

*LE MONDE
diplomatique*



Ciclo anual de conferencia

“Pensar la Nación en el Bicentenario”

“Pensando la nación. Cuestión indígena, cuestión de clase y cuestión nacional”

Dra. Liliana Tamagno UNLP-CONICET

Editado en: Juan Quintar y Carlos Gabetta (Compiladores) *Pensar la Nación. Conferencias del Bicentenario*. Centro Cultural de la Cooperación y Le Monde Diplomatique. Capital Intelectual Buenos Aires 2010.

Agradezco la invitación a participar en el Ciclo anual de conferencias *Pensar la nación en el Bicentenario*, no sólo por la distinción que ello en sí mismo implica, sino porque insta a proyectar al dialogo interdisciplinar y fundamentalmente al dialogo político, algunas cuestiones, que si bien han sido ya objeto de debate cobran nueva vigencia ante el escenario nacional y mundial en el que nos toca transitar la conmemoración del Bicentenario.

El texto mediante el cual se nos ha convocado a este espacio de reflexión es un excelente disparador no sólo por los tópicos en él sugeridos sino porque nos hace sentir participes necesarios de una reflexión y de una transformación que también se nos presenta como necesaria. El pensamiento de Arturo Jauretche usado como epígrafe: “se necesita una política nacional que no puede ser obra de un gobierno sino que debe surgir de un estado de opinión apasionado y combatiente más fuerte que cualquier interés creado y con perdurabilidad...” es coincidente, se potencia y cobra nueva dimensión con el planteo que José Nun realiza en el prólogo al texto *Nación y Diversidad* -que también se evoca- cuando convoca a “construir uno de esos momentos de entusiasmo colectivo que permiten desrutinizar la cotidianeidad y revisar los lugares comunes que se dan corrientemente por descontados; y plantearnos si estamos satisfechos con nuestro modos de vivir juntos o si acaso queremos cambiarlos, mejorarlos en parte o en todo y cómo”; lo que de algún modo se vincula con la propuesta de Roberto Da Matta en el mismo libro cuando -ante la necesidad de pensarse y pensarnos como nación- coloca el acento no tanto en el análisis de los estados y de los gobiernos, sino en la sociedad, o sea en nosotros en tanto parte constitutiva y constituyente de la misma.

Ante el desafío intelectual que implica pensar el estado y los gobiernos al mismo tiempo que pensar la sociedad y ante la advertencia que Jauretche realiza respecto de hacerlo mas allá de los “intereses creados”, se torna interesante pensar en términos de la noción de gubernamentalidad definida por Foucault, quien entiende la gubernamentalidad como conformada por el conjunto de procesos que intervienen en la construcción del orden social, cuya veracidad y juridicidad están fundadas más en el mercado y su lógica que en la cabeza de los economistas y los gobiernos; noción que nos habilita a su vez a complementar el análisis de nuestras prácticas y representaciones en tanto miembros activos de la sociedad, con el análisis de los intereses que los guían y que están determinados por las condiciones estructurales vinculadas al orden económico.

Nación y diversidad

Desde estas consideraciones nos ocuparemos entonces de tratar el tópico de la convocatoria referido a reflexionar sobre la relación entre diversidad y Nación, entre diversidad y políticas de Estado y que alude a "pensar la diversidad desde las poblaciones supuestamente *sobrantes* ya no sólo en términos económicos sino también étnicos y culturales" y a la necesidad de "diagnosticar su diversidad". Para ello se impone pensar los modos en que la diversidad cultural se ha ido expresando y se expresa en tanto constituyente de la sociedad, pensar y analizar los modos en que fue objeto de los procesos de gubernamentalidad y territorialización que dieron origen al Estado-nación; así como pensar el modo en que la misma se ha ido construyendo, desarrollando y visibilizando en el contexto de la desigualdad social que han caracterizado dichos procesos. Una desigualdad social respecto de la cual la convocatoria llama enfáticamente la atención, cuando en ella se afirma que la Argentina ha pasado de ser el país más igualitario de América Latina a lo largo de casi todo el siglo XX, a ser uno de los más desiguales e injustos y cuando se señala que produce anualmente alimentos para 250 millones de personas, al mismo tiempo que un quinto de su población –unos 8 millones de ciudadanos- no puede satisfacer sus necesidades alimenticias y casi la mitad vive bajo la línea de pobreza.

