales de representación produjo una segmentación en las cadenas de liderazgos donde compiten pastores, delegados, punteros, agentes sanitarios y maestros bilingües, todos con prestigio y autoridad reconocidos por un sector de la comunidad, provocando una contracción en las formas sociales de construir consenso y legitimidad política, donde esta última es entendida como un dominio corrupto y pernicioso asociado al mundo blanco o mundano.” En todo este proceso de reconocimientos de derechos de lo heterogéneo, lo intercultural, sobre bases eurocéntricas, de homogeneidad y supremacía, lo que Quijano denominaría la colonialidad del poder (Quijano, 2014: p 64), los organismos indígenas estatales desempeñan su función en el contexto de una democracia que tiene muy poco de representativa y mucho de clientelar.

f) Legalidad versus legitimidad

Una vez confirmada la estructura orgánica por las autoridades públicas competentes, resulta necesaria su personería jurídica se suele pensar, desde el afuera, que el grupo indígena está organizado, a pesar del hecho que siempre estaba organizado al constituirse como grupo colectivo: - “*Necesitamos la personería jurídica, sino no nos atienden los reclamos desde el gobierno...y vas a hacer cualquier papeleo y ya te piden tu personería, nos dicen si ustedes como indios no se organizan y tienen personería jurídica, nosotros no podemos hacer nada para ayudarlos, y así vamos*”...-Doña Icha etnia qom. En términos generales, podría decirse que la personería jurídica reconocida por el Estado a menudo no

responde necesariamente a la dinámica organizacional interna de los pueblos indígenas dejando en evidencia nuevamente la falta de conocimiento que sobre cosmovisión de pueblos indígenas posee la cultura hegemónica. La creación de sujetos ficticios como ser Presidente, vocales, secretarios, etc. y la elaboración de un Reglamento escrito para el funcionamiento de Consejo o Asociación comunitaria no corresponde a la realidad sociopolítica interna del grupo, y por tanto no cuenta con legitimación interna, constituyéndose en ocasiones con manipulaciones al interior y al exterior del grupo que lejos de beneficiar, perjudican los intereses del mismo. Aquí choca el concepto de representatividad legal manejado en las instancias políticas provinciales con el concepto propio de los diferentes pueblos indígenas sobre representatividad legítima traducida a liderazgo, autoridad y estructuras sociopolíticas internas. Pero para que la autogestión, la asociación comunitaria indígena pueda desarrollarse, necesita ineludiblemente del reconocimiento del hombre blanco, según Guarino, G. (2010: p. 56) discurso que trata de consagrar la compatibilidad de los valores que rigen las relaciones intraétnicas con la reglamentación jurídica de los derechos. Lo que en la práctica se trata de dos sistemas diferentes, el primero fundado en la oralidad de sociedades ágrafas, donde la memoria colectiva recrea en sus tradiciones los mandatos ancestrales; y el otro basado en reglamentaciones escritas y codificadas según su categoría. Todo ello lleva a pensar en la posibilidad de que los Consejos comunitarios resurgen como bastión de resistencia de la inminente desaparición del mundo indígena tradicional.

g) Fragmentación étnica versus comunitarismo

Aparecen discursos divergentes entre la población que se reconoce como indígena: - *“Necesitamos una organización indígena intercomunitaria, porque nosotros tenemos otras forma de organizarnos, otras leyes y una cosmovisión distinta porque somos indígenas, somos un pueblo unido, somos como hermanos los qom, los mocoy y los wichis”*- Laura, etnia qom. Mientras algunos dan cuenta de una supuesta unidad indígena o de hermandad en la búsqueda del bien común, otros hablan de fragmentación y quiebre de la unión indígena: -*“La política dividió al pueblo indígena, cada uno piensa en sus intereses y no mira la necesidad de los hermanos...”* Unos adhieren a una idea de unidad, hermandad, comunitarismo y de un único pueblo indígena y otros dan cuenta de conflictivas relaciones entre etnias: según Gutmann (2008: p 28) , “los grupos de identidad pueden actuar de manera colectiva en la prosecución de un interés instrumental de todo el grupo. La identificación mutua y prosecución colectiva de un interés instrumental se refuerzan recíprocamente”, lo que no significa que los grupos identitarios sean reductibles a simples

