

Construcciones en disputa de la identidad *qom*. La escenificación de las diferencias ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación

Lorena Cardin*

Introducción

En diciembre del año 2011, la Corte Suprema de Justicia de la Nación argentina (CSJN) resolvió convocar a una Audiencia pública con el objeto de adoptar medidas conducentes para superar la conflictiva situación que afectaba y afecta a la comunidad *qom Potae Napocna Navogoh* —conocida como La Primavera— de la provincia de Formosa, en el Chaco argentino. El proceso que condujo a dicha situación fue el siguiente. En julio del 2010 una cantidad importante de miembros de la comunidad encabezados por el líder Félix Díaz cortó una ruta nacional durante cuatro meses para impedir el avance de la construcción de una sede de la Universidad de Formosa (UNAF) en su territorio tradicional¹. Como respuesta a dicha medida de fuerza el 23 de noviembre del 2010 la policía provincial reprimió violentamente a la comunidad, asesinó al *qom* Roberto López, golpeó y detuvo a unas veinte personas —principalmente ancianos, ancianas y niños— e incendió las pertenencias y viviendas de quienes estaban manifestándose.

Dado que la agresión hacia la comunidad continuó luego de la represión, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) dictó una medida cautelar internacional mediante la cual exigió al Estado argentino adoptar las medidas necesarias para garantizar la vida e integridad física de los miembros de la comunidad contra posibles amenazas, hostigamientos o agresiones por parte de la policía provincial u otros agentes estatales. Asimismo, requirió la implementación de las medidas necesarias para el retorno seguro de Félix Díaz y de su familia a la comunidad.

Frente a este escenario de conflictividad, la CSJN decidió llamar a una Audiencia pública. A la Audiencia, que se celebró el 7 de marzo del 2012, fueron convocados Félix Díaz como parte actora por el reclamo territorial; su patrocinante, el Defensor Público ante la Corte; el poder ejecutivo de la provincia de Formosa; el presidente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y el rector de la UNAF. El Tribunal Superior aceptó la solicitud de Cristino Sanabria, presidente de la asociación civil La Primavera², para participar de la Audiencia pública. También admitió bajo la figura de *amicus curiae* la participación del Centro de Estudios Sociales y Legales (CELS), una organización no gubernamental dedicada a la promoción y protección de los derechos humanos en la Argentina.

* Becaria y docente de la UBA.

¹ En un trabajo anterior, he analizado tanto el proceso de despojo territorial como el proceso político que encabeza esta comunidad por la restitución de su territorio tradicional (CARDIN enviado).

² Las comunidades indígenas en Formosa debieron constituirse en asociaciones civiles para recibir los títulos comunitarios por parte del Gobierno provincial a partir de 1985, lo que al día de hoy contradice el marco regulatorio nacional de reconocimiento de sus personerías jurídicas.

En este trabajo, nos interesa analizar las trayectorias personales y los procesos en los que han intervenido ambos líderes *qom* para comprender las divergencias de sus discursos en temas tales como territorio, identidad, cosmovisión, estrategias políticas y demandas.

Presentación del caso

Comenzaré describiendo la exposición que realizaron ambos líderes. Mi análisis se basa en los apuntes que tomé durante la Audiencia, así como en la revisión de imágenes fotográficas, de grabaciones fílmicas y de la transcripción taquigráfica oficial. Asimismo, cabe mencionar que trabajo junto a los miembros de esta comunidad desde el año 2001. Con el objeto de considerar la mayor cantidad de registros, tendré en cuenta no sólo los discursos de ambos protagonistas, sino también otros medios expresivos de la performance personal de cada uno, a fin de interpretar sus valoraciones, posicionamientos y estrategias desplegadas.

El secretario del Tribunal Superior concedió la palabra a ambos líderes al final de la Audiencia, luego de que los otros expositores presentaran sus informes. En primer lugar se convocó a Félix Díaz quien expuso durante nueve minutos con cuarenta y cinco segundos y, a continuación, habló Cristino Sanabria durante trece minutos con cuarenta y cinco segundos.

Díaz vistió una remera blanca, con escote redondo y con mangas cortas, por fuera del pantalón. Dicha remera tenía impresa la leyenda “orgullo *qom*”. Asimismo, lució en su cuello un colgante con un colmillo de jabalí, proveniente de una comunidad del Amazonas, y la bandera *wiphala*³. En su frente llevaba una vincha tejida a mano, de la cual colgaban hebras de lana con pequeñas plumas y pompones de colores. Por debajo de la vincha —que se la había obsequiado un chamán de un Pueblo indígena de Perú— destacaba su larga y canosa cabellera. Durante su exposición, Félix Díaz mantuvo una gestualidad mínima y su emisión vocal fue leve e invariante (Foto 1).

³ La bandera *wiphala*, que es de origen *aimara*, se ha constituido en emblema del movimiento indígena en varios países de América del Sur.



Foto 1.
Félix Díaz en Audiencia pública
(Fuente: Centro de Información Judicial)

Díaz comenzó agradeciendo al Tribunal en *qom l'aqtaqa* ('lengua *qom*') la oportunidad de que la voz de sus "ancestros" pudiera ser oída. Más adelante volvió a mencionar en su exposición algunas frases en su lengua, como *qadñi'ipiaca* ('nuestro lugar de marisca'), *qadlta'api* ('nuestros padres'), *qadlate'epi* ('nuestras madres'), argumentando que el empleo del sustantivo posesivo en primera persona plural ('nuestro', *qad-*) remite a la dimensión colectiva, no individualista, de la cultura *qom*. A modo de ilustración, mencionó una anécdota en la cual una anciana había realizado un aporte de dinero a un líder dado que él estaba "luchando por nuestros hijos", si bien ella no tenía hijos propios. En el mismo sentido, empleó principalmente el pronombre de la primera persona plural, "nosotros", aclarando que se refería a "los indígenas", a "los Pueblos indígenas".

En relación a la legitimación de su autoridad, Díaz subrayó que la comunidad lo había elegido como "representante natural". Resaltó que dicho mandato provenía de sus "ancestros", de la "conciencia indígena" y no del Gobierno de la provincia que "usa la asociación civil como una figura legal que representa al Pueblo *qom*". En ese sentido, Díaz fue muy crítico con la intervención de los funcionarios, nacionales y provinciales y acusó a los Estados de generar los conflictos que existen. Tanto los discursos y las leyes que sancionan como las acciones que los funcionarios realizan fueron considerados por Díaz como métodos políticos para acallar la voz indígena. Acusó a la provincia de Formosa por

haberles quitado parte de sus tierras compensándolos con otras que, sin embargo, el Parque Nacional considera propias: “La provincia nos quita una parte de nuestra tierra y nos entrega una parte que no es de la provincia, es del Estado nacional. Y el Estado nacional nunca ha dicho nada, hasta que murió un hermano por causa del reclamo territorial”. Contrapuso la “negación de los Estados” a la acción de las ONG que, como el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), capacitan a los Pueblos indígenas enseñando la normativa indigenista.

En cuanto al tema central del reclamo de la comunidad, el territorio, Díaz hizo explícita su noción del territorio. Empleando indistintamente los términos “tierra” y “territorio” se centró en dos aspectos interrelacionados. Por un lado, aludiendo a una dimensión fenomenológica, sostuvo que no se sienten dueños de la tierra pues “la tierra [...] es parte de nuestra existencia. Los recursos que existen ahí no son nuestros. Convivimos con ella”. De allí la referencia a que no se debe “negociar” ni “comercializar” la tierra en tanto que no la consideran una mercancía. El segundo aspecto que mencionó se vincula con la dimensión ontológica del territorio. Al referirse a la Laguna Blanca, apropiada por el Parque Nacional en 1951, el líder enfatizó el carácter “sagrado” de la misma. Concluyó que el despojo territorial por parte de la sociedad no-indígena obstaculizó el desarrollo de su “forma cultural”, de su “relación espiritual con la naturaleza”. Hizo referencia, a su vez, a que en la actualidad los *qom* deben solicitar permiso al Parque para ir a pescar y legitimó su reclamo territorial en la ocupación tradicional. No obstante, su reclamo no se circunscribió sólo a la restitución territorial, sino también al goce de todos los derechos que posee el resto de la sociedad: “Queremos tener también el desarrollo que nos corresponde, porque hace años que estamos siendo silenciados”. Concluyó su presentación demandando un diálogo “sincero y humano” con ambos Estados ante los “garantes” (ONG de derechos humanos y organismos estatales con autonomía funcional) que vienen acompañando a la comunidad. Sostuvo, finalmente, que los *qom* no han logrado aún acceso a la justicia.

Por su parte, Sanabria vistió una camisa abotonada celeste con cuello y mangas largas por debajo del pantalón del cual destacaba un sobrio cinturón de cuero. Su cabello lucía muy corto y rapado en sus extremos; su aspecto en general era prolijo y formal. En su mano izquierda sostuvo durante toda su exposición una fotografía en la que aparecía él junto a su padre anciano ambos vestidos con traje (Foto 2).



Foto 2.
Cristino Sanabria en la Audiencia pública
(Fuente: Centro de Información Judicial)

A diferencia de Diaz, Cristino Sanabria desarrolló gran cantidad de movimientos para ilustrar sus palabras, sobre todo con su brazo derecho. Asimismo, al elevar una plegaria cristiana mantuvo su brazo levantado y sus ojos cerrados. Sus emisiones vocales presentaron intensidad y un abundante uso de entonaciones enfáticas.

Sanabria agradeció en *qom l'aqtaqa* la posibilidad de participar en la Audiencia y pidió disculpas por no manejar con precisión el castellano. A lo largo de su discurso empleó el término “aborigen”⁴ e hizo uso reiterado del posesivo de la primera persona singular: “mi gente”, “mi comunidad”, “mi sueño”, “mi padre”, “mi abuelo”. En diversos momentos se refirió a Trifón y a Fernando Sanabria, su abuelo y su padre respectivamente. El primero se constituyó en el jefe principal de las bandas que hacia 1930 se asentaron en la zona de la actual comunidad. Su crecimiento como líder estuvo relacionado con el vínculo que mantuvo

⁴ La categoría social *aborigen* es empleada en la provincia de Formosa tanto por los indígenas como por los no-indígenas.

con un misionero inglés, John Church, quien instaló una misión evangélica en el lugar⁵. El actual cacique Fernando, al morir su padre, heredó el cargo. Cristino manifestó que consideraba una falta de respeto que Díaz luciera una vincha, en tanto símbolo de poder, dado que el cacique aún se encontraba vivo. En dicho momento señaló la foto de su padre.

Se presentó a sí mismo como presidente de la asociación civil La Primavera, figura legal a nivel provincial. Destacó que en 1940 su abuelo había obtenido un decreto nacional por el cual se reconoció a su gente cinco mil hectáreas y que en 1985 el Gobierno provincial había entregado el título comunitario a su padre.

En cuanto a la disputa territorial, Sanabria no objetó la presencia de la familia criolla Celia que ocupa parte de su territorio. Por el contrario, propuso respetar el acuerdo alcanzado en 1981 con los funcionarios provinciales y con los criollos,⁶ por el cual se intercambiaron esas tierras ocupadas por otras. Sanabria realizó abundantes referencias a las instituciones oficiales: decreto nacional, título comunitario provincial, Ley provincial n° 426⁷, mojones, asociación civil, acuerdo con autoridades y criollos.

Comenzó y concluyó su informe elevando una oración cristiana para solicitar la bendición para la Audiencia, los magistrados, los funcionarios y los abogados. También pidió el perdón de Dios para Félix Díaz. En reiteradas oportunidades se refirió a los valores del bien, del mal, de la verdad y de la mentira. Evocó al libro de San Juan (capítulo 8, versículo 32) que dice “la verdad os hará libres” y acusó a Díaz de sembrar el mal. Explicó a los ministros de la Corte que el 90% de los miembros de la comunidad son creyentes evangélicos y agradeció a Dios por posibilitar que los niños *qom* asistan a todos los niveles educativos, incluso a la Universidad. Luego, pidió por el progreso de ellos: “Yo pido siempre a Dios que ese nieto que viene atrás de mí salga mejor que yo, que sea mejor”.

Sanabria explicó que su “sueño” personal consistía en que las generaciones futuras pudieran estudiar y ser profesionales. Aclaró que, por el contrario, consideraba a las actividades de subsistencia como un retroceso en función de su idea de progreso: “Si vamos a hablar de pesca, vamos a retroceder, vamos a hablar del año cuarenta”. Además afirmó que ya nadie iba a la laguna a pescar. Describió la situación socioeconómica de la comunidad como próspera, “la vida digna, mejor vivir”. Según su informe, en la comunidad hay trabajo y las instituciones educativas y sanitarias funcionan correctamente. Sostuvo que hay viviendas de cemento y ladrillo, pensiones y jubilaciones, obra social y programas sociales mediante los cuales los *qom* reciben cajas con alimentos envasados. Nuevamente agradeció a “Dios [que] tocó el corazón del funcionario”.

También explicó que la comunidad nunca había sido maltratada y que, por el contrario, había mantenido buenas relaciones internas y con sus vecinos criollos hasta que apareció Félix Díaz⁸. Según su parecer, la desarmonía no sólo era producto del accionar de Díaz, sino también de la presencia de “gente extraña” que se acercaba y generaba miedo entre los miembros de la comunidad. Finalmente, Sanabria criticó, una vez más, la acción política de Díaz por manifestarse y cortar rutas, y contrapuso dicho proceder con su propia actividad como presidente de la asociación civil, la cual consistía en realizar trámites y gestionar

⁵ Sobre el sentido de las bandas chaqueñas, cf. la Introducción de este libro. Sobre la figura del misionero Church, cf. CARDIN (2008), CERIANI CERNADAS (2008a), WRIGHT (2008), CITRO (2009) y CERIANI CERNADAS en esta compilación.

⁶ Se empleará indistintamente los términos criollo y blanco para hacer referencia a no-indígena.

⁷ Ley Integral del Aborigen n° 426 sancionada en 1984.

⁸ Durante su participación, mencionó a Díaz en varias ocasiones: “Pero cuando el hermano Félix Díaz sembró esa maldad, entonces la gente se divide ahora”.

proyectos para la comunidad.

Lejos de intentar descubrir cuál de las dos exposiciones resulta más representativa de una supuesta forma de ser *qom*, fundamentaremos nuestro análisis en una lectura dinámica de la cultura. Si bien a partir de la conquista europea de América se han producido los cambios más profundos, siempre hubo cambio social ya sea por la propia dinámica dentro del grupo como por la interacción con otros grupos étnicos. Como resultado del inter-juego con otras corrientes histórico-culturales se pueden apreciar, en los diversos momentos de la historia de todo colectivo social, tanto la presencia actualizada de elementos culturales tradicionales como la emergencia de elementos novedosos, elaborados, impuestos a, y/o apropiados por, los propios indígenas. En este sentido, seguimos la perspectiva de Silvia Citro (2009) en relación a los *qom*, quien retoma las teorizaciones de Fredrik Barth (1989) y de Ulf Hannerz (1996) sobre la interacción de diversas corrientes culturales. A modo de ejemplo, basta reflexionar sobre los efectos que han producido la escolarización, la evangelización así como el acceso a los medios de comunicación masivos como la radio y la televisión.

A su vez, la incorporación de los grupos cazadores-recolectores dentro de las relaciones capitalistas y estatales implicó profundos cambios y en consecuencia la actualización de valores y prácticas, por ejemplo en las relaciones recíprocitarias (Cordeu 1967; Gordillo 2006 a y b; Cardin 2008).

Es preciso tener presente, tal como sugería Fernando Santos Granero a los antropólogos amazonistas al procurar desanimar su búsqueda de autenticidad, que las culturas han sido “retocadas, repintadas y mercantilizadas” (1996: 33) desde los primeros contactos con la sociedad no-indígena. En este sentido, la obra *Etnicidad S.A.* de John y Jean Comaroff (2011) ilustra el proceso de profundización de la transformación en mercancías de los productos y prácticas culturales indígenas.

Ahora bien, en el proceso dinámico de construcción cultural de la aboriginalidad (Beckett 1988) los indígenas interactúan con otros actores —Estados, medios de comunicación, profesionales, entre otros— que intentan imponer su versión de aboriginalidad. En ese proceso de co-construcción no todos los actores, por cierto, poseen igual fuerza de marcación. Cuanto más exitoso resulta un actor en imponer y naturalizar su criterio de alteridad, más efectivo resulta frente a los criterios de los otros actores (Alonso 1994). De modo que quien logra imponer su criterio puede llegar a moldear tanto las demandas como los sentidos de pertenencia de los otros (Balibar 1991).

Para analizar la compleja articulación entre los constreñimientos estructurales y la agencia de los sujetos, tomaremos la metáfora cartográfica de Lawrence Grossberg (1992, 1996) que refiere a la capacidad hegemónica de habilitar ciertos espacios, sociales y geográficos, por los cuales los sujetos se desplazan en el marco de una *movilidad estructurada*.

Si bien los Estados poseen una capacidad desigual para imponer su versión sobre la aboriginalidad, las experiencias afectivas, las trayectorias personales así como las prácticas de los sujetos pueden incidir sobre dichas marcaciones. El análisis de las trayectorias de aboriginalidad permite comprender, por ejemplo, cómo actúa la dimensión afectiva y personal de los sujetos en la prosecución de sus objetivos (Briones 2002, 2007; Ramos, Ana 2005; Rodríguez 2010). En nuestro análisis, consideraremos tanto los procesos de marcación como las trayectorias personales de ambos líderes *qom*.

Para comprender los procesos involucrados en el presente caso, adherimos a la propuesta de Bruce Albert acerca de la necesidad de analizar las estrategias identitarias y

territoriales indígenas dentro de “la coyuntura política global que ha suscitado su nacimiento, establecido sus posibilidades y definido su marco de acción” (2004: 227). Siguiendo dicha propuesta, presentaremos de forma sintética el desarrollo de la relación del Estado nacional y provincial con los Pueblos indígenas. Las características y diferencias entre los procesos ocurridos en dichos ámbitos iluminarán el análisis de las presentaciones contrapuestas de Díaz y Sanabria ante la CSJN. Para ello, identificaremos cuatro de los actores involucrados: los Pueblos indígenas, el Estado nacional, el Estado provincial y las organizaciones que cooperan con la comunidad.

Desarrollo histórico del vínculo entre los Estados nacionales y los Pueblos indígenas

La antropóloga Claudia Briones (1998: 214) sintetiza los dos modelos de incorporación de Pueblos indígenas planteados por los nacientes Estados nacionales: mientras un modelo apuntó a civilizarlos a través de estrategias de radicación particulares, el otro se orientó a su *invisibilización* a través de políticas de homogeneización. El tenaz objetivo del Estado argentino por eliminar y/o asimilar a la población indígena constituyó una distinción particular en relación al resto de los Estados emergentes. Si bien durante la época revolucionaria se habían escuchado ciertos discursos sobre la necesidad de estrechar vínculos con los nativos, en el siglo XIX imperaron las ideas de conversión y civilización. Particularmente, la generación del 80 se basó en la homogeneización tanto del territorio como de su población. Paralelamente al inicio del avance sobre Pampa y Patagonia, en 1879 se realizaron diversas campañas militares para internarse en el territorio de las actuales provincias de Chaco y Formosa.

Además de centrarse en la conquista militar y en la expansión de la línea de fortines, la política nacional hacia los indígenas chaqueños se complementó con la distribución de tierras fiscales entre los colonos, la implementación de reservas y misiones y la apropiación de la fuerza de trabajo indígena (Carrasco y Briones 1996; Trinchero 2000). Desde los tiempos de la colonización hispánica, los indígenas de la región chaqueña han servido de fuente de mano de obra. Como sostiene Héctor Trinchero, en el siglo XIX el proceso de valorización del territorio se basó en la explotación de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo. En síntesis, si bien el esfuerzo por invisibilizar a la población indígena se prolongó por décadas, no logró erradicarla ni del territorio ni de los imaginarios nacionales, constituyéndose en una “presencia ausente” (Gordillo y Hirsch 2010: 15). Incluso las pretensiones oficiales por negar la presencia indígena entraban en contradicción con sus políticas indigenistas desplegadas en el marco de la integración de la población indígena a las economías regionales.

Los esfuerzos por asimilar o desaparecer a los Pueblos indígenas se enfrentaron, sin lugar a dudas, con la resistencia indígena que se manifestó de modo diferente según las particularidades de las estrategias oficiales de cada región y según las características de los Pueblos indígenas. Cabe destacar, a modo de ejemplo, el movimiento milenarista de los *qom* y *mocoví* de la reducción estatal Napalpí en la actual provincia de Chaco, llevado a cabo en 1924 como respuesta a las presiones y restricciones que se les quisieron imponer. Dicho movimiento desembocó en una feroz represión policial, provocando la muerte de cientos de indígenas (Cordeu y Siffredi 1971; Miller 1979; Trinchero 2009; Salamanca 2010).

A partir de 1940, tal como lo señalan Morita Carrasco y Briones (1996), la política indigenista oficial se orientó hacia una nueva etapa caracterizada por el pasaje de un modelo asimilacionista a otro integracionista a la vida general de la Nación. A través de una actitud

paternalista del Estado, comenzó una etapa de proclamaciones y medidas orientadas hacia los Pueblos indígenas. Entre las medidas más significativas, se encuentran el otorgamiento de la propiedad de tierras fiscales, la instalación de colonias-granjas de adaptación y educación y el incremento de los derechos sociales, ciudadanos y políticos. Ambas presidencias de Juan Domingo Perón (1946-1955) constituyeron un cambio significativo en la política nacional en relación con la población indígena y es por ello que muchos hombres y mujeres indígenas se autoadscriben como peronistas⁹. Asimismo comenzaba a surgir un activismo indígena que ejercía presión para convertir a los indígenas en ciudadanos y obtener el reconocimiento de sus territorios. Es el caso del Malón de la Paz protagonizado en 1946 por los *kolla* de la Puna jujeña quienes llevaron adelante una caminata desde la puna hacia Buenos Aires con el objetivo de obtener los títulos de sus tierras (Tesler 1989). Si bien el presidente Perón no atendió su reclamo, dicha gesta se constituyó en un emblema de las futuras manifestaciones políticas indígenas en el país.

El modelo integracionista tuvo su mayor relevancia en la década del 60 con los Gobiernos de tendencia desarrollistas que elaboraron, como medida destacable, el primer censo nacional sobre población indígena. El activismo político de izquierda así como el peronista que surgió a partir del golpe militar de 1966 promovió la organización indígena y, como consecuencia de esto, hacia 1970 comenzaron a crearse diversas estructuras *supra* locales (Comisiones, Federaciones y Parlamentos Indígenas) que, en muchos casos, estuvieron apoyados por la Iglesia Católica vinculada a la Teología de la Liberación¹⁰. Hacia 1975 se formó en Buenos Aires la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) (Serbín 1981). No fue sino hasta la recuperación de la democracia en 1983 que la amplia mayoría de las fuerzas políticas del país, incluida la indígena, volvió a manifestarse públicamente. Durante la década del 80, el activismo indígena acompañado por organizaciones indigenistas aliadas demandó la sanción de un marco jurídico que contemplara el respeto de los derechos indígenas y la creación de un instituto indigenista. En 1989, efectivamente, se logró que el Congreso Nacional reglamentara la Ley nacional 23.032 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Indígenas que, además de comenzar a avanzar en el terreno de los derechos indígenas, creó el INAI. Otros logros fundamentales del activismo indígena e indigenista a nivel nacional fueron la aprobación por parte del Congreso Nacional del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), si bien su ratificación se produjo recién en el año 2000, y la inclusión del artículo 75, inciso 17 (en el cual entre otros reconocimientos y garantías se destaca la preexistencia de los Pueblos indígenas) en la Constitución Nacional del 1994. A fin de hacer efectiva la implementación de ese artículo, en 1997 se produjo un debate nacional en el Foro Nacional del Programa de Participación de Pueblos indígenas (PPI). Este debate fue promovido por ENDEPA y financiado por la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación. Según Carrasco (2002), dicho debate infundió un sentido de unidad *supra* local entre los participantes indígenas y facilitó la construcción de un movimiento pan-indígena inédito en el país.

Si bien la relación entre el Estado argentino y los Pueblos indígenas ha tenido su sello propio, dicha relación se ha enmarcado dentro del desarrollo de la relación del conjunto de los Estados latinoamericanos con los mismos. En la década del 80, en América Latina y el Caribe

⁹ Sobre la adscripción *qom* al peronismo, cf. CITRO (2009) y CERIANI CERNADAS (2008a).

¹⁰ La Teología de la Liberación es una corriente teológica que nació en el seno de la Iglesia católica en Latinoamérica a fines de la década del 60 tras el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín (1968). Desde su comienzo, se mostró preocupada por la injusticia social y la pobreza.

se produjeron varias reformas constitucionales que han reconocido naciones multiculturales y muchos de los Estados firmaron tratados internacionales que los comprometían a actualizar sus normativas internas para que fueran respetados los derechos indígenas. El significativo avance en materia de derechos humanos indígenas en los últimos años ha sido forjado no sólo por la ratificación del Convenio 169 de la OIT y por las reformas constitucionales de los Estados, sino también por los informes y recomendaciones de la CIDH, la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) y por la aprobación de la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos indígenas en el 2007. Entre los principios y derechos reconocidos en los instrumentos internacionales, se destacan la libre determinación como Pueblos, el derecho al territorio tradicional que ocupan o han ocupado y el derecho a participar, a ser consultados y a obtener su consentimiento previo, libre e informado en todas las cuestiones que les competen.

El nuevo marco normativo indigenista internacional se alejó de las políticas asimilacionistas e integracionistas. En cambio, estableció un modelo de control indígena de sus instituciones y formas de vida dejando atrás el modelo de tutela indigenista basado en la ideología colonial. No obstante, en la práctica se produce una brecha de implementación entre esta normativa y su efectiva implementación, sobre todo en relación con el desarrollo de actividades extractivas en territorios indígenas (Yrigoyen Fajardo 2008). Tal como sostiene Alexandre Surrallés (2009b), surge en la actualidad