



La “ideología del reconocimiento”. Apuntes sobre la construcción e institucionalización estatal de una alteridad indígena (2003-2015)*

The “ideology of recognition”. Notes on the State’s construction and institutionalization of an indigenous otherness (2003-2015)

Sandra Tolosa**

Verónica Samanta Guiñazú***

Palabras clave:

Reconocimiento
Inclusión
Indígenas
Gobierno Nacional

Resumen

En este trabajo analizamos el reconocimiento de la diversidad étnica como un dispositivo específico inserto en lo que denominamos “ideología inclusiva”, parte de la construcción de hegemonía del gobierno nacional argentino entre 2003-2015.

* Este artículo nace de reflexiones conjuntas realizadas durante nuestras investigaciones individuales, coincidentes con el periodo aquí abordado, continuando aspectos presentados anteriormente sobre el reconocimiento estatal de los indígenas en Argentina (Guiñazú y Tolosa, 2014). En nuestras investigaciones hemos indagado –sobre casos particulares, con diferentes énfasis y recortes espaciotemporales– en las formas de relacionamiento entre el Estado argentino e indígenas y su correlato con la conformación de políticas indigenistas.

** Doctora en Antropología Social y Profesora Superior en Ciencias Antropológicas – Orientación Sociocultural– de la Universidad de Buenos Aires. Es miembro del Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnología, de La Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Contacto: cahsandra@gmail.com

*** Doctora en Antropología Social, Universidad de Buenos Aires; Diplomada en Organizaciones de la Sociedad Civil, Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales; Licenciada en Ciencias Antropológicas, orientación sociocultural, Universidad de Buenos Aires. Becaria Posdoctoral del Instituto de Investigación en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de Río Negro. Contacto: guinazusamanta@gmail.com

En un marco de reconocimiento hacia distintas “minorías”, abordaremos la forma particular de construcción de la alteridad indígena del periodo, distinguiendo por un lado la concreción de vínculos y políticas orientadas “hacia adentro” del sector indígena; y por el otro, los discursos, narrativas y figuraciones sobre lo indígena, públicas o “hacia afuera”. A partir de estos elementos observamos la potencialidad, límites y contradicciones de dicho “reconocimiento”.

Keywords:

Recognition
Inclusion
Indigenous Peoples
National Government

Abstract

In this work, we analyze the recognition of ethnic diversity as a specific tool inserted in what we call “inclusive ideology”, which played a role in the construction of the Argentine national government’s hegemony between 2003-2015. In a framework of recognition towards different “minorities”, we will address the particular form of the construction of this indigenous “otherness” of the period, distinguishing, on one hand, the specification of “inward-oriented” links and policies of the indigenous peoples; and on the other, the speeches, narratives, and representations about the indigenous people, public or “outward”. From these various aspects, we observe the potential limits and contradictions of this “recognition”.

Desde la consolidación del Estado nación argentino, las políticas sobre los pueblos indígenas manifiestan que un gran componente de las mismas ha sido el intento de reducir las diferencias entre la diversidad de las poblaciones que le preexistían.¹ Esto se ha materiali-

1 Existen amplios debates sobre las teorías de la diferencia étnica y el modo estatal ideado para su atención. Sólo mencionaremos que giraron principalmente en torno a posturas defensoras del derecho a la diferencia, frente a imposición de valores co-

zados en modalidades con diversos grados de violencia que, además, han pretendido anular las posibilidades de agencia indígena, sobre todo en términos políticos.

En las últimas décadas, sin embargo, asistimos a un cambio en las políticas indigenistas del Estado, iniciado con la democracia luego de la última dictadura cívico-militar. El marco de una creciente preocupación por los Derechos Humanos permitió que Argentina fuera incorporando avances legislativos impulsados a nivel global, orientados al reconocimiento de derechos específicos de los pueblos originarios. Dichas innovaciones, que revisaremos en profundidad más adelante, alcanzaron la cumbre de la pirámide jurídica de la República, con la reforma de la Constitución Nacional en 1994. Por otra parte, la naturaleza burocrática de la estructura del Estado supuso la creación de un organismo descentralizado específico como autoridad de mediación y aplicación de las normativas: el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI),² encargado de “(...) asegurar el ejercicio de la plena ciudadanía a los integrantes de los pueblos indígenas, garantizando el cumplimiento de los derechos consagrados constitucionalmente en el artículo 75 Inciso 17 (...)”.³

Luego de estos precedentes, la gestión gubernamental de la presidencia de Néstor Kirchner y luego de Cristina Fernández propuso transformaciones en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas que se materializaron en leyes, normativas *ad hoc*, programas específicos y en la participación de autoridades originarias en la gestión de asuntos de su interés.

Estas políticas se correspondieron con un marco discursivo que destacó la inclusión de colectivos antes “marginados” y la construcción de

munes, propia del estado. Esto produjo diferentes conceptualizaciones, que en Latinoamérica se reflejaron en políticas tendientes a la “igualdad”, entre ellas las asimilacionistas, que apuntan al cambio y supresión de las diferencias de “los otros”; o las integracionistas, que proponían cierta modernización e integración de su cultura. Un punto en común entre ambas fue la concepción de la diferencia como un estado transicional, que debía desaparecer.

2 Decreto 155/1989. Recuperado de <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/155000-159999/155713/norma.htm>

3 Sitio Web del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (2019). *Argentina.gob.ar*. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai>

“(…) nuevas políticas públicas desde una perspectiva de restitución de derechos (...)”, englobados en la categoría más amplia de los Derechos Humanos, planteando un cambio de paradigma político que enfatizó la diferencia de la acción social respecto de anteriores gobiernos. En este marco, el gobierno, a través del Ministerio de Desarrollo Social, reafirmó especialmente “(…) el compromiso y la decisión de reconocer a los pueblos originarios como *sujetos de derecho con identidad histórica* (...)”⁴ disponiendo para ello de recursos, materializados en el accionar del INAI, organismo que gozó de un alto grado de institucionalidad, presupuesto, mecanismos de autoridad, estructura burocrática y capacidad de ejecución de políticas especiales, entre otras aptitudes.

Además de las esferas normativas e institucionales, el “reconocimiento” hacia los pueblos originarios como sujeto colectivo se manifestó en caracterizaciones que permitieron elaborar nuevas formas de representación de la figura del indígena, tanto por parte del gobierno como de las mismas organizaciones indígenas. Como desarrollaremos, estas nuevas formas de representación se nutrieron de distintas vertientes. Entre ellas, la tradición de integración de colectivos “olvidados” –entre ellos el indígena– a la ciudadanía y la ampliación de sus derechos, trazando una línea de continuidad con las políticas del primer peronismo, ahora reformuladas en el imaginario social como el sujeto “nacional y popular”. En segundo lugar, un discurso sobre el pasado que destacó ciertas figuras históricas de la lucha popular americana, anteriormente estigmatizadas o invisibilizadas, prosiguiendo y actualizando la corriente histórica revisionista, en contraste con la narrativa oligárquica que desde el último cuarto del siglo XIX dominaba la historia oficial. Por último, el uso de soportes de alcance masivo, especialmente el formato audiovisual, que fueron un importante sustento de las narrativas hegemónicas en general.

De este modo, realizaremos un planteo relacional que considere el marco legal y normativo de la época, en conjunto con aspectos de la *mise en scène*, de la comunicación social y de la reformulación de la historia, entendiendo estos elementos como constitutivos de un particular modo de construcción de la alteridad indígena que se inscribe –con modificaciones– en una tradición con cierta continuidad histórica. Por último, pondremos

4 Documento del Ministerio de Desarrollo Social (énfasis en el original). Recuperado de <http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/1983.pdf>

en contraste estos elementos con el campo concreto de las respuestas de los colectivos indígenas, termómetro de la eficacia del consenso buscado. Debemos aclarar que no se trata de un análisis en sentido estricto, en tanto cada elemento de los aquí relacionados implicarían abordajes metodológicos específicos, que exceden el espacio de este trabajo. Nuestra propuesta busca, inicialmente, considerar y describir esta diversidad como conjunto, dejando abierta la posibilidad de continuar un análisis pormenorizado de cada elemento.

A continuación, comenzaremos por plantear algunas cuestiones conceptuales que sirven de marco para este trabajo. Seguidamente, repasaremos los antecedentes legislativos previos a las políticas indigenistas del periodo aquí abordado. Luego, revisaremos aspectos de la construcción de un vínculo “hacia adentro”,⁵ es decir entre el Estado y los pueblos originarios y, finalmente, analizaremos si este vínculo supuso –o no– la construcción de una imagen pública “hacia afuera” de lo indígena.

Algunas consideraciones conceptuales

En términos teóricos, la relación entre reconocimiento y política ha sido abordada por Taylor bajo la noción de multiculturalismo,⁶ que supone el reconocimiento de grupos minoritarios y subalternos que en los sistemas políticos contemporáneos han sido excluidos o sometidos a las decisiones de los sectores que ejercen el poder.⁷ Uno de los problemas que surge de esto es cómo articular las aceptadas políticas igualitarias, con políticas de reconocimiento hacia las “diferencias”; lo que ha generado formas de etnocentrismo “condescendientes”, así como de supuestos multiculturalistas homogeneizantes o ingenuos.

5 La diferenciación hacia adentro y afuera responde a cuestiones analíticas. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que los límites entre estas esferas pueden ser en muchos casos difusos, o presentar superposiciones.

6 Taylor, 2009, p.53.

7 Como filósofo, Taylor se centra en cómo la falta de reconocimiento al “diferente” como digno de valor y respecto condicionaría el desarrollo del Ser y la identidad de la persona. Asimismo, cómo un “falso reconocimiento” no ejercido en la práctica, podría colaborar con la autodepreciación de los sujetos, permitiendo el desarrollo de la opresión (Taylor, 2009, p. 54).