finés instrumentales. Pues lo que caracteriza a las personas que forman parte de un grupo de identidad es cómo se identifican a sí mismas, es decir, lo que las personas *son*; mientras que en el grupo de interés se vincula con lo que las personas *quieren*. Un caso donde puede entrar en juego intereses instrumentales e identificación de grupo es en la representación de las voces de los grupos oprimidos en el espacio público según las premisas de ciudadanía diferenciada- Una de las tantas críticas que recibirá el comunitarismo, es el peligro de un retorno a una idea pre moderna de lo político que no encaja con los tiempos modernos, desde lo sociológico no existe comunidad fraterna y solidaria, ya que las comunidades son culturalmente heterogéneas y viven en permanente transformación, enfrentando conflictos internos que hace difícil suponer homogeneidad de valores, dado que la misma se comportaría como un atropello a la libertad de las personas donde la disidencia no sería tolerada. Como expresa Kymlicka (;135) “Los comunitaristas buscan grupos que se definan por compartir una misma concepción del bien. Se esfuerzan en promover una política del bien común, mediante la cual los grupos puedan fomentar una concepción compartida del bien, aun cuando ello limite la capacidad de sus miembros individuales para revisar sus fines. Creen que las personas tienen un vínculo constitutivo con los valores del grupo al que pertenecen, y que limitar los derechos individuales para fomentar los valores compartidos no causa perjuicio alguno”. Pero el ser parte o no de una comunidad tiene sentido y valor, en tanto el mismo Kymilcka señala “La pertenencia cultural nos proporciona un contexto de elección inteligible y nos asegura un sentimiento de identidad y pertenencia”. Quizás esta vinculación entre cultura y libertad constituyen elementos definitivos en la construcción de la ciudadanía multicultural.

h) Estructuras transversales versus estructuras verticales de representación

Los mecanismos informales de representación respondían a estructuras transversales de organización, donde las decisiones se tomaban al interior del grupo y a pesar de la existencia de un líder, todas las opiniones de sus miembros eran consideradas, los mecanismos más modernos de representación suponen estructuras verticales que no dejan lugar a las consultas y participación comunitaria en la toma de decisiones: *-Sí, si vienen , son de las familias nucleares, estarían en el segundo lugar casi entonces allí se constituye casi como un consejo de estos máximos jefes de familia nucleares y también de familias numerosas , y el gobierno que yo realmente percibo que era un gobierno transversal, no es un gobierno vertical, dado que los padres de familias numerosas eran los más respetados loyoxoc (el respeto que él da) tiene mucho peso, cuando dice una cosa es como una orden, como un mandamiento que se respeta , por ahí también eso está reflejando un poco las*

tradiciones y códigos culturales todas esas cosas muchos de ellos realmente eran una eminencia...-Don Orlando