Por ello es que proponemos avanzar en el camino de pensar la diversidad desde de los pueblos preexistentes y sus descendientes, desde los sectores campesinos indígenas y desde los indígenas migrantes urbanos, recurriendo para ello a una línea argumental que converge con las advertencias que desde la antropología social se han planteado respecto de las limitaciones y el reduccionismo que implica interpretar la diversidad sólo como una cuestión cultural y sin tener en cuenta la articulación insoslayable con las formas de desigualdad que han caracterizado y caracterizan la sociedad nacional.; lo que implica tener en cuenta y redefinir críticamente algunos momentos de la misma que entendemos constituyen hitos significativos para comprender la "cuestión indígena" enmarcada en la "cuestión nacional" y articulada con la "cuestión de clase".

En este sentido la colonización y la conquista española deben ser pensadas como el momento histórico cuya razón de ser fue la necesidad de expansión y desarrollo de la sociedad europea fundada en el mercado y cuya realización hizo posible la acumulación originaria de capital que daría lugar al desarrollo capitalista; el mundo sería pensado no sólo como uno, sino como posible de ser conquistado y ordenado en función de la lógica de la expropiación y la acumulación; las poblaciones preexistentes quedarían de una vez y para siempre subsumidas en esa lógica,

expulsadas y confinadas a medida que el “proceso civilizatorio” avanzaba, reducidas a mano de obra semiesclava en la medida en que ello fuera necesario y según el tipo de emprendimiento productivo que se realizara (explotación extensiva de ganado, explotaciones mineras, quebrachales, ingenios azucareros u otros) o aniquiladas cuando se oponían al sometimiento. La relación fatídica de inferioridad/superioridad que señala Peter Worsley en su texto *El Tercer Mundo* daría lugar al surgimiento de un racismo que el antropólogo Eduardo Menéndez en un trabajo de 1972 define como la relación social establecida en nuestra América Latina por el modo capitalista de producción a partir de la expansión colonial. La evangelización llevada a cabo por jesuitas y franciscanos por el norte y salesianos por el sur no estaría tampoco exenta de los condicionamientos de dicha lógica de expropiación de territorios y poblaciones y acompañaría la cruzada “civilizadora”, siendo más allá de las intencionalidades de los sujetos que la realizaron un elemento significativo y funcional al control de las poblaciones indígenas.

La organización de la sociedad nacional cuyos doscientos años conmemoramos, aparece luego como otro momento histórico significativo que, en tanto continuidad del anterior, se constituyó bajo el lema “civilización o barbarie”, producto de la utopía de construir un país blanco conformado por inmigrantes de preferencia nordeuropeos a los que se convocaría con la promesa de habitar un “desierto” rico en recursos naturales y por lo tanto en posibilidades de explotación económica. Los inmigrantes extranjeros serían los pioneros en esta nueva avanzada sobre el territorio, ahora territorio nacional y en ese imaginario el indio salvaje y el gaucho matrero y rebelde serían los estereotipos a reducir, controlar y o “integrar”. La consolidación del Estado-nación estuvo marcada por una tensión constante entre posturas que iban en el sentido de valorar las particularidades del “ser latinoamericano” y la necesidad de un desarrollo en términos propios y las posturas cuya utopía era la construcción de una sociedad en términos del modelo europeo. Dichas tensiones se expresaron claramente durante el periodo 1945-1955 en el que el gobierno peronistas -al igual que otros gobiernos latinoamericanos que se asumieron en ese entonces como nacionales y populares- intentó oponerse al modelo neocolonial siendo interrumpido con represión y violencia por un golpe militar. La década de 1960 se caracterizó por el surgimiento de luchas obreras y estudiantiles críticas a un desarrollo capitalista que al mismo tiempo que generaba riqueza generaba mayor desigualdad en la medida en que el enriquecimiento de unos pocos implicaba el empobrecimiento de gran parte de la población. Esta situación fue observada por algunos de los sectores críticos en términos de “cuestión nacional” y por otros en “términos de clase”, unos colocando el énfasis en la necesidad de liberación de la dependencia económica y los segundos poniendo énfasis en la necesidad de superar el capitalismo. La polémica cuya continuidad hubiera fortalecido el debate