Este punto de partida nos permite vincular teóricamente los aspectos mencionados a lo que llamaremos una “ideología del reconocimiento”. Desde esta perspectiva, el reconocimiento podría ser entendido como una operación específica dentro de la construcción de hegemonía, entendida como un proceso de búsqueda de consenso social que posibilita articular ciertas funciones específicas de la ideología.⁸ Utilizaremos este enfoque para abordar el “reconocimiento” del gobierno de Néstor y Cristina Kirchner hacia los indígenas como colectivo particular, en articulación con la noción de igualdad social, destinada al campo popular más amplio, anteriormente marginado.

Partimos del concepto gramsciano de hegemonía, necesario para enmarcar las relaciones de subordinación. Tal como han desarrollado distintos autores, se trata de un proceso continuo por el cual un grupo dominante que presenta sus propios intereses como generales de la sociedad, construye relaciones de poder entre los diferentes sectores sociales, articulando políticas de consenso y momentos de coerción.⁹ La naturaleza dinámica de la hegemonía requiere de permanente redefinición ante la presión de las fuerzas opositoras al poder; la incorporación de alternativas –o de la misma oposición– modifica esas resistencias. En este sentido, ni la resistencia a la dominación es simplemente la fuerza contraria al poder ni la hegemonía puede comprenderse como la simple oposición entre “dominantes” y “subordinados”,¹⁰ ya que el campo de disputa política es mucho más complejo y heterogéneo.¹¹ Si bien la construcción de hegemonía opera por imposición, también lo hace a través del convencimiento, invocando la integración entre los intereses de dominantes y subordinados.¹²

La construcción de consenso propuesta por el gobierno kirchnerista se basó (con algunas diferencias entre los tres mandatos) en su vinculación con sectores populares, lo que le valió la caracterización de gobierno “populista”, especialmente por parte de sus detractores y del gobierno que le sucedió. La promoción de la idea de “reconocimiento” hacia diferentes colectivos antes marginados combinó la inserción en un marco general

8 Ricoeur, 1996.

9 Gramsci, 1971; Williams, 1998; Thompson, 1984; Comaroff, 1992.

10 Gómez, 2010.

11 Roseberry, 2002.

12 Briones, 1995.

de inclusión social “nacional y popular” con la puesta en relieve del carácter, elementos y rasgos particulares que distinguía a cada grupo (en este caso, los pueblos originarios) de los otros colectivos.¹³

En cuanto a la vinculación entre la ideología y la construcción de hegemonía, Jean y John Comaroff han planteado una distinción entre ambas:¹⁴ la hegemonía remitiría a un orden de signos y prácticas que no son objeto de disputa porque se encuentran naturalizados, mientras que la ideología se entiende como un espacio de prácticas y significaciones que sí pueden ser discutidas.¹⁵ Por su parte, Hall señala que Gramsci rechaza la idea de un sujeto ideológico unificado preexistente (ya que reconoce la pluralidad de formas de ser e identidades de las que está compuesto el sujeto pensante) y que asume el carácter multiacentuado y multidiscursivo del campo ideológico.¹⁶ A su vez, Mouffe plantea que para Gramsci, el cambio entre ideologías no ocurre mediante la sustitución de una por otra, ya que la lucha por la hegemonía se efectúa “dentro” de la ideología. Así,

“La ideología se entiende no sólo como una concepción del mundo, sino también como un terreno de lucha incesante entre dos principios hegemónicos, en el cual las clases luchan por apropiarse de los elementos ideológicos necesarios para articular su discurso.”¹⁷

13 En cuanto a las políticas específicamente indigenistas es posible identificar, en líneas generales, una cierta continuidad y coherencia en las mismas, lo que nos permite plantearlas como un conjunto, sin dejar de tener en cuenta la existencia de diferencias entre las tres gestiones.

14 Comaroff y Comaroff, 1992.

15 Es interesante señalar cómo (a diferencia de los complejos debates teóricos) este concepto interviene en el campo de la opinión pública utilizado en un sentido unívoco y negativo, asociado a tendencias políticas “izquierdistas” o “populistas. Referencias negativas al carácter “ideológico” del kirchnerismo son habituales en discursos periodísticos. Al respecto ver, por ejemplo: <https://twitter.com/C5N/status/1012704001870032896> o “Para el presidente de Télam, ‘los despedidos tenían un perfil muy ideológico’” (27 de junio de 2018). *Perfil*, recuperado de <http://www.perfil.com/noticias/politica/para-el-presidente-de-telam-los-despedidos-tenian-un-perfil-muy-ideologico.html>

16 Hall, 2005.

17 Mouffe, 1998, p. 131.

Por último, interesa especialmente lo que Ricoeur denomina “función legitimadora” de la ideología, desarrollada a partir del concepto weberiano de dominación (*Herrschaft*), que indica que lo que está en juego en toda ideología es la legitimación de un determinado sistema de autoridad

La ideología funciona para agregar cierta plusvalía a nuestra creencia a fin de que nuestra creencia pueda satisfacer los requerimientos de la autoridad. La idea marxista de la deformación tiene más sentido si decimos que la función de la ideología es siempre legitimar una pretensión de legitimidad, agregando un suplemento a nuestra espontánea creencia. La función de la ideología en esta fase consiste en llenar la brecha de credibilidad que existe en todos los sistemas de autoridad.¹⁸

Desde esta perspectiva,¹⁹ la ideología es un fenómeno dinámico y motivador de la existencia social, que se expone al consenso buscando la coordinación entre los intereses del grupo dominante y los de otros, en el marco del Estado que funciona como su proyecto y justificación. Así, la ideología aparece como una constitución simbólica que interpreta en imágenes y representaciones el vínculo social, un sistema compartido de significaciones que da estabilidad y previsibilidad a las acciones orientadas al otro.

Considerando lo antedicho, es evidente que las políticas y discursos del Estado expresan los intereses del bloque hegemónico y su visión (ideológica) del mundo, elementos que afectan diferencialmente a los sectores sociales. Por lo tanto, el análisis de la relación entre ideología y construcción de hegemonía debe exceder el marco legal y normativo estricto, para

18 Ricoeur, 1996, p. 213.

19 La propuesta de Ricoeur apunta a superar las lecturas parciales heredadas del marxismo, tanto las que definen a la ideología como fenómeno negativo, que solo justifica la dominación de una clase sobre otras, como las que la conciben como una representación falsa que “disimula” la pertenencia a una clase o tradición dominante (Ricoeur, 1996).

incluir otros factores que intervienen y redefinen los campos de interlocución política, así como la incorporación de las resignificaciones estatales por parte de la ciudadanía, tanto en términos colectivos o individuales y subjetivos.²⁰ Esto justifica considerar el discurso hegemónico como un campo amplio de manifestaciones, y el diálogo entre ellas.

Trayectoria histórica de los derechos indígenas en democracia

La recuperación de la democracia (1983) trajo aparejada una ampliación de derechos, orientada por la búsqueda de “reparación” de aquellos fundamentales dañados por la dictadura (1976-1983), centralizados en la matriz de los Derechos Humanos. Esta apertura permitió que se fuera incorporando gradualmente el tratamiento de derechos de las entonces consideradas “minorías”, entre ellos, los pueblos originarios. La dinámica legislativa creció exponencialmente en pocos años, incluyendo en la formación discursiva de la época los conceptos de “reconocimiento” y “reivindicación”, que proliferaron en diversas legislaciones y en las reformas de las constituciones provinciales.²¹ La cúspide del sistema jurídico fue afectada también con esta apertura, con la incorporación del Art 75 Inciso 17²² a la Constitución Nacional, reformada en 1994.

Este movimiento alineó diferentes niveles (provincial, nacional y regional) a la incorporación de normativas internacionales. La Organización Internacional del Trabajo, con la sanción del convenio 169/1989 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, destacó la conciencia de la

²⁰ Briones, 2015.

²¹ Las reformas de constituciones provinciales incorporan artículos específicos sobre indígenas que comienzan con la fórmula “La provincia *reconoce* (...)” –Salta (1998), Formosa (1991), La Pampa (1994), Chaco (1994), Río Negro (1988)–. El objeto de reconocimiento varía entre los conceptos de preexistencia, existencia, identidad étnica y cultural, continuidad, etc. Por su parte, las constituciones de Chubut (1994) y Buenos Aires (1994) plantean la existencia de pueblos indígenas en su territorio en términos de reivindicación. No todas las reformas incorporan el derecho a las tierras; la de Jujuy (1986) prevé sólo la “protección” a aborígenes.

²² Reconociendo preexistencia étnica y cultural a los pueblos indígenas, garantizando respeto y otros reconocimientos.

identidad indígena o tribal como criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican sus disposiciones, superando las limitaciones del convenio 107, vigente desde 1957. La importancia del convenio de la OIT ha sido crucial, en tanto planteó el concepto de “pueblos” como sujeto colectivo de derecho y comprometió a los estados nacionales al reconocimiento de la diversidad cultural y étnica. Esta nueva forma de abordar la problemática implicó que los derechos humanos individuales de los miembros de los pueblos indígenas únicamente pueden ser gozados en la medida que se reconozcan, respeten y garanticen los derechos que solo pueden ser ejercidos grupalmente.²³

El Convenio fue adoptado por el Estado argentino en 1992 a través de la Ley 24 071, pero fue ratificado recién en el año 2000. Sumado a este, la Ley 24 375 (1994) aprobó el “Convenio de Diversidad Biológica” firmado dos años antes, que reconocía en su Art. 8 el rol “crucial” de los pueblos indígenas “(...) en la conservación y gestión de la biodiversidad a través de la aplicación del conocimiento indígena (...)” e iniciaba discusiones en torno a un posible “Régimen Internacional” de acceso y participación a diferentes beneficios. En 1995 se aprobó la Ley 24 544, para la constitución del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en América Latina y Caribe y dos años más tarde, la Ley 24 874 adoptó el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (ONU). Estas diversas ratificaciones y adhesiones han planteado el compromiso del Estado argentino de garantizar las pautas mundiales de tratamiento del tema indígena y proseguir sus lineamientos. A su vez, este marco de garantías es apelado por las organizaciones y sujetos indígenas en diferentes conflictos.

Cabe preguntarse sin embargo, por qué se ha aceptado con naturalidad que la normativa sobre lo indígena se haya fundado en un Convenio establecido por un Organismo cuyos principales objetivos son “(...) fomentar los derechos laborales, ampliar las oportunidades de acceder a un empleo decente, mejorar la protección social y fortalecer el diálogo al abordar temas relacionados con el trabajo (...)”.²⁴ En el contexto de triunfo del neo-

23 Salgado, 2005.

24 Documento sobre misión e impacto de la Organización Internacional del Trabajo. Recuperado de <http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/mission-and-objectives/lang--es/index.htm>

liberalismo de la década de 1990 y bajo el lema “la paz laboral es esencial para la prosperidad”,²⁵ el reconocimiento de los pueblos indígenas y la ampliación de sus derechos no pueden desvincularse del marco de incorporación de estos sectores al mercado de empleo del capitalismo mundial. En esta línea, la replicación a nivel nacional de políticas neoliberales durante la década menemista permite preguntarse por qué uno de los gobiernos más alejados de la igualdad social fue quien hizo efectivo el cambio legislativo hacia los pueblos indígenas.

La creciente voluntad de reconocimiento de los pueblos indígenas fue articulada a través del INAI, creado por la Ley 23 302 de Política Indígena y Apoyo a Comunidades Indígenas (1985), cuyo principal propósito es asegurar el ejercicio de la plena ciudadanía a los integrantes de pueblos indígenas, garantizando el cumplimiento constitucional. Uno de los dispositivos centrales para cumplimentarlo fue la creación en 1996 del Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI),²⁶ mecanismo pilar de control estatal que burocratizó las formas de organización de la indigenidad.²⁷ Luego, con los años y a partir de diferentes demandas, el INAI fue creando diversos programas que atienden lineamientos específicos.

25 *Idem*

26 En Guiñazú y Tolosa (2014) analizamos en profundidad a este Registro y a los procedimientos utilizados para viabilizar el reconocimiento estatal de personerías jurídicas de comunidades indígenas que así lo solicitaran.

27 Al respecto, entendemos que este registro promovió categorizaciones jurídico-administrativas establecidas por el aparato estatal para reconocer derechos a la población indígena, afectando sus dinámicas políticas y modos de producción territorial. En este mismo sentido, desde la línea de análisis de la Antropología de la Biopolítica, Leticia Katzer (2018) reflexiona sobre el léxico político de la acción estatal indigenista contemporánea y los efectos de poder que dicho léxico arrastra sobre las formas organizativas indígenas. Esta línea de análisis indaga en torno a las formas en que las dinámicas biopolíticas actuales penetran en la política indigenista contemporánea. Asimismo, muestra que si bien los dispositivos administrativos y jurídico-políticos contemporáneos aparecen como superadores de la política estatal asimilacionista de fines de siglo XIX y principios del XX, existen ciertas continuidades estructuradas por el mismo tipo de racionalidad moderna, centrada en la maximización de la productividad de la población, incluida ahora la indígena.

Por último, debemos mencionar que durante la crisis política y económica del 2001/2003, las políticas indigenistas dieron un giro significativo. Al respecto, Lenton y Lorenzetti han planteado que en este período la construcción hegemónica del Estado utilizó la “crisis” para relegar lo indígena a la problemática de la pobreza, canalizando los reclamos mediante la ejecución de planes asistenciales.²⁸ Esto plantea un corolario a las políticas neoliberales de los noventa, en las cuales se manifiesta un tipo de relación particular entre un Estado que se retira de ámbitos de desarrollo social –apelando a una mayor participación en planes sociales– y la sociedad civil. En este escenario de “confluencia perversa”²⁹ las autoras señalan la evidencia de un mayor activismo indígena.

La nueva gestión gubernamental y sus políticas transformadoras: la construcción de un indigenismo “hacia adentro”

La mencionada crisis del 2001/2003 fue la plataforma de despegue para la política implementada por el nuevo gobierno. Si bien es posible establecer diferencias entre los tres mandatos consecutivos, la atención hacia los sectores “populares” y la planificación de políticas hacia estos mostraron una cierta continuidad. En este contexto, la participación ciudadana cobró centralidad en el discurso político del nuevo gobierno, a la vez que diferentes sectores de la sociedad comenzaron a ser interpelados y ganaron espacios hacia el interior del aparato estatal con el objetivo de participar efectivamente en los procesos de construcción de políticas sociales.³⁰ Siguiendo esta línea, en diferentes discursos presidenciales, Néstor Kirchner interpeló también al movimiento indígena para su involucramiento en las políticas que le concernían.³¹ Esto se complementó con la adecuación que las instituciones y agencias estatales realizaron a las normativas vigentes para que se garantizara y fomentara la participa-

28 Lenton y Lorenzetti, 2005.

29 Dagnino, 2004.

30 Guiñazú, 2017.

31 Muchos de estos discursos eran reproducidos y difundidos a través de la página web del Ministerio de Desarrollo. Esta información ha sido quitada del sitio por el gobierno de Cambiemos, luego de su asunción en 2015.

ción del sector indígena que –a diferencia de la participación ciudadana general– estaba reconocida constitucionalmente.

Esta reformulación e inclusión fue inicialmente prometedora e hizo sentir a los diferentes sectores de la indigenidad la posibilidad de una participación activa en la gestión de sus problemáticas y de sus derechos particulares. Sin embargo, las normativas impuestas mostrarían contradicciones que terminaron por generar posiciones adversas y una serie de divisiones entre las distintas organizaciones.

Asimismo, es necesario señalar que estas formas de participación y los modos de interpelación³² estatal a los sujetos, comunidades y organizaciones son en gran parte producto de la agencia indígena, de sus demandas y acciones reivindicatorias y no la mera derivación de una voluntad política unilateral de ampliación de sus interlocutores.

Los mecanismos de participación indígena dependieron del INAI como organismo de interlocución con el Estado. Una de las acciones más importantes fue la creación del Consejo de Participación Indígena (CPI)³³ como instancia de representación a nivel nacional que garantizaba la participación indígena en la elaboración, ejecución y seguimiento de programas y proyectos. Por su parte el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO) se constituyó en 2009 con un objetivo de trabajar “con y en el Estado”.

En respuesta a reclamos específicos, la nueva gestión respondió rápidamente con normativas concretas. Por ejemplo, la Ley Nacional 25 517 sancionada en 2001 y reglamentada en 2010, atendió las demandas de restitución de restos mortales indígenas, estableciendo que aquellos “(...) que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas deberán ser puestos a disposición de su pueblo indígena y/o de sus comunidades de pertenencia (...)”. Por el contrario, la Ley Nacional 25 743 de Protección

32 Lo planteamos como una interpelación, en tanto las formas en las que se convoca a participar y dialogar están preestablecidas por el Estado. Si bien la agencia política indígena es la que ha logrado con sus reclamos y presión la respuesta estatal, consideramos que la normativización es la traducción que el estado realiza (asimétricamente) frente a esas presiones, retomando así el control hegemónico de lo que se presenta como “diálogo”.

33 Resolución del INAI N° 152/2004 y modificatoria N° 301/2004.

del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (2003) que reemplazaba a su antecesora de 1913, se promulgó sin ninguna etapa de consulta con los pueblos indígenas. Más aun, el Estado definió de forma unilateral qué es el patrimonio, trazó los límites y autorizó a los agentes científicos para su manejo, especificando técnicas, soportes, modalidades y fines de la “preservación, protección y tutela”³⁴ pero no incluyó a los pueblos indígenas como parte interesada, lo que generó distintos reclamos.

Por otro lado, en el marco de protección de derechos se creó el Programa de Fortalecimiento Comunitario y Acceso a la Justicia mediante Resolución del INAI 235/04, en respuesta a demandas de comunidades, incluyendo subsidios para afrontar gastos de defensa o promoción de acciones jurídicas, relacionadas especialmente con la regularización dominial de sus tierras. En 2009 se sancionó la Ley 26 522 de Servicios de Comunicación Audiovisual,³⁵ que si bien no es exclusiva para pueblos indígenas, tuvo consecuencias significativas para las comunidades, principalmente porque canalizó el derecho a la “comunicación con identidad” e introdujo la novedad de autorizar a los pueblos originarios para la instalación y funcionamiento de medios de comunicación audiovisual (Artículo 151). Dos años después se creó la Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena Argentina, que integró al proyecto a los más jóvenes.

En relación al problema territorial, que constituyó –y constituye– el eje central de las demandas y reivindicaciones de todos los sectores del movimiento indígena, un hito significativo fue marcado por la sanción de la Ley 26 160 en el año 2006. La normativa, que declaró la “Emergencia Territorial en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas”, tuvo como objetivo suspender provisoriamente los desalojos hasta tanto se concluyera el relevamiento de las tierras ocupadas por las comunidades de todo el país. Este relevamiento fue ordenado por resolución 587/07 bajo el nombre de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (ReTeCI). Este ha sido quizás uno de los mayores aportes en lo que respecta a las problemáticas territoriales, aunque en su campo de aplicación la ley no siempre fue respetada, creándose una limitación concreta a lo que enuncia su

34 Rodríguez, 2013.

35 La legislación reemplazó a la Ley de Radiodifusión 22 285 de 1980, y en 2015 fue modificada por el Decreto 267/2015.

texto a través de otros mecanismos, como la manipulación de los sistemas judiciales provinciales por parte de intereses locales.³⁶

Lenton et al han analizado el panorama de la diversidad y complejidad de los procesos de lucha por el acceso y reconocimiento al territorio.³⁷ En este sentido, la aplicación de la Ley 26 160 y sus tres prórrogas consecutivas³⁸ pueden entenderse como ejemplo de un proyecto que en la praxis no encontró una acabada aplicación luego de 12 años de vigencia, situación que se ve más complicada en la actualidad por el recorte presupuestario que afecta a los distintos sectores del Estado. El carácter provisorio de la ley es problemático y se redimensionó con la reforma del Código Civil en el año 2015 cuyo apartado sobre “Propiedad Comunitaria Indígena” profundizó el conflicto entre posiciones afines o contrarias al gobierno, por parte de las organizaciones y comunidades indígenas.³⁹

Además de los registros ya mencionados, en el año 2010 se creó el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (RENOPI) con el objetivo de reconocer y regular las organizaciones que nuclean a las comunidades a fin de “(...) defender y desarrollar su participación en el proceso socioeconómico de la nación (...)”. Se entendía por “organizaciones” a aquellas que ostentasen una representación mayoritaria de distintas comunidades indígenas, de uno o distintos Pueblos a nivel provincial, regional o nacional, siempre que estuvieran previamente registradas en el RENACI. La inscripción de las organizaciones en los registros del Estado se suma a la anterior –destinada a las comunidades– completando así el mecanismo de control burocrático sobre la actividad política y comunitaria indígena, basado en la concesión de legitimidad de las mismas según los parámetros del Estado.

Todo este conjunto de legislaciones, disposiciones y acciones concretas, expresó una nueva conceptualización sobre “lo indígena” y sobre sus formas de interacción con el Estado que constituyó una apertura novedosa hacia el reconocimiento de derechos específicos y de la participación directa de los actores interesados, especialmente en comparación con las po-

36 Tolosa, 2014.

37 Lenton *et al*, 2016.

38 La Ley Nacional 26 554, la 26 894 y por último, la 27 400, con fecha límite el 23 de noviembre de 2021.

39 Tolosa y Trentini, 2013.

líticas de gobiernos anteriores. En este sentido, el avance legislativo, normativo y la efectivización de la participación indígena en las políticas de Estado fueron pilares en la construcción de un consenso hacia “adentro” del sector que, enmarcado en un modelo hegemónico inclusivo general, tuvo un alto grado de éxito inicial, hasta que los posicionamientos y las disidencias entre distintos grupos fueron complejizando el campo de acción político a partir de 2010.⁴⁰

El nuevo discurso inclusivo del gobierno: la construcción de un indigenismo “hacia afuera”

Las políticas señaladas en el apartado anterior constituyeron mecanismos de la acción del Estado orientados a la concreción del diálogo y consenso con los grupos interesados. No obstante, dichas políticas funcionaron en un marco más amplio de construcción de hegemonía basado en un discurso del “reconocimiento” y la “inclusión” de colectivos y sujetos antes marginados, fórmula que en cierto modo se estereotipó en el *slogan* “nacional y popular”, utilizado luego para referir tanto al gobierno como a sus seguidores. Este discurso, orientado a la población en general, construyó un nuevo tipo de alteridad, a partir de distintos elementos o formas de representación que desarrollaremos como parte de lo que denominamos la construcción de un indigenismo “hacia fuera”.

La inclusión peronista de los sectores populares

La inclusión del sector indígena entre los distintos colectivos “populares” planteó ciertas continuidades con construcciones históricas previas, reformuladas sobre la base del nuevo contexto y a las premisas del gobierno. Nos referimos al anclaje en la tradición del peronismo (partido de base de la construcción kirchnerista) de incorporación de grupos históricamente segregados a la ciudadanía nacional y al interés del gobierno. Debe señalarse sin embargo, que si bien durante las dos primeras presidencias de Juan Domingo Perón (1946-1955) existieron gestos puntuales hacia

40 Luego de ese punto cumbre de unidad que significó la multitudinaria marcha del Bicentenario, las diferencias crecientes con el Estado fueron creando posiciones antagónicas entre las organizaciones indígenas, manifestadas fuertemente en discusiones en torno a la Reforma del Código Civil y a situaciones de conflicto de algunas comunidades.

la población indígena,⁴¹ se ha cuestionado que “(...) durante el periodo de hegemonía del peronismo en Argentina, las comunidades indígenas no fueron objeto de medidas ‘novedosas’ por parte del Estado (...)”, ya que si bien “(...) la ampliación del colectivo nacional operada por el peronismo conllevó la inclusión en un concepto más abarcativo de ciudadanía de los grupos postergados (...)”,⁴² no se plantearon ni cambios estructurales ni soluciones a sus problemas específicos.

En este sentido, las políticas peronistas hacia la “cuestión indígena” también se desarrollaron en un marco más amplio –en ese caso, el de la “justicia social”– destinado al conjunto de las clases subalternas. Como señala D’Addario, en la agencia indigenista estatal del peronismo imperaron dos premisas: la idea de la “protección” como un deber del Estado (que retoma la idea de “reparación” o “deuda histórica” del yrigoyenismo) y la apuesta a diversas prácticas de normalización que significaron para los indígenas su subsunción a la categoría de “pueblo trabajador”; acompañadas –sobre todo a partir de 1949– de un mayor énfasis en ciertos dispositivos biopolíticos.⁴³ A partir de lo antedicho, es posible entonces pensar en algunos rasgos de continuidad en la modalidad de inserción y canalización de las políticas indigenistas en un marco de objetivos sociales más amplio, que en la época “kirchnerista”, estuvieron más vinculadas

41 Creación de la Dirección Nacional de Protección Aborígen por decreto de Farrell (1946) y del Instituto Étnico Nacional (Lenton, 2010, p. 322); reglamentación de trabajo indígena (Art. 50 de la Ley 13 560/1949); reforma de la Constitución (1949), cuyo texto original enunciaba “(...) proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo (...)” –del cual se quitó lo posterior al punto y coma por anacrónico– (Martínez Sarasola, 1993, pp. 410-411); inclusión en el 2° Plan Quinquenal (1953) de la protección e incorporación progresiva de la población indígena al “ritmo y nivel de vida de la Nación” que pasa de considerarse “(...) el primer -proletario de América (...)” a ser “(...) un argentino más, con iguales obligaciones y derechos (...)”; inscripción en el Registro Civil como acceso a la vida ciudadana, durante la segunda presidencia; provincialización de territorios nacionales y expropiación y devolución aislada de tierras, como en el caso de Humahuaca (Zamudio, 2010). Asimismo, los cambios introducidos por el Estatuto del Peón Rural alcanzaron a la población indígena campesina.

42 Lenton, 2010, pp. 315, 324.

43 D’Addario, 2016.

al concepto de “inclusión” que al de “justicia social”, propia del primer peronismo.

Respecto del problema de la autorrepresentación indígena, el recorte de este trabajo impide que profundicemos en una comparación entre ambas épocas, que seguramente señalarían importantes diferencias y que requieren de una indagación específica sobre el tema. Solo señalaremos aquí que a diferencia de periodos anteriores, la apertura democrática y la progresiva revalorización de la cuestión cultural durante las últimas décadas permitieron un creciente reconocimiento y utilización de aspectos ceremoniales, de vestimentas, de lenguas nativas, etc., por parte de los colectivos indígenas, como forma de autorrepresentación performática⁴⁴ y como expresión de la revalorización cultural y de la agencia indígena, entendida como fuerza política de transformación.⁴⁵ La performatividad y la recuperación de aspectos y prácticas culturales se transforman en actos agentivos, en tanto interpelan públicamente a los discursos sobre la extinción de los indígenas o a los que esgrimen acusaciones de falsedad y oportunismo sobre las comunidades y personas que autoadscriben a la indigenidad.

Del otro lado, la contrapartida de estas manifestaciones suele operar (cuando no discutiendo directamente su legitimidad) “folklorizándolas”; es decir poniendo de relieve lo performático como acto estético y minimizando su potencia política, continuando así el proceso de desmedro hacia las organizaciones y comunidades como agentes de transformación social.

Un episodio interesante para señalar, por su importancia y masividad, coincidió con los festejos del Bicentenario en el año 2010, que fueron escenario de un momento histórico de unidad indígena con la llegada de la “Marcha Nacional de los Pueblos Originarios” a la Plaza de Mayo.⁴⁶ Aunque

44 Butler, 1993.

45 Grossberg, 1993; Briones, 2007.

46 Bajo la consigna “Caminando por la verdad, hacia un Estado plurinacional”, la marcha fue impulsada por la CMN, la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita, Kollamarka de Salta y el Consejo de Autoridades Indígenas de Formosa. Contó con el apoyo del Movimiento Campesino de Santiago del Estero (Mocase-Vía Campesina) y la organización Tupac Amaru, dirigida por Milagro Sala. La marcha comenzó el 12 de

en el marco de la celebración patria, algunas organizaciones aclararon que no marchaban para participar en los festejos sino para mostrar que estaban vivos: “(...) los pueblos originarios están de pie, dignos y conscientes de sus derechos (...)”, gritó Elías Maripan, de la Confederación Mapuche de Neuquén (CMN). Las imágenes de aquella jornada permiten ver el uso distintivo de vestimentas, adornos, emblemas y símbolos de cada uno de los pueblos concurrentes, banderas con leyendas y reclamos particulares, así como el uso común de las *Whipalas* como símbolo de unidad de los diferentes grupos, dando un ejemplo de acción performática y política que reivindicaba públicamente elementos culturales junto a los reclamos concretos que traían al gobierno.

Respecto de estos reclamos, Aranda enfatiza que remitían a problemas territoriales, al avance de las empresas extractivistas y a la falta de apoyo estatal a las comunidades,⁴⁷ lo que se expresaba en el cántico “la tierra, robada, será recuperada” y en el pedido de derogación del Código de Minería, entre otros frenos a diferentes modos de extractivismo.⁴⁸ Además, se pedía el reconocimiento oficial de las lenguas indígenas y su inclusión en programas educativos, y la suplantación del 12 de octubre por fechas de interés para los pueblos originarios. La movilización consiguió que la presidenta Fernández recibiera a un grupo de delegados, con quienes concordó sobre algunos puntos y propuso una agenda de trabajo para otros, sin dar respuestas concretas sobre las demandas antiextractivistas y territoriales.

La recepción presidencial constituyó un momento político importante, destacado como símbolo y muestra de apertura al diálogo con las comunidades. No obstante, ante los cuestionamientos de los indígenas, el llamado a la “razón, inteligencia y sensatez” que hizo la presidenta en pos del bien

mayo y sumó a pueblos kolla, mapuche, qom-toba, diaguita, lule, huarpe, wichí, mocoví, guaraní, vilela, sanavirones y guaycurú. Uniendo a 30 pueblos indígenas, atravesó 2000 kilómetros y diez provincias en ocho días. Aranda, D. (21 de mayo de 2010). La Plaza de los pueblos originarios. *Página 12*, recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-146102-2010-05-21.html>

47 *Idem*

48 Escuchá un debate de fondo: Extractivismo, gobierno y pueblos originarios (17 de octubre de 2011). *La vaca.org*, recuperado de <http://www.lavaca.org/notas/el-debate-de-fondo-extractivismo-gobierno-y-pueblos-originarios/>

general fue percibido, desde sectores disidentes, como una invitación para negociar, suavizar y legitimar al modelo extractivo.⁴⁹ De este modo, se generaron fracturas que se profundizarían en los años siguientes.

Los sectores y líderes populares del pasado histórico

Otro aspecto que interesa destacar es cómo la inclusión de los sujetos y colectivos populares tuvo un correlato con un uso particular de la historia, que el gobierno utilizó en su propia construcción de hegemonía. Diferentes autores han señalado que en la construcción del discurso de la nación, el pasado es el “terreno fértil donde se cultiva el sentido de pertenencia”, de modo que su conocimiento y control afectan “la distribución y el ejercicio del poder”.⁵⁰ El pasado constituye un espacio de conflicto de sentidos y ha sido para los estados modernos el marco de invención de tradiciones, efectuada por intelectuales orgánicos.⁵¹ Los valores, representaciones y conductas de pertenencia a la comunidad nacional como marco de las relaciones sociales se sustentaron en símbolos, tradiciones y creencias compartidas, en lo que Brow define como proceso de “comunalización”, destinado a promover el sentido de comunidad afectiva y solidaria de los habitantes y que, desde marcos ideológicos determinados, legitiman la estructura de dominación, definida por los intereses de las élites dirigentes. Con el correr del tiempo, esos valores y símbolos conectados con un pasado mítico, socializados y nutridos de elementos pre-existentes y presentes se vinculan, desde el punto de vista de Ricoeur a la inercia y retardo del fenómeno ideológico. Esto es, la necesidad de sustentarse en tradiciones a fin de superar la intolerancia hacia la amenaza de lo nuevo, que pone en peligro el autoreconocimiento del grupo.

La importancia del dominio sobre el pasado en la construcción de hegemonía durante el gobierno kirchnerista puede verse en el apoyo hacia una forma particular de reelaboración del mismo, que hizo foco en la cuestión de la patria y en la revalorización de figuras estigmatizadas, olvidadas o invisibilizadas en la historia argentina “oficial”, prosiguiendo la corriente historiográfica del revisionismo del siglo XX. En su versión

49 Iglesias, 2013.

50 Brow, 1990, p. 5.

51 Corrigan y Sayer, 1985; Hobsbawm y Ranger, 1989; Williams, 1998.

actualizada, el “neo revisionismo”⁵² trabajó sobre ejes simultáneos y de diferente alcance geopolítico. Por un lado, desde una mayor amplitud, con el rescate de la idea de fortaleza de la “Patria Grande” latinoamericana y de sus luchas independentistas. Por el otro, con la revalorización de figuras de próceres transnacionales como José de San Martín y Simón Bolívar. También se consideró a las mujeres de lucha como Juana Azurduy o Bartolina Sisa, dando un espacio novedoso a la cuestión de género en el discurso patriótico.

A nivel nacional, se dio una fuerte impronta a la Revolución de Mayo –especialmente en el año de su Bicentenario– reivindicando a los próceres progresistas de 1810 y destacando una continuidad ideológica con su pensamiento. En cuanto a las luchas históricas en el territorio, se rescató la de las provincias iniciada por José Gervasio Artigas como expresión de la fuerza popular del campo y de los pobres, que luego devendría en el federalismo, reivindicando allí a figuras como Manuel Dorrego, así como a las de caudillos “barbarizados” como Juan Facundo Quiroga, Ángel Peñaloza y Felipe Varela (entre otros). También se revisaron aspectos de figuras del poder estigmatizadas, como Juan Manuel de Rosas.

Esta operación de “cambio de actores protagónicos” de la historia se separó de la construcción hegemónica nacional comenzada con la Generación del 80, para retrotraerse a los tiempos de fundación de la “verdadera” patria. Asimismo, el nuevo panteón pluralista apeló a una fibra íntima revolucionaria de la ciudadanía y a la reactivación del sentimiento patriótico a partir de una carga emocional sobre contenidos compartidos por todos los ciudadanos desde su infancia escolar, de la reincorporación de aquellos “borrados” de las currículas y de la “rectificación” del lugar histórico al que habían sido condenados ciertos protagonistas. Esta lógica de reformulación implicó la puesta en práctica de la función “mediatizadora” de la ideología, cuyo objetivo es establecer una recrea-

52 Se materializó en el Instituto Nacional de Revisionismo Histórico Argentino e Iberoamericano Manuel Dorrego, (Decreto 1880/2011) con Mario O´Donnel como presidente. Tuvo como objetivo proseguir y difundir el trabajo de revisionistas previos como Arturo Jauretche, Manuel Ugarte, Eduardo Luis Duhalde y José María Rosa -entre otros- y tuvo más incidencia en el ámbito de la divulgación general de la historia que en el ámbito académico. El Instituto fue disuelto por decreto del flamante presidente Macri en enero de 2016, por considerar que no es función del estado promover ni reivindicar corrientes historiográficas.

ción permanente en el tiempo del momento fundacional de un grupo social.⁵³

El “nuevo” revisionismo prosiguió así la tradición de contrastar con la construcción hegemónica del ideario modernizador de fines del siglo XIX que legitimó los objetivos de expansión territorial del Estado, cuya estigmatización del gaucho, por un lado, sirvió de sustento para terminar con las pretensiones federalistas de los caudillos criollos e instalar definitivamente el poder de la “civilización” centralizado en Buenos Aires. Del mismo modo, la construcción de la “amenaza”⁵⁴ indígena fue el marco que permitió el avance militar para la incorporación de territorios al proceso productivo nacional, con el consecuente genocidio de las poblaciones indígenas pampeanas y patagónicas y la reducción de las chaqueñas como mano de obra forzada en ingenios y obrajes.

Frente a esto, la revalorización de las luchas populares destacó especialmente la participación de esos sectores gauchos, campesinos, criollos, mestizos y, en menor medida, negros e indios. En este sentido, el rescate en clave afectiva transformó a lo “popular” en un significante flotante⁵⁵ posible de ser completado de acuerdo al caso, dado su carácter abarcador e igualitario, ya no sólo en el tiempo presente sino también en el pasado histórico.

Los “casos” indígenas

En esta reformulación histórica nos interesa sin embargo demarcar cómo, en el caso de los indígenas, el enaltecimiento de las figuras históri-

⁵³ Ricoeur, 1996.

⁵⁴ Delrio, 2005.

⁵⁵ Según Laclau, “(...) el flotamiento de un término y su vaciamiento son las dos caras de la misma operación discursiva (...)” (2002, p. 27). Por un lado, para flotar en el campo discursivo, un significante debe estar necesariamente desvinculado de un significado unívoco; al mismo tiempo, este solo puede aparecer “fenoménicamente” bajo la forma de un significante flotante. Queda así delineada la distinción analítica entre los significantes vacíos y los flotantes: mientras los primeros aluden a los momentos de estabilización –siempre precaria– de los sentidos políticos, los segundos dan cuenta de las luchas políticas y semánticas por hegemonizar un espacio político-discursivo.

cas “populares” estuvo más ceñida a la lógica del criollismo que a la revalorización de los indígenas como tales.

Mientras que los caudillos criollos y populares aparecieron restaurados como imágenes de valor patriótico, las figuras más destacadas de la indigenidad pertenecían a un pasado más lejano. Tal es el caso de José Gabriel Condorcanqui Noguera (Túpac Amaru II, 1738-1781) que aunque de origen mestizo y de un sector social acomodado, fue central en el liderazgo indígena latinoamericano, junto a Julián Apaza Nina (Túpac Katari, 1750-1781) aymará de origen minero que con su esposa Bartolina Sisa Vargas (1753-1782) tuvieron una importancia fundamental en las luchas contra la desigualdad y explotación producidas por la colonia española. Estos protagonistas de la rebelión quedan enmarcados temporalmente en un pasado virreinal que se vuelve ajeno, luego de las independencias americanas. Al mismo tiempo, debe señalarse que si bien estas figuras se corresponden con la historia del actual Estado Plurinacional de Bolivia (al que particularmente se le ha celebrado su elección de destacar su identidad indígena), su pertenencia colonial permite considerarlas como parte de la historia americana general.

El panteón patriótico boliviano brindó otro caso relevante, ya durante el periodo independentista, que se erigió en un debatido acto de monumentalización. Nos referimos a Juana Azurduy (1780-1862). El monumento de Juana en Buenos Aires fue inaugurado el 15 de julio de 2015 en el Parque Colón, en un acto del que participaron la entonces presidenta Fernández y el presidente de Bolivia, Evo Morales. El desplazamiento del monumento a Colón para ubicar el de Azurduy en el mismo lugar, como acto de “descolonización”, generó una importante controversia, con celebraciones de algunos sectores y críticas de otros. Finalmente, en septiembre de 2017, ya durante el gobierno de Mauricio Macri se trasladó el monumento a la Plaza del Correo, aduciendo el deterioro de la obra por haberse emplazado inconclusa⁵⁶. El espacio de emplazamiento anterior fue destinado a la obra

56 El monumento a Juana Azurduy fue trasladado de Casa Rosada a la plaza frente al CCK (16 de septiembre de 2017). *Ámbito.com*, recuperado de. <http://www.ambito.com/897374-el-monumento-a-juana-azurduy-fue-trasladado-de-casa-rosada-a-la-plaza-frente-al-cck> y Así fue el traslado del monumento de Juana Azurduy a la Plaza del Correo (17 de septiembre de 2017). *Infobae*, recuperado de <https://www.infobae.com/sociedad/2017/09/17/trasladaron-el-monumento-de-juana-azurduy-a-la-plaza-del-correo/>

vial del “Paseo del Bajo”, lo que ilustra cómo el objetivo funcional y económico del gobierno de Macri sobre el espacio público se impone sobre espacios verdes y referencias históricas, que constituyen un bien común de la ciudadanía.

Lo interesante de la figura de Juana es su potencia simbólica, que condensa una serie de sentidos polivalentes. Confluyeron en ella la revalorización sobre distintos aspectos despreciados por la historia “oficial”: ser mujer, luchadora e independentista. Sin embargo –sin desconocer su importancia simbólica– no debemos dejar de señalar su origen mestizo, la posición de su padre en los sectores altos de la sociedad y que su lucha se orientó a la construcción de la independencia de su nación, no a una lucha específicamente indígena. Podría objetarse a esto que el componente indígena presente en su mestizaje fue celebrado por la construcción identitaria del Estado boliviano; pero esto no se replicó desde el Estado argentino, por lo cual la figura de Juana adquiere un cierto grado de lejanía y romantización.

Por el contrario, el tratamiento de nuestras propias figuras indígenas históricas no ha destacado lugares heroicos, salvo excepciones como la de Andrés Guazurará (1778-1821) caudillo de origen guaraní que combatió junto a Belgrano para libertar a Paraguay y luego se unió a los federales de Artigas, quien lo adoptó. “Andresito” obtuvo distintos grados militares hasta ser Comandante General de Misiones, y en este sentido su revalorización en el discurso histórico estuvo más vinculada a su actuación en las filas militares de la Liga de los Pueblos Libres, mientras que su identidad indígena quedó subsumida a un dato sobre su origen, sin constituir un objetivo de su lucha. Más allá de Andresito, no hubo grandes reconocimientos a los héroes indígenas en el nuevo discurso histórico, y tampoco críticas profundas a las prácticas genocidas del Estado nación, a pesar de que discursivamente el revisionismo cuestionó de forma general a figuras como Bartolomé Mitre, Domingo F. Sarmiento o al mismo Julio A. Roca.

Esto no significa que no existieron otras formas concretas de “reconocimiento” hacia los ancestros indígenas. Una de las más importantes fue la ya mencionada Ley 25 517 de restitución de restos mortales existentes en museos y colecciones públicas y privadas, que permitieron la

devolución de distintos ancestros a sus comunidades herederas.⁵⁷ Es importante recordar que

“La vuelta de los antepasados o la restitución de restos indígenas es, en efecto, un proceso intrínsecamente conflictivo que reúne en alianza y antagonismo a una tríada paradigmática: los que reclaman, los que son interpelados por el reclamo y los que se posicionan como aliados de una de las partes o como árbitros.”⁵⁸

Dichas posiciones, dinámicas en la medida en que las interpelaciones circulan entre los actores que las ocupan (comunidades y organizaciones indígenas, funcionarios estatales y académicos) demuestran el carácter político de estos actos y permiten comprender las formas diversas de apropiación y capitalización de estos por parte de los intervinientes.

En lo que respecta al rol del Estado, es interesante observar que el carácter de “reparación” histórica de sus instituciones museísticas (siempre ante demandas concretas) no se ha acompañado de discursos públicos reivindicatorios, tarea que queda circunscripta a estudiosos sobre el tema y a los círculos de militancia indígena. Esta ausencia de reposicionamiento público de los ancestros, restituidos como “restos”, permite preguntarse por qué parecen pesar más en la narrativa oficial las trayectorias de estos sujetos como “víctimas” que su vida y acciones previas a su apresamiento, en algunos casos de gran relevancia histórica para la historia de sus comunidades. Esto lleva a cuestionarse si estas acciones, que pretenden ser reparatorias, no terminan reafirmando el lugar del “vencido”, prosiguiendo una operatoria estatal histórica que continúa invisibilizando las múltiples

57 Luego de que la Ley 25 517 se reglamentara en mayo de 2010, el decreto 701/10 dispuso que el INAI fuera el organismo responsable de realizar las restituciones. En 2012, la resolución 360 del INAI creó el Programa Nacional de Identificación y Restitución de Restos Humanos Indígenas. Desde entonces se han llevado a cabo más de una decena de restituciones que implican a los restos de cerca de 150 indígenas. Recuperado de www.colectivoguias.blogspot.com

58 Lazzari, 2011.

expresiones de la agencia indígena, su resistencia y sus acciones políticas históricas, contrariamente valoradas en el caso de las figuras criollas o mestizas.⁵⁹ En este sentido, se pone en evidencia cómo

“Aquella legitimidad que reconoce el supuesto derecho que tienen las comunidades indígenas en las economías morales contemporáneas de la Argentina invisibiliza, al mismo tiempo, las relaciones de poder y de dominación a las que son sometidas. Es de este modo que el orden social impuesto –el que ha dado lugar al proceso de conformación de un Estado-nación ‘moderno’– ha logrado ser ‘exitoso’ y que las ‘consecuencias’ del genocidio estatal contra los indígenas llegan al presente como constituyentes de la sociedad.⁶⁰

No obstante, es posible reconocer que el fortalecimiento de la agencia indígena durante las últimas décadas le ha permitido plantear límites hacia los discursos unilaterales del Estado. Un caso interesante lo constituye el proceso de restituciones del cacique Inakayal, fundamental para la recuperación de la memoria y de los marcos de interpretación de su pueblo, pero que implicó cuestionamientos, ya que los términos del Estado no ponían en valor lo que la comunidad consideraba importante sobre la historia del cacique, quien en la primera restitución durante los noventa fue figurado como el “indio argentino” que “había prestado servicios al ejército”. Esto confirmó, por un lado:

59 Esta reflexión continúa con la línea argumental de este artículo, centrado en los modos en que se recupera lo indígena desde la gestión gubernamental y sus normativas. Esto no implica un desconocimiento de los logros y aportes sucedidos a partir de la vigencia de la Ley 25 517 y de los esfuerzos de quienes trabajan desde entonces con el objetivo de efectivizar dichas restituciones.

60 Delrio y Lenton, 2009 en Stella, 2016, p. 76.

“El distanciamiento del posicionamiento del consejo indígena con respecto a los lenguajes hegemónicos utilizados antaño que ponían en valor la participación colaborativa de los indígenas en el proyecto nacional; por el otro, puso entre paréntesis el presupuesto de que los indígenas están incluidos en “una misma identidad nacional.”⁶¹

Asimismo, la Ley 25 517 impulsó la agencia indígena no solo en torno a la recuperación de restos mortales, sino también de otros elementos que permitirían recuperar y resignificar aspectos del presente. Un ejemplo interesante se dio en torno al uso de fotografías de indígenas en las muestras organizadas por las direcciones de Cultura en distintos municipios patagónicos. Ante el desacuerdo sobre las exhibiciones –realizadas sin consulta previa ni consentimiento– y la historia que los relataba desde afuera, las comunidades tomaron un rol activo, abriendo espacios propios de auto-representación. Una crítica similar hacia los relatos institucionales sobre los indígenas se expresó con la formación del Archivo General Tehuelche (AGT) a partir de la colaboración de miembros de la comunidad Kopolke de Santa Cruz, que aportaron material fotográfico, audiovisual o documental. El AGT fue presentado como ejemplo contrahegemónico respecto del Archivo General de la Nación (AGN) donde el Estado guarda y controla el acceso y circulación de las imágenes. Además, el AGT fue concebido de manera amplia, ya que involucra también objetos y relatos orales que aún no han sido registrados.⁶²

Los medios de comunicación en la construcción de la alteridad indígena

Un aspecto importante que permitió la divulgación de las representaciones construidas sobre los actores revalorizados en general y los indígenas en particular, fue el uso de herramientas comunicacionales y educativas a través de medios masivos de comunicación. Durante el período kirchnerista se amplió notablemente el número de producciones audiovisuales para diferentes públicos que, subsidiadas por el Estado, fueron emitidas

61 Stella, 2016, p.73.

62 Rodríguez, 2013.

especialmente por el canal cultural Encuentro y la TV Pública. Debemos aclarar que hemos tomado aquí como referencia algunos contenidos presentados por esos medios, por considerarlos paradigmáticos como vías de comunicación en el periodo analizado, lo que no inhibe la existencia de otras producciones, autores y perspectivas.

En lo que respecta al público infantil, niños y niñas conocieron a próceres y figuras históricas a través de programas educativos como “Zamba”, que incorporando un lenguaje comprensible y una dinámica divertida, relataba las “excursiones” del personaje principal a distintos momentos de la historia argentina y latinoamericana, acompañado por figuras representativas en cada caso, muchas de las cuales no eran habituales en las currículas escolares. Al mismo tiempo, se abrió la posibilidad de parodiar a los “malos” (colonizadores, virrey español) y hasta burlarse del ceño fruncido de Sarmiento, manifestando con esto no solo un quiebre respecto de la solemnidad tradicional de la historia escolar, sino también un señalamiento ideológico sobre las figuras históricas, coincidente con las nuevas narrativas sobre el pasado.⁶³

Respecto de las figuras indígenas, y de acuerdo con lo expuesto en el apartado anterior, aquí también se apeló a un pasado lejano, especialmente visible en el tratamiento de la conquista española en Perú y en México. Por otro lado, el capítulo “La asombrosa excursión de Zamba con los pueblos originarios” ejemplifica una modalidad que enfoca y reivindica lo folklórico, donde el recorrido destaca aspectos culturales típicos de tres grupos representativos: Zamba asiste a una celebración guaraní, luego Frida Kahlo la lleva a conocer un orfebre mapuche que explica aspectos de la cosmovisión de su pueblo y finalmente un anciano chamán le cuenta una leyenda quechua. Nuevamente, la figura indígena principal del capítulo es Tupac Amaru II. Por otro lado, son breves las menciones a las Campañas al “Desierto” y sus consecuencias; por ejemplo en el capítulo sobre Martín Fierro, donde se menciona el contexto de lucha contra los indígenas en la frontera, o en el capítulo sobre Sarmiento, donde se señala su discursividad, desprecio y accionar, orientados a eliminar al indio.

63 El campo educativo aparece como un campo de disputa para la instalación de contenidos. A modo de ejemplo, la discursividad instalada desde la nación se contradujo con los protocolos de las escuelas primarias dependientes del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, perteneciente a otro signo político en el período analizado, que iniciaban cada acto escolar con el himno al “padre del aula”.

Por su parte, el público adulto accedió a documentales y ficciones históricas, en varias de las cuales se dio relevancia a temas como el avance sobre el territorio originario en la construcción de la nación, aunque sin profundizar en el genocidio y sus consecuencias. Sin embargo, debe reconocerse un significativo desarrollo de contenidos específicos sobre pueblos originarios, a diferencia de periodos históricos anteriores. Mencionaremos en particular tres series: “Los pueblos originarios”, “La era de los Caciques” y “Guardianes de la lengua”.

Sobre la primera, más de cuarenta capítulos abordan semblanzas de los diferentes pueblos que habitan el territorio argentino, centrándose en aspectos culturales, sociales, cosmológicos, lingüísticos y tradicionales, introduciendo testimonios de miembros de las diferentes comunidades. La cuestión histórica es abordada tangencialmente, brindando datos sobre aspectos culturales antiguos, el devenir de los grupos, traslados o pérdidas territoriales, en algunos casos con la palabra de profesionales. En algunos capítulos puntuales se dedica especial atención a lo histórico, como en el caso de la matanza de Rincón Bomba en el capítulo sobre Pilagás, con el testimonio de sobrevivientes. Por su parte, en el caso de lonko mapuche, la perspectiva parece destacar la derrota y dejar de lado aspectos agentivos, previos o durante las campañas militares, de las cuales apenas se menciona que “murieron muchos indígenas”, que “los caciques quedaron dispersos” y la “triste historia” de su posterior persecución. En cuanto a la actualidad, en algunos casos específicos como el diaguita se visibilizan problemáticas territoriales, aunque se enfoca más en los conflictos privados que en los sostenidos con el Estado.

La segunda serie apunta a la recuperación de figuras de caciques indígenas, su accionar y relación con el Estado argentino, en términos de reconstrucción histórica, exponiendo las múltiples y disímiles formas de esa interacción en los momentos previos a las campañas al “desierto”. Esta producción compensa los faltantes antes mencionados, al centrarse cada capítulo en diferentes jefes indígenas. Pero al mismo tiempo, la limitación a ese periodo inhabilita la conexión entre el pasado y el presente, al omitir la exposición del proceso posterior al avance militar. De este modo, la “era de los caciques” queda cristalizada en un pasado anterior al Estado, dejando una sensación de éxito de la asimilación y de las rendiciones indígenas luego de la masacre.

Por último, “Guardianes de la lengua” se orienta a exponer la vigencia de diferentes lenguas originarias, ahondando al mismo tiempo en los motivos que llevaron al desuso o a la pérdida total o parcial de algunas de ellas. En este recorrido se expone la decisión tomada por algunos pueblos de no transmitir su lengua nativa a las generaciones más jóvenes para evitar que sufrieran violencia, estigmatización o burlas. Al mismo tiempo, se reconocen las formas alternativas y estrategias para una transmisión “oculta” de la misma (solo entre mujeres o entre mayores, no hablar frente a los niños o castigarlos si la repetían, entre otras). Así, el objetivo de la serie es exponer la variedad de lenguas aún vigentes y los diversos procesos de recuperación actuales de los pueblos, que apuntan a superar los obstáculos culturales impuestos históricamente.

Estos documentales –más fragmentos sobre el tema incluidos en otras series– permiten destacar la inclusión de estos contenidos en la programación estatal, con un volumen no conocido antes y con una diversidad que devela la amplitud de la temática. No obstante, nos interesa señalar ciertas cuestiones. Si bien los productores de contenidos no pueden considerarse funcionarios estatales, ciertos abordajes permiten encontrar correspondencias con los parámetros estadocéntricos que venimos mencionando. Por ejemplo, respecto de la perspectiva histórica, el relegamiento de lo indígena al pasado anterior a la nación reproduce la construcción de lo indígena o bien en sí misma o bien como alteridad subalterna, sin profundizar en que el Estado nación se fundó sobre las vidas, territorios y fuerza de trabajo indígenas. Por su parte, la perspectiva sobre el presente destaca las especificidades de los grupos en un reconocimiento de la alteridad cultural, pero sin mostrar su costado político, sus trazados organizacionales y sus acciones concretas.

Lo antedicho indica que, en los dos casos, estos audiovisuales de divulgación refuerzan una representación sobre los indígenas en la que la demarcación de las diferencias termina contradiciendo la pretendida “inclusión” que tienen como objetivo. En este sentido, cabe preguntarse a modo de cierre de este acápite, sobre la importancia de la divulgación pública en general –y del formato audiovisual como soporte masivo en particular– en la construcción de la alteridad indígena dentro del proceso discursivo estatal, sobre la cual esta faceta de principios del milenio plantea un ejemplo concreto y muestra al mismo tiempo sus potencias y limitaciones.

Palabras Finales

El recorrido trazado permite comprender las distintas aristas que confluyen en la construcción de lo que hemos llamado una “ideología del reconocimiento” del gobierno nacional en el período 2003-2015. En primer lugar, hemos destacado una serie de leyes y políticas ad hoc que, respondiendo a demandas concretas de los pueblos indígenas, fomentaron una mayor participación y diálogo con el Estado. Asimismo, una nueva discursividad de reconocimiento, especialmente explicitada a través del INAI y sus instrumentos de difusión (web, pdf, folletería) inundados de referencias a la “inclusión de los pueblos indígenas”, a la reparación histórica adeudada y al fomento de su participación en políticas, para lo cual se orientaron recursos concretos. Hemos caracterizado estas acciones como parte de una construcción de consenso “hacia adentro” del mundo indígena, cuyo objetivo de crear lazos fue bien recibido, aunque con el correr del tiempo se generaron perspectivas críticas por parte de distintas organizaciones.

Por otro lado, hemos indicado una combinación entre la incorporación del colectivo indígena al sector “popular” revalorizado por el gobierno – en sintonía con la tradición peronista– y la puesta en relieve de elementos específicamente indígenas. Al respecto, hemos identificado una serie de elementos que contribuyeron con una representación “hacia afuera” (en términos públicos) sustentada en distintas estrategias de divulgación, especialmente, medios de comunicación estatales. El valor simbólico de esto, de cara a la población general es innegable, sobre todo si se compara con la ausencia de la representación pública de lo indígena por parte del Estado en periodos anteriores. No obstante, hemos señalado allí la existencia de una serie de limitaciones y contradicciones que permiten vislumbrar la primacía de la lógica del Estado, que oscila entre el reconocimiento de la preexistencia de los pueblos indígenas, su rol histórico y su existencia actual, pero limitadas a sus aspectos más lejanos o “inofensivos”, dejando de lado aquellos agentivos y políticamente transformadores.

Los ejemplos mencionados permiten identificar estas distintas tensiones, que tienen como elemento común la centralidad del Estado como parámetro de construcción de la alteridad indígena. Así, las figuras históricas parecen o bien permanecer fuera de sus límites geográficos o temporales, ser asimilables (por ejemplo las que participaron activamente de las luchas nacionales) o en otros casos, victimizadas. Respecto de la centralidad

de las figuras criollas, si bien su inclusión permite reconocer un cambio en la “(...) manera de contar la historia nacional y regional, reivindicando imágenes de una nación mestiza que hace claro lugar –aun de manera racializada– al aporte de los pueblos originarios en su constitución (...)” este “reconocimiento” a la diversidad sigue conteniendo implícita una dosis de “blanqueamiento”.⁶⁴ Por su parte, el énfasis de la cuestión cultural en la representación pública de los colectivos actuales, si bien contribuye a visibilizar la existencia contemporánea de los indígenas hacia un público general que no conoce sobre el tema, refuerza a la vez la noción de una pervivencia tradicional y aislada en distintos puntos del interior del país, fuera de la acción y de la participación política. Frente a eso, hemos destacado el posicionamiento de las organizaciones indígenas, que no están dispuestas a aceptar pasivamente los espacios y sentidos que les son asignados y los disputan públicamente, en el marco de sus objetivos políticos y territoriales.

El “reconocimiento” como línea política del Estado entre 2003 y 2015 – en tanto parte de una construcción ideológica del poder– ha constituido un avance, al mismo tiempo que ha contenido sus propios mecanismos de normalización y restricción. Respecto de la construcción de consenso “hacia adentro”, las diferencias entre las configuraciones estatales sobre la indigenidad y las indigenidades reales se han manifestado especialmente en la delimitación de aquellos tópicos o demandas “aceptables”, o en la legitimación –política o burocrática– de las organizaciones habilitadas para dialogar con el Estado.

Al mismo tiempo, la lógica de “inclusión” y “reconocimiento” de la construcción discursiva “hacia afuera” también implicó desplazamientos, de acuerdo a distintos contextos. Esto permite explicar la diferencia de este uso en el armado de un frente común entre el Estado y el colectivo “popular” contra el enemigo común de la oligarquía, con el utilizado en otros casos de llamado a la construcción de una “voluntad colectiva”.⁶⁵ Por ejemplo, el mencionado llamado a la “razón, inteligencia y sensatez” en pos del bien general de la presidenta en los festejos del Bicentenario, que como mencionamos, fue percibido por algunos sectores indígenas como una invitación velada a legitimar al modelo extractivista.⁶⁶

64 Briones, 2015, p.21.

65 Briones, 1995.

66 Iglesias, 2013.

De este modo, el período abordado ha representado un avance significativo en materia de reconocimiento de los derechos indígenas, aunque no exento de tensiones, contradicciones y conflictividad, manifestadas en la división de las organizaciones y en la toma de posicionamientos disidentes al gobierno, demostrando que los resultados de la “inclusión” obtuvieron un consenso parcial al interior del mundo indígena. Debe destacarse también que las disidencias fueron respondidas en algunos casos con represalias, en otros con invisibilización de los reclamos y en otros, con estigmatización pública. Asimismo, debe decirse que las legislaciones y normativas implantadas por el Estado nacional no lograron frenar atropellos, desalojos y situaciones de violencia física y simbólica, ejercidos tanto por privados como por el mismo Estado, a través del aparato judicial y de las fuerzas represivas en las diferentes provincias, lo que ha dejado un alto saldo de personas indígenas asesinadas.

Podemos decir entonces que este modelo de “inclusión” encontró su límite en las fuerzas contrahegemónicas de los propios indígenas, que cuestionaron las condiciones de dicha inclusión, se opusieron a ellas o exigieron ser efectivamente reconocidos y activamente partícipes de la solución de sus problemáticas. La agencia política desde los distintos sectores hizo visible los hilos de la construcción ideológica del Estado, demostrando que la inclusión, operada impositivamente, no daba cuenta de la heterogeneidad política allí agrupada. El Estado, por su parte, activó mecanismos represivos en los casos en los que no se logró consenso, reafirmando así su lugar de poder.

A modo de epílogo

Queremos concluir este trabajo señalando las diferencias ocurridas luego del cambio de gobierno en 2015. Si bien la campaña electoral de Mauricio Macri construyó una imagen amigable y empática hacia líderes indígenas “excluidos” por el gobierno anterior, prometiendo escucha, atención y reparación a las problemáticas no resueltas durante el kirchnerismo, estas promesas no solo no se han cumplido, sino que también desaparecieron rápidamente de su agenda política. El gobierno ha planteado retrocesos en materia normativa y en derechos reconocidos previamente, como personerías jurídicas ya otorga-

das.⁶⁷ Asimismo, el desfinanciamiento del INAI determinó la imposibilidad de continuar programas fundamentales como el ReTeCI ordenado por la Ley 26 160. Por otro lado, el decreto 820/2016 ha modificado la Ley de Tierras, que intentaba limitar la compra de extranjeros, facilitando la venta de grandes extensiones, aun aquellas que incluyen espejos de agua (de acceso público por ley) o las que son ocupadas tradicional y actualmente por comunidades preexistentes.⁶⁸ Por su parte, la reforma del Código Penal apuntó a la eliminación del inciso “e” del Art 78, que avanzaba específicamente hacia la protección de derechos indígenas colectivos, para introducir en su lugar el Art. 82 bis, que solo les otorga la posibilidad de ser querellantes particulares.

En particular, el recrudecimiento de los conflictos territoriales (sobre todo en aquellos puntos que pretenden ser capitalizados por sus recursos naturales o por su valor inmobiliario) fue acompañado con una arremetida oficial y mediática, cuyo objetivo fue la criminalización y estigmatización pública de los grupos indígenas en conflicto. El caso más emblemático fue la asociación del reclamo mapuche a la Resistencia Ancestral Mapuche (RAM) definida como un grupo terrorista transnacional. Esto justificó un uso indiscriminado de las fuerzas represivas, que ha determinado la militarización de la Patagonia luego de la desaparición forzada seguida de muerte de Santiago Maldonado en manos de Gendarmería y del asesinato de Rafael Nahuel por parte de Prefectura, ambos en el marco de conflictos territoriales.

Esta escalada de represión y violencia supera las continuidades del conflicto y estigmatización indígena presentes en ambos gobiernos –con diferentes matices e intensidades– para retrotraerse a un escenario con aspectos similares al proceso genocida del siglo XIX que, siguiendo a Kropff⁶⁹ combinó tres etapas: la construcción del indígena como amenaza a la nación, a la civilización, a las personas y a los bienes; la violencia direc-

67 Fernández Moores, L. (12 de diciembre de 2018). La Corte anuló la personería jurídica de seis comunidades mapuches. *Clarín*, recuperado de https://www.clarin.com/politica/corte-anulo-personeria-juridica-comunidades-mapuches_0_BjkbPO7.html

68 Uno de los casos más relevantes es el del empresario Joe Lewis –con estrechas vinculaciones al presidente Macri– quien infringiendo la ley ejerce dominio privado del Lago Escondido, sosteniendo históricos conflictos con comunidades de la zona.

69 Kropff, L. (Directora) (2018). *A un año de la desaparición y muerte de Santiago Maldonado* [Documental]. Proyecto erre. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=TqjwyB1JSeI>

ta hacia esa amenaza; y una larga etapa de la violencia simbólica, destinada a oscurecer el proceso y la comprensión de sus efectos. Los hechos hasta ahora ocurridos parecen corresponderse con las primeras etapas, lo que permite admitir que estamos asistiendo a una “restauración abierta de la lógica genocida”.

Ya lejos de la inclusión de los colectivos populares, el viraje hacia una etapa de políticas de derecha parecen poner fin –al menos por ahora– a la construcción de una hegemonía basada en el intento de consenso, para restaurar el dominio represivo, continuando con una línea ideológica latente desde la construcción del Estado nación que avaló el despojo territorial, el genocidio y la subalternización de los indígenas como parte de su construcción y de la definición de la oligarquía dominante, en la cual ciertas políticas del gobierno de Macri parecieron inspirarse.

Fecha de recepción: 29 de noviembre de 2018

Fecha de aceptación: 28 de agosto de 2019

Bibliografía

Briones, C. (1995). Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes. *Papeles de trabajo*, 4, 33-48.

Briones, C. (2005). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional y popular” de la última década. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 21. 21-48.

Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. *Anthropological quarterly* 63(1), 1-6.

Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.

Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Liberalismo, neoliberalismo y razón de Estado en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Commaroff, J. y Commaroff, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.

Corrigan, P. y Sayer, D. (1985). *The great arch: English state formation as cultural revolution*. New York: Basil Blackwell.

D'Addario, L. (2016, setiembre). *El primer peronismo y la incorporación “protegida” de los pueblos indígenas: Un análisis de La Dirección de Protección del Aborigen*. Ponencia presentada en V Congreso de Estudios sobre el Peronismo (1943-2016), Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, Chaco.

Dagnino, E. (2004). Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando. En *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (pp. 95-110). Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela.

Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación: sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci: Ed. and Transl. by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith*. London: International Publishers.

Grossberg, L. (1992). *Power and Daily Life. We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge.

Guiñazú, S. (2017). La performatividad de las políticas públicas: Modalidades de interacción e interpelación entre estado, sociedad e indígenas en el proceso de ejecución de una política pública indigenista. *Revista Estado y Políticas Públicas* (pp. 145-167). Buenos Aires: FLACSO.

Guiñazú, S. y Tolosa, S. (2014). El lado oscuro del reconocimiento estatal. ¿Burocratización del reclamo o violencia epistémica? *Revista Avances del CESOR*, 11, 77-98.

Hall, S. (2005). La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad. *Revista Colombiana de Antropología*, 41, 219-57.

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds.) (1989). *The Invention of Tradition. Cambridge University Press. 1991. Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica.

Iglesias, V. (2013). El desarrollismo de la convivencia. El Estado y los pueblos originarios en el bicentenario. *Cuadernos de trabajo del IIDYPCA*, 1, 33-45.

Katzer, L. (2018). *Hacia una antropología de la biopolítica. Repensar el territorio étnico desde una etnografía de la gubernamentalidad provincial*. Mendoza: Universidad del Aconcagua.

Laclau, E. (2002). El análisis político del discurso: entre la teoría de la hegemonía y la retórica. *De Signis*, 2, 359-366. Recuperado de <http://www.designisfels.net/publicaciones/revistas/2.pdf>

Lazzari, A. (2011). Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1), Mendoza, Argentina, 1-3pp.

Lenton, D. (2010). Aboriginality, Memory and Struggle: The Malón de la Paz and the Genesis of Indigenous Militancy in Argentina. *The New Cultural History of Peronism: Power and Identity in Mid-Twentieth-Century Argentina* (pp. 314-348). Durham: Duke University Press.

Lenton, D. y Lorenzetti, M. (2005). Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista. *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 293-325). Buenos Aires: Antropofagia.

Lenton, D., Papazian, A., Nagy, M., Musante, M., Tolosa, S., Mignoli, L., D'addario, L., Videla, M. y Vilariño, M. (6 de junio de 2016). Organizaciones indígenas y Estado: las demandas territoriales en contexto. *Tierra Socialista*. Recuperado de <https://tierrasocialista.org/organizaciones-indigenas-y-estado-las-demandas-ter/>

Martínez Sarasola, C. (1993). *Nuestros paisanos los indios. Vida, Historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Emecé: Buenos Aires.

Mouffe, C. (1998). Hegemonía, política e ideología. En J. Del Campo (comp.), *Hegemonía y Alternativas Políticas en América Latina* (pp. 45-125). México: Siglo XXI.

Ricoeur, P. (1996). *Ideología y Utopía*. Barcelona: Gedisa.

Roseberry, W. (2002). Hegemonía y el lenguaje de la contienda. *Taller interactivo: prácticas y representaciones de la Nación. Estado y ciudadanía en Perú*. Recuperado de http://theomai.unq.edu.ar/conflictos_sociales/Roseberry_Hegemon%C3%ADa%20y%20el%20lenguaje%20de%20la%20contienda.pdf

Salgado, J. (2005, noviembre). *Los derechos colectivos en el Convenio 169 de la OIT*. Ponencia presentada en el Seminario Nacional de Operadores de Justicia "Derechos de los Pueblos Indígenas", Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Stella, V. (2016). ¿Quién fue el verdadero salvaje en todo esto?: Las dimensiones morales en torno a la restitución de restos humanos indígenas. *Runa*, 37(2), 61-78.

Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Thompson, E. (1984). *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica.

Tolosa S. y Trentini, F. (2013). Pueblos Indígenas y el Estado Nacional Argentino: la propiedad comunitaria indígena en la Reforma del Código Civil. En *X Reunión de Antropología del Mercosur (RAM)*. Córdoba, 10 al 13 de julio de 2013. Universidad Nacional de Córdoba.

Tolosa, S. (2014). El diálogo incesante. Comunidad India Quilmes, construcción política y poder del estado. *Revista Colombiana de Antropología*, 50(1), 55-81.

Williams, R. (1998) [1980]. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Zamudio, T. (2010). Perón y los aborígenes en Argentina. *Derechos de los Pueblos indígenas*. Recuperado de <http://www.indigenas.bioetica.org/leyes/peron.htm>