En esta interacción, García Canclini (2005: p 45) afirma que la cultura como instancia de conformación del consenso político y de la legitimidad, es el escenario donde se produce la lucha por el poder y el cambio, que incluye la cosmovisión de dominantes y dominados, los modos de auto-representarse y de representar a los otros, en relaciones de desigualdades materiales y simbólicas y es también el ámbito donde cada grupo que comparte una cultura, organiza su identidad. En consecuencia, se pueden apreciar los efectos del intento de conservar el paralelismo indígena dentro del orden estatal. Esta confrontación étnica provoca fricciones intra-étnicas, procesos de auto-inclusión y fricciones inter-étnicas, donde interactúan la auto-adscrición y la adscrición por otros, proceso nunca homogéneo, menos estático, en un país que se constituye como un Estado mono-étnico, a pesar de la composición plurinacional de la sociedad (Gómez y Salgado, 2010). Es a partir de la injerencia del ordenamiento jurídico estatal en las cuestiones tradicionales que comienzan a producirse las divisiones internas, a veces irreconciliables, entre los miembros de las diferentes etnias o dentro de la misma etnia, de acuerdo a las subjetividades construidas y reconstruidas a partir del establecimiento de relaciones sociales de poder asimétrico como causa y efecto. La demanda de los integrantes de poblaciones indígenas por más y mejor representación se acompaña implícitamente de la idea de más y mejor participación. Cabe recordar que el vacío de representación de lo indígena en la esfera gubernamental llevó a la clase política dirigente a la creación del IDACH a fin de asegurar la representación indígena tan demandada en el contexto internacional de época, pero no logró asegurar la representación de las etnias, remarcando que la etnia toba es de población mayoritaria en la provincia del Chaco, por ello la representación fue corporativa dando el mismo número de miembros en el IDACH a las tres etnias sin ver las diferencias demográficas.

Conclusiones

Desde el regreso a la democracia en la Argentina los indígenas chaqueños no sólo ocupan cargos a nivel local como concejales o intendentes sino que están presentes en la arena política a través de partidos políticos, sindicatos (CIDEBI) y organizaciones propias (IDACH), por otra parte aparecen fuertemente en el contexto actual el concepto de autoridad tradicional de los pueblos indígenas en consecuencia con discusiones de términos moderno como “dirigente”, “líder” o “representante” desde la perspectiva del cambio cultural.

Se enfatizan los temas: legitimidad, legalidad y representatividad dando lugar al surgimiento de las tensiones entre mecanismos tradicionales de representación y las diferentes atribuciones sociales y políticas que tienen que enfrentar los que conforman mecanismos formales de representación basadas en ideas democráticas occidentales. La elección de representantes indígenas para el IDACH o para puestos en la Legislatura local o cargos públicos es la expresión del proceso del regreso a la democracia en Latinoamérica y de la transición de un proceso de exclusión social y político jurídico a uno de participación en inclusión en lo nacional e internacional para los indígenas argentinos. Se hace necesario para los pueblos indígenas la creación de nuevas formas de organización política y la discusión por las formas de representación que más se acerca a su cosmovisión. Situación que lleva a la existencia simultánea de mecanismos informales y formales de representación de los indígenas chaqueños o formas tradicionales y modernas de representación, que hacen surgir situaciones percibidas como tensiones para los propios indígenas.

Las tensiones que plantean los mecanismos informales o tradicionales y los mecanismos formales o modernos de los indígenas del Chaco obedecen a múltiples razones : desde aquellas que provienen del exterior del mundo indígena, como el procesamiento parcial de algunas de sus demandas (titulación de tierras y territorios, el reconocimiento formal de derechos colectivos, la activación de programas y proyectos de educación y salud en las comunidades) hasta la abierta cooptación de líderes y cuadros importantes por parte del Estado u otros organismos. Pero también razones más endógenas: cambio social y económico en muchos territorios, con sus respectivas consecuencias en la diferenciación interna y las relaciones de poder, la burocratización de las organizaciones y el colapso de las formas de composición del modelo organizativo tradicional , pero también el paulatino, gradual o total abandono de la matriz cultural originaria. Para aproximarnos a las conclusiones expuestas fue necesario examinar la idea del concepto indígena de representación política, sin dejar de lado la influencia que los procesos de cambios a los que están sujetos los mecanismos tradicionales de representación tanto al interior, como en los intersticios con la sociedad hegemónica. Para descubrir que cuando un indígena hace referencia a “nuestro dirigente o

un verdadero líder” alude a personas con poder dentro de la comunidad, pero con un poder que hoy supone servicio a la comunidad, conocimiento del mundo del blanco, un profundo sentido de lo religioso que les permite actuar como mediadores entre Dios y la comunidad, con riqueza de experiencias de vida (asociada a la edad), animadores de proyectos de desarrollo social, capacidad de organización de convocatoria y lucha frente a imposiciones de los culturalmente distintos, pero sin competencia en la toma de decisiones en los asuntos comunitarios importantes que necesariamente se dirimen en debates públicos en asambleas, quienes por lo general no ocupan cargos públicos, o gozan de ventajas económicas por ello, su autoridad se basa en el reconocimiento, el prestigio y el apoyo que le brinda su grupo social. Los tradicionales Consejos comunitarios que antiguamente agrupaban a estos líderes se vaciaron de poder, hoy las formas de elección de los consejeros no están relacionados con el linaje, ni resultan por herencia sino que han articulado formas occidentales como ser: votos en Asambleas comunitarias, tiempo de duración de mandatos, remoción de cargos y funciones, posibilidad de decisión sin consulta a la comunidad, legalidad (dado que cuentan con personería jurídica), la pérdida del trato interpersonal entre representantes y representados promueve la competencia, las ambiciones personales y el individualismos para formar parte, permanecer y beneficiarse de la posibilidad de ser miembro del Consejo Comunitario, el principio tradicional de lealtad frente a la propia comunidad se debilita. Sus miembros muchas veces no gozan de prestigio, ni pueden ejercer poder mayoritario en las comunidades a las que pertenecen, y aunque la legitimidad de los cargos sigue siendo discutida, el hecho de su reaparición y conservación al interior de las comunidades indígenas del Chaco se debe a la necesidad de los indígenas chaqueños de tornar visible la vivacidad de la autonomía política y cultural de los indígenas, y como forma de reivindicación de los abusos cometidos por el mundo occidental.

En varias comunidades indígenas del Chaco coexisten en forma paralela ambos liderazgos lo que conduce a conflictos entre la autoridad considerada tradicional (el dirigente) y el líder político, tradición y modernidad confluyen y traen como consecuencia tensiones

Es decir se retoman mecanismos tradicionales de organización política de pueblos indígenas introduciendo modificaciones propias de la cultura hegemónica, por otro se crean formas organizativas políticas modernas, cuyos mecanismos de conformación no tienen anclaje cultural, ambos mecanismos funcionan de modo imperfecto según el concepto de representación de los propios indígenas. Los mecanismos formales e informales de representación son vistos con desconfianza por las propias comunidades indígenas, provocando conflictos, fragmentaciones comunitarias y a veces imputaciones como ser de corrupción, perdiéndose la idea romántica de “unidad” “hermandad” o de “un mundo indígena”.

Mientras los mecanismos formales de representación indígena no estén sujetos a la cultura y fundamentalmente no estén sujetos a mecanismos de control social y políticos suficientes y adecuados, donde sus miembros no se ajustan al mandato de respeto a los derechos, se abrirá la posibilidad de surgimiento de otros mecanismos informales de representación que lejos de ser parte de lo tradicional (debido a la obiedad de los cambios en las sociedades cualquiera sea ella) serán espacios para que partidos políticos hegemónicos encuentren adeptos o capten personajes (líderes políticos) que con discursos cargados de construcciones ideológicas de “exclusión y sometimiento del mundo indígena” ganen votos en beneficio de pocos y en detrimento de los propios proyectos de desarrollo de las comunidades aborígenes del Chaco.

Vale la pena volver a reflexionar sobre la representatividad indígena y pensar hasta dónde se la reduce cuando se intenta llevar una cultura a lo formal o moderno? Dejando de lado la complejidad que los integrantes de organizaciones formales e informales de representación de un contexto estatal regional pluriétnico, más que plurinacional, debe abordar desde la idea de legitimidad y efectividad en sus funciones y áreas de acción, que si bien son compartidas por la cultura hegemónica se viven como mecanismos de desaparición de tradiciones y pautas culturales planteando un doble desafío para adquirir el reconocimiento ante el grupo de referencia y los otros grupos, cómo encontrar el necesario equilibrio entre demanda estatal y demanda comunitaria? Es posible pensar en mejorar la eficacia del IDACH revisando los mecanismos de elección de sus miembros y el contralor de sus acciones desde las propias comunidades desde la conformación de un Comisión integrada por los líderes de Consejos Comunitarios que llevaría a la idea de que todas las comunidades están representadas reforzando la idea de unidad y tradición compartida?.

Bibliografía

Alonso, Guillermo (2000): Política y Seguridad Social en la Argentina de los noventa. Miño y Dávila Editores, Buenos Aires-Madrid

Anaya, J. “Principios internacionales aplicables a la Consulta en relación con la Reforma Constitucional en materia de Derechos de los Pueblos Indígenas en Chile”. 2009

Assies, Willem (1999). Pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina, en *El reto de la diversidad*, Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema (comps.), México, D.F., El Colegio de Michoacán.

Baker, K.M. (1987) Representation, en K.M. Baker (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*.

Barth, Fredrik (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales F. C. E. Méjico.

Barth, Fredrik Ed. (1996). Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel Alberto (2004): Los pobladores del Desierto. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. N° 10.* <http://alhim.revues.org/index103.htm>. En Guarino (2010)

Beck, Hugo Humberto (1994). Las relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950. Cuadernos de Geo-historia Regional N° 29, Resistencia: Instituto de Investigaciones Geo-históricas-CONICET.

Bengoa, José (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social*, 29, pp. 7–22.

Bobbio, N.; Matteucci, N.; Pasquino, G (2008). *Diccionario de Política*, decimosexta edición en español, Siglo XXI editores, México, agosto de 2008, páginas 1384-1390

Bonfil Batalla, Guillermo (1992): *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Buenos Aires, GEHASS

Bourdieu, Pierre (2006). *La identidad y la representación: elementos para la reflexión crítica sobre la idea de región*. *Ecuador debate* 67, abril de 2006:165-184, Quito.

Braunstein, José; Meichtry, Norma C. (2008). *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*. Editorial universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste, impr. 2008. pp147-156

Briones, Claudia (2004) *Construcciones de aboriginalidad en Argentina*. *Société suisse des Américanistes Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, Bulletin* 68, pp. 73-90.

Briones, Claudia, Cañuqueo, Lorena, Kropff, Laura, Leuman, Miguel (2007). *Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur*. En: Grimson, Alejandro (Coord.) *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO

Bobbio, Norberto (1995) *Diccionario de política*. México. Siglo XXI. 1995

Bonfil Batalla, Guillermo (1992) *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Buenos Aires, GEHASS

Bruckmann, Mónica (2009). *América Latina Civilización y modernidad: El movimiento indígena*, 2009-08-03, ALAI, América Latina en Movimiento

Canet, Viviana (2008). *El derecho de los pueblos indígenas en el Estado Argentino*. *Compilación* 10 de enero 2008, Pág. 1-35.

Carrasco, Morita (2000) *Los derechos de los Pueblos indígenas en Argentina*. Editorial Vinciguerra SRL, Buenos Aires

CEPAL, *Etnicidad, "Raza" y Equidad en América Latina y El Caribe*, C/R.1967/Rev.1 7 de agosto de 2000.

CONVENIO N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Dahl, Robert (1992). *La democracia y sus críticos*. Paidós. Barcelona, España.

De Sousa Santos, Boaventura (2007). *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. En: OSAL, Año VIII, N° 22, septiembre. Buenos Aires: CLACSO.

Frites, E. (2001). *El derecho de los pueblos indígenas*. Buenos Aires: PNUD-Rosa Guarú-INADI. FONDO PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, Serie de documentos, N° 1, La Paz, Bolivia, Fondo para el Desarrollo de los pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, octubre 1994.

García Canclini, Néstor (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Ed. Gedisa. Barcelona. Cap. *“La cultura extraviada en sus definiciones”*
GELIND (Grupo de estudios en Legislación Indígena: Briones, C., Carrasco, M., Escolar, D., y Lenton, D.) (2000) *El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto “pueblos indígenas*. VI Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata.

Giddens, Anthony (1991), *Sociología*. Madrid, Alianza Editorial.

Gordillo, G. (2007), *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 y Hirsch (comp.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Año 2010. Buenos Aires, La Crujía.

(2010). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. (comps.) Buenos Aires: La Crujía 2010, 285 páginas *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 49, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 301-307 Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia

Guarino, Graciela (2010). Estrategias identitarias para la resistencia étnica en las organizaciones indígenas Qom del Chaco. Revista MAD N° 22, pp. 56-72.

http://www.revistamad.uchile.cl/22/Guarino_04.pdf

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, Acta final. Primer Congreso Indigenista Interamericano, Celebrado en Pátzcuaro (México, abril de 1940). Documento multicopiado.

Neus TORBISCO, *Minorías culturales y derechos colectivos: un enfoque liberal*. Tesis doctoral, 2001, p. 344.

Kymlicka, Will (1996) Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Paidós, Barcelona. P. 242-243.

Lenton, D. (2010a). Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. Anuario Antropológico; Brasilia, Año 2010, vol. 2009, pp. 57–98

López Bárcenas, Francisco “Autonomías indígenas en América: de la demanda de reconocimiento a su construcción” en Mikel Berradondo (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, p. 423.

Mombello, Laura (2002). Evolución de la Política Indigenista en Argentina en la década de los Noventa. Universidad Nacional del Comahue – (UNC) -Instituto de Desarrollo Económico y Social- (IDES). Octubre 2002.

O'Donnell, Guillermo (1993). Estado, Democratización y ciudadanía, Nueva Sociedad Nro.128 .Noviembre de 1993

OIT. 1989. Convenio Nro. 169 Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Ginebra, Suiza: Oficina Internacional del Trabajo.

Oszlak, Oscar y O'Donnell, Guillermo (1981). Estado y Políticas Estatales en América Latina: Hacia una estrategia de investigación, publicado por el Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), Buenos Aires, documento G.E. CLACSO N° 4.

Pitkin, H.F. (1986) El concepto de representación, Madrid, CEC, (Primera versión 1967)

Sartori, Giovanni:

(1986), Representación, en G. Sartori, Elementos de ciencia política

(2000). La Sociedad Multiétnica. *Pluralismo, multiculturalismo e stranieri*.

Traducción: Miguel Ángel Ruiz de Azúa Editor digital: Titivillus Columbia University Nueva York, abril de 2000.

Schumpeter, J. (1942), Capitalismo, socialismo y democracia, Barcelona, Orbis, Edición de 1983

Sepúlveda Sánchez, Denisse (2010). La variable etnia/raza en los estudios de estratificación social. Proyecto Desigualdades (Anillo Soc. 12, 2009-2012). Noviembre de 2010

Smith, Anthony (1997), La identidad nacional, Trama Editorial, Madrid.

Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (Comps.)(1990) Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina, México, IIDH-II.

Stavenhagen , Rodolfo, Cuestiones indígenas. Derechos humanos y cuestiones indígenas. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, presentado de conformidad con la resolución 2001/57 de la Comisión. Documento E/CN.4/2002/97, Washington, D. C.,

ECOSOC, 4 de febrero de 2002.

Tamagno, Liliana.

(1996) Legislación indígena. Dificultades para su reglamentación. El caso de la Provincia de Buenos Aires. Año 1996. En: Varese, Stefano (Coord.). Pueblos indios, soberanía y globalismo. Quito: AbyaYala.

(2013). Políticas indigenistas en Argentina, alcances y límites. Demandas, luchas, representaciones y nuevas configuraciones etno-políticas. En: RUNA XXXIV, pp. 9-12. Trinchero, H.H

Taylor, Charles (1994) El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”, Colección Popular, Fondo de cultura Económica, México. Páginas 157.

Vázquez, Héctor (2000). Procesos Identitarios y Exclusión Sociocultural. La cuestión indígena en Argentina. Biblos. Buenos Aires.

Wright, Pablo. (2003). “Colonización de la palabra, el espacio y el cuerpo en el Chaco argentino”. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, año 9, n. 19 :137-152, julio. Disponible en <http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n19/v9n19a05.pdf>

Zuazo, Moira (2010). ¿Los movimientos sociales en el poder? El gobierno del mas en Bolivia, revista Nueva Sociedad No 227, mayo-junio de 2010, ISSN: 0251-3552, <www.nuso.org>.

Páginas web

<http://argentina.indymedia.org/features/pueblos/>

<http://www.cwis.org/americas.html>

<http://www.trabalhoindigenista.org.br/>

<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs326/es/>

<http://www.indigene.de/38.html?&L=2>

http://www.cinu.org.mx/temas/p_ind.htm

<http://icci.nativeweb.orghttp://www.google.com.ar//boletin/18/tiban.html>

Declaración de los pueblos originarios del Gran Chaco. Entrevista a Leckott Zamora. <http://endepa.org.ar/contenido/Declaracion-de-los-pueblos-originarios-del-Gran-Chaco-Sudamericano.doc>.

ANEXO I

Glosario de palabras indígenas:

Huo da lanaxac : construcción de la lengua toba para referir a el que tiene autoridad, el que autoriza.

Qom: tobas, etnia indígena de la familia lingüística de los guaycurúes que habitan la región chaqueña, siendo demográficamente mayoritaria entre otras.

Lcodenaxaic: termino toba para referir a cuidador o cuidado de alguien o algo.

Lpa axanaxat: término toba refiere a protección de algo o protector de alguien.

Loyoxoc: término toba indica el respeto que alguien produce en otros.

Mapic: algarrobo, árbol característico de la región chaqueña, hoy en peligro de extinción.

Mocoy: mocovíes, etnia indígena de la familia lingüística de los guaycurúes que habita la región chaqueña.

Nataxalá: término toba refiere a liderazgo cacique.

Ada huote: construcción de la etnia toba para señalar horcón, soporte.

Wichi : etnia indígena de la familia lingüística mataco mataguayo que habitan la región del Chaco y otras linderas (siendo demográficamente mayoritaria en la provincia de Salta).

ANEXO II

Actores de la investigación:

Internacionales:

Organización Internacional del Trabajo (OIT)

Organización de Estados Americanos (OEA)

Mercado de la comunidad de América del Sur (MERCOSUR)

Asociación latinoamericana de comercio (ALCA)

Consejo Indio de Sud América (CISA)

Comité de eliminación del racismo y la discriminación racial (CERD)

Gubernamentales:

Consejo de Participación Indígena (CPI): Organismo creado por INAI en 1998.

Instituto Nacional de Cultura Popular (INCUPO)

Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI)

Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH)

Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI)

No Gubernamentales

Comisión indígena de defensa de la Educación Bilingüe Intercultural (CIDEBI)

Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA)

Movimiento Unión Chaqueña (MUCH)

Movimiento al Socialismo (MAS)

ANEXO III:

Reseña de los Directorios del IDACH

1° DIRECTORIO- Decreto 1503/89 del 14/10/1988.- Mandato de un año de duración. Presidente: Sánchez, Orlando; Vocal titular qom: Saravia, Carlos; Vocal titular qom: Charole, Orlando; Vocal titular Mocoví: Nicola, Valerio; Vocal titular Mocoví: Tomás, Sebastián; Vocal titular Wichi: Matorras, Francisco; Vocal titular Wichi: Marino, Serafín.

PRIMERA INTERVENCIÓN

Por Decreto 466/90 fue intervenido por 180 días por anomalías en las elecciones de autoridades. Fue designado interventor el Cr. Rafael Crisanto Salazar. Por Decreto N° 1887/90 se prorrogó por 180 días más esta intervención.

2° DIRECTORIO –Decreto n° 551/91 del 20/05/1991.- Fueron designados por tres años.

Presidente: Charole Orlando; Vocal titular Qom: Saravia, Carlos; Vocal titular Qom: León, Abdón; Vocal titular Mocoví: José, Nieves; Vocal titular Mocoví: Santos, Néstor; Vocal titular Wichi: Geréz, Mariano, Vocal titular Wichi: Pila, Aniceto

SEGUNDA INTERVENCIÓN.

Presidente: Ferrer, Francisco; Sub-interventor: Stacul, Armando Vicente; Sub-interventor: Matorras, Francisco.

3° DIRECTORIO-Decreto n° 2301 del 17/12/1993. Fueron asignados por tres años: Presidente: Martínez, Romando; Vocal titular Qom: Aguirre, Rubén; Vocal titular Qom: Gómez, Roberto; Vocal titular Mocoví: Ruiz, Florencio; Vocal titular Mocoví: Mocoví, Antonio; Vocal titular Wichi: Miranda, Mario; Vocal titular Wichi: Cuellar, Piquillo

4° DIRECTORIO- Decreto n° 2269/96 del 19/12/1996. Fueron asignados por tres años: Presidente: Moreno, Dionisio; Vocal titular Qom: López Hermenegildo; Vocal titular Qom: Divas, Mario; Vocal titular Mocoví: Tomas , Rogelio; Vocal titular Mocoví: Salteño, Amadeo Conrado; Vocal titular Wichi: Fabián, Luis; Vocal titular Wichi: RibertoUbencio Bautista

5° DIRECTORIO-Decreto N° 254 del 28/12/1999.Fueron asignados por tres años: Presidente: López , Hermenegildo; Vocal titular Qom: Segovia, Wenceslao; Vocal titular Qom: Cáceres, Pascual; Vocal titular Mocoví: Villalba, Lorenzo; Vocal titular Mocoví: Martínez, Juan Carlos; Vocal titular Wichi: Calermo, José Antonio; Vocal titular Wichi: Parrilla,Rogelio

6° DIRECTORIO- Decreto N°2086 del 23/12/2002Fueron designados por tres años

Presidente: López, Hermenegildo; Vocal titular Qom: Saravia, Carlos; Vocal titular Qom: Matías, Víctor; Vocal titular Mocoví: Salteño, Anselmo; Vocal titular Mocoví: Martínez; Vocal titular Wichí: Parrilla, Rogelio; Vocal titular Wichí: Rivero, Juan

7° DIRECTORIO- Decreto N° 2669 de fecha 15/12/2005. Fueron designados por tres años:

Presidente: Charole, Orlando; Vocal titular Qom: Gonzáles, Elisabeth; Vocal titular Qom: José, Alfredo, Vocal titular Mocoví: Honeri, Timoteo; Vocal titular Mocoví: Mocoví, Abel Domingo; Vocal titular Wichí: López, Tomas; Vocal titular Wichí: Martínez, Fernando

8° DIRECTORIO- Decreto N° 4207/08 de fecha 19/12/2008 Fueron designados por tres años:

Presidente: Charole, Orlando; Vocal titular Qom: Gómez, Miguel; Vocal titular Qom: Núñez, Alberto; Vocal titular Mocoví: Honri, Timoteo; Vocal titular Mocoví: Salteño, Rubén; Vocal titular Wichí: Naser, Samuel; Vocal titular Wichí: Lazarte, Susi Ramona.

9° DIRECTORIO -- Dto- N° de fecha 27/11/2011. Fueron designados por tres años las

siguientes autoridades: Presidente: Andrea A. Charole. Vocal titular Qom: Gómez, Miguel; Vocal titular Qom: Núñez, Alberto; Vocal titular Mocoví: Antonio Mocoví; Vocal titular Mocoví: Damián Salteño; Vocal titular Wichí: Nemesio Coria; Vocal titular Wichí: Fernando Martínez