intelectual y la práctica política, fue abortada por la represión de estado durante la dictadura militar 1966-73 y que se continuara, luego de un interregno, con la dictadura militar de 1976-1983. Cabe destacarse a propósito de la cuestión indígena algo sumamente significativo y es que la misma no fue una temática relevante en el debate crítico de las décadas de 1960 y de 1970. En el contexto de las luchas obreras en las que seguramente había participación de población indígena la “cuestión indígena” quedaba subsumida en la “cuestión de clase” y las luchas estudiantiles – que no habían logrado desnaturalizar el tratamiento que la academia había concebido a los pueblos indígenas y que los reducía a piezas de museos o a ser interpretados en términos de un culturalismo que analizaba la diversidad cultural sin tener en cuenta la desigualdad y el sometimiento- no contaban entre sus propuestas políticas el tratamiento crítico de la situación de los indígenas en el contexto nacional.

Finalizada la Dictadura Militar en 1983 la cuestión indígena se establece como tema de debate y en 1985 se sanciona la Ley 23.302 de “Política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes”. La polémica en torno a la conmemoración de V Centenario de la conquista de América en el que participaron activamente las poblaciones indígenas contribuyó a generar el campo propicio para que la cuestión quedara instalada en el contexto de las políticas públicas. El proceso de reglamentación de la ley 23.302, el artículo 75 Inciso 17 de la Constitución Nacional de 1995, la conformación en el año 2004 del Consejo de Participación Indígena, y el Programa Nacional de Relevamiento Territorial surgido de la aplicación de la Ley 26.160 de “Emergencia en Materia de Posesión y Propiedad de las Tierras que Tradicionalmente Ocupan las Comunidades Indígenas Originarias del País” sancionada en el año 2006 han generado espacios de profundización del tratamiento de la cuestión indígena. Sin embargo y a pesar de que estos marcos legales son de avanzada en el contexto de América Latina, la cuestión indígena en nuestro país se caracteriza por fuertes tensiones producto de los conflictos de interés entre las poblaciones indígenas y sus organizaciones y los dueños de la tierra y de los emprendimientos productivos tanto agrícolas, como mineros o turísticos; lo que genera momentos de represión que son denunciados constantemente por las organizaciones indígenas a través de los medios alternativos de difusión con los que cuentan.

Es aquí donde la convocatoria a pensarnos en nuestro modo de vivir juntos obtiene significación y por ello entendemos como necesario profundizar un ajuste conceptual que nos permita realizar rupturas con la herencia de un pensamiento colonial –del que todos somos portadores- y que obstaculiza la posibilidad de entender las presencias y las demandas de los pueblos indígenas en sus aspectos no sólo culturales sino económicos y políticos; que nos permita analizar los procesos migratorios y de territorialización y las presencias indígenas en las ciudades, valorando las prácticas

y representaciones indígenas, no sólo en tanto expresión de modos alternos de pensar la existencia humana, sino también como respuestas a las condiciones de explotación y de dominación que comenzaron con la imposición de la conquista y colonización y continuaron con la gestación, consolidación y desarrollo del Estado-nación. En esta línea de pensamiento es necesario comprender que las culturas no mueren sino que se transforman y que los cambios en las condiciones materiales de existencia pueden darse en tiempos considerablemente más cortos que los cambios a nivel de las representaciones, lo que explica que a pesar de las transformaciones y de los cambios observados en los comportamientos nos encontramos con individuos o conjuntos que se reconocen como parte de los pueblos preexistentes a la conquista y colonización. Se es mbya guaraní en la selva misionera y también se puede ser mbya guaraní en las periferias de las grandes ciudades del sur de Brasil o de Argentina; se es mapuche en territorio chileno y en territorio argentino, tanto en alguna reserva del interior como en alguna ciudad; se es toba en el Impenetrable chaqueño y se es toba en los nucleamientos tobas de las ciudades de Resistencia, Rosario, Santa Fé, La Plata o la misma Capital Federal, se es huarpe en Mendoza a pesar de que la historiografía clásica dio por extinto al pueblo huarpe. Se puede entonces ser indígena de diferentes maneras según trayectorias individuales y/o colectivas y es por ello que encontramos a lo largo y a lo ancho de nuestro país referentes que a pesar de las transformaciones piensan y actúan en función de los pueblos a los que pertenecen y en función de las demandas que se han ido expresando en lo que constituye los derechos indígenas consustanciados con los derechos humanos. Las redes de relaciones y de parentesco hacen que los contactos sean mucho más fluidos que los que imaginan quienes no observan el sentido de pertenencia fundado en el reconocimiento de un origen común y de una memoria coherente, más allá de las transformaciones, de los espacios geográficos y de las fronteras estatales.

Alertamos entonces respecto de la suposición de que las transformaciones implican necesariamente “pérdida de identidad” y sobre todo de la posibilidad de erigirnos en lo que he denominado “censores de la indianidad” ya que no hay ningún argumento válido que nos permita desde algún lugar de poder, definir quién es indígena o quién no lo es en función de la ausencia/presencia de tales o cuales rasgos. Desde qué lugar podemos atribuirnos ese derecho? En función de qué verdad podemos negarle a alguien dicho reconocimiento? Con qué criterios estableceríamos patrones de pureza de la indianidad? No tienen los pueblos derecho a transformarse y no tienen derecho a hacer su propio relato sobre la historia? Solo superando culturalismos y sustancialismos podremos establecer un diálogo que seguramente será crítico, pero que no se fundará en la relación fatídica

inferioridad/superioridad sino en la necesidad de pensar juntos indígenas y no-indígenas la transformación de la sociedad de la que formamos parte.

Las poblaciones indígenas no están ni han estado nunca a los márgenes de la sociedad y por lo tanto quienes hoy se reconocen como indígenas sintetizan de un modo particular y desde una “lugar” y una “mirada” particular, la historia de esta sociedad de la que forman y formamos parte; una sociedad que se estratificó según las leyes de la propiedad privada y el mercado, articulando de modo complejo e indisoluble los aspectos que hacen a la dinámica etnia/clases sociales; una sociedad donde los indígenas pasaron a ser indigentes y donde el reclamo por la tierra sigue siendo, aun hoy, incluso en la ciudad y aunque esto no esté legitimado, la posibilidad de alguna suerte de “reparación histórica”. Por todo ello no es cierto que “han perdido su identidad” si definimos identidad étnicas como la existencia de un sentido de continuidad y una memoria coherente, como el reconocerse en una historia común y si la observamos no sólo en la funcionalidad y vigencia de la lengua, sino y fundamentalmente en la insistencia en vivir de modo colectivo a pesar del individualismo de la sociedad que los contiene.

Las presencias y las demandas actuales

Para comprender las presencias y las demandas de las poblaciones que en la actualidad se reconocen como indígenas -a pesar de la subestimación y el racismo que sobre ellos ha pesado desde la sociedad nacional y a pesar de todas las transformaciones sufridas- es imprescindible tener en cuenta una historia de múltiples negociaciones y derrotas pero también de resistencias; es imprescindible pensarlos no sólo en tanto víctimas sino en tanto actores de la historia que pretendemos revisar y por lo tanto como participantes necesarios de los destinos del Estado-nación. Instamos a reconocer estas presencias y estos saberes -aun los aparentemente “olvidados” - como un incentivo para revisar el pensamiento único y la naturalización del proyecto hegemónico del “viejo orden mundial”, que se proyecta al “nuevo orden mundial” expresado claramente en el Consenso de Washington; como un aporte válido para que la sociedad en la que vivimos no sea el mero resultado de las imposiciones del mercado y de la lógica de la ganancia. Instamos a pensar la cuestión indígena en términos de la contradicción conquistador/conquistado ya que articulada con la contradicción de clase, patrón/obrero/mano de obra semiesclava, pone en evidencia el potencial impugnador de los reclamos provenientes del movimiento indígena en su conjunto y su vinculación con los movimientos sociales en general.

Sólo pensando en términos de una continuidad histórica será posible valorar el sinnúmero de familias y de conjuntos poblacionales que en el interior del país o en la periferia de las ciudades se reconocen y se hacen visibles como indígenas y apelan a su identidad para legitimar sus demandas; así como con un sinnúmero de jóvenes que valorando el ejemplo de sus mayores redescubren -pues han sido formados en ello- el valor de lo comunitario a pesar de las presiones del individualismo imperante. Son los pueblos indígenas, que recurriendo a modos alternos de pensar la existencia, la vida y la muerte y conocedores de la voracidad del modo de producción capitalista, cuestionan hoy un nuevo momento de acumulación de capital representado por la expansión de las fronteras agrícolas generada por la explotación sojera, por las reforestaciones para alimentar la producción de papel, por la extracción de minerales a cielo abierto y por los grandes emprendimientos turísticos, con el consecuente deterioro poblacional y ambiental.

A modo de reflexión final

A pesar de los citados avances a nivel de la legislación las tensiones generadas por los reclamos indígenas no cesan, los desalojos continúan y las demandas toda vez que entran en conflicto con los intereses del desarrollo capitalista producen tensiones que son respondidas con violencia desde el poder que se ampara y legitima descalificando los conjuntos que se visibilizan como indígenas, a quienes se los acusa de “no vivir en comunidad”, de estar muy divididos, de que los liderazgos no tiene ni la forma ni los contenidos de los tradicionales, de que no son “verdaderos indios”, de que están influenciados o dirigidos por intereses ajenos a ellos o que son extranjeros. Descalificación que contribuye a suponer que la situación en que se encuentran las poblaciones indígenas es inherente a sus propias contradicciones, condicionando el tratamiento de políticas públicas y permitiendo que algunos funcionarios públicos justifiquen el cierre del tratamiento de una solicitud o reclamo con la frase autoritaria y contundente “no se puede hacer nada, están todos peleados entre ellos...; cómo los vamos a ayudar, así no se puede”... o sino “nosotros hacemos las cosas bien pero son ellos los que no responde a nuestra buenas intenciones”. En el contexto de desigualdad y carencia material y ante las dificultades al acceso a bienes y servicios de gran parte de la población indígena esta actitud se nos aparece como irresponsable en el sentido estricto del término -me desligo de la responsabilidad, no tiene nada que ver conmigo, no me atañe-, al mismo tiempo que implica no reconocer el modo de operar de las relaciones clientelares generadas desde partidos políticos, ONGs e iglesias y que fundado en la lógica del individualismo liberal no sólo no condice con la lógica de lo comunitario sino que genera tensiones al interior de las organizaciones desarticulando con frecuencia las relaciones fundadas en lazos de parentesco y reciprocidad.

En dichos contextos la expectativa de “comunidad” que guían las políticas públicas muestran el sentido que el filósofo italiano Roberto Esposito (2003) se ocupa de criticar señalando que las mayores atrocidades de la humanidad se han realizado apelando a la idea de “comunidad” que está presente y guía la filosofía política contemporánea y que coloca a la comunidad en el horizonte de lo “propio” y por añadidura de la “propiedad” de un pueblo singular. Esposito encuentra en esa definición de comunidad la exacerbación de la idea de un individuo que busca un alter ego semejante en todo y para todo, que supone que la comunidad es una “propiedad” de los sujetos, una “sustancia”, una cualidad que *se agrega* a la naturaleza de los sujetos, que los hace sujetos de comunidad, más sujetos. Que supone un estado de sujeto anterior a ella, anterior a la posibilidad de comunidad y tal vez incluso a la posibilidad de la sociedad. Que supone la comunidad como un valor que se puede perder o reencontrar, como algo que nos perteneció en otro tiempo y que por eso podrá volver a pertenecernos, donde lo “común” es la propiedad -étnica, territorial, espiritual- que une a los sujetos y una vez que se la identifica como un pueblo, una tierra, una esencia, la comunidad queda amurallada dentro de sí misma. Definición que tendría su máximo exponente en la visión de Hobbes quien reconoce que los hombres tienen en común el hecho de que cualquiera puede dar muerte a cualquiera y por ello es necesario renunciar a toda relación social extraña al intercambio vertical protección/obediencias que implica el Estado y la autoridad soberana, exacerbando de este modo, al límite, el individualismo y la competencia entre los sujetos.

En la búsqueda de superar este pensamiento Roberto Esposito en su texto *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. recurre a la etimología del término *communitas* para definirla como lo opuesto a la propiedad en común que supone el concepto de “comunidad”, siendo entonces el conjunto de personas a las que las une, no una “propiedad” sino justamente un deber o una deuda, estando unidas no por un más sino por un menos. Lo “común” entonces se interpreta como el *don que se da y no se puede no dar*, como la obligación que se ha contraído con el otro, como lo que no se puede conservar, guardar ni acumular para sí pues no se es por entero dueño de ello. Es la “reciprocidad” que determina entre el uno y el otro un compromiso. Así los sujetos están unidos por un deber, no son enteramente dueños de sí mismos, y por lo tanto se ven obligados a alterarse, a ser el alter, a ser el otro; a punto tal que en francés el término *personne* significa a su vez “persona” y “nadie”.

El concepto de reciprocidad y de don, ya ha sido analizado en el contexto de la antropología y aunque subsumidos en las relaciones capitalista de producción que se han impuesto desde la

expansión colonial, ordena la existencia de los pueblos indígenas, así como debería ordenar la de todos si no hubiera sido quebrada por la lógica de la modernidad, el individualismo y la acumulación capitalista. Lo común entonces se expresa no en la ausencia de conflicto –el conflicto es inherente a la existencia humana- no en pensar todos de la misma manera –en tanto seres sociales somos todos únicos e irrepetibles- sino en el hecho de que no pueden negarse a dar y que se expresa en la capacidad de los pueblos indígenas de actuar y pensar de modo comunitario, de constituir conjuntos y de nuclearse donde quiera que las condiciones materiales así lo permiten, ordenados por un habitus que tal como lo define Bourdieu posibilita un funcionamiento semejante al de una “orquesta sin director; algo que se expresa con claridad en la definición de una mujer toba con la que trabajamos:

“Claro, eso es lo que es obvio (lo comunitario) lo que hacemos sin preguntarnos, que nos viene de antes, yo muchas veces me acuerdo de la abuela cuando estoy en la huerta, de lo que ella contaba y de cómo había que hacer las cosas... comunitario es cuando no hago las cosas por mi sino por los demás... Para nosotros los tobas lo comunitario es no sólo la tarea de servicio de un comedor, sino que un día nos ponemos a arreglar la calle y nos ponemos a limpiar todo... en montón... en grupo, o nos vamos y limpiamos un lugarcito donde vamos a ir a hacer algo común a todos. Son varias las actividades y eso es lo que por ahí las otras personas no llegan a comprender, porque, digamos se actúa así, de determinada manera. Por ahí el hombre blanco le designa comunitario a una sola actividad y específicamente, eso es lo que ellos reconocen como comunitario. Para nosotros lo comunitario es... abarca un montón de actividades más.

Ya para cerrar agradezco a los pueblos indígenas y en particular al pueblo toba con el que me une una intensa relación, la posibilidad de haber arribado a estas reflexiones. Tal vez puedan ser una contribución a no pensarnos y pensar a los “otros” como propietarios de un algo común, sino por el contrario, pensarnos como sujetos endeudados con todos nuestros semejantes para desandar así el camino que ha conducido a los grados pavorosos de acumulación y de desigualdad que presenta nuestra sociedad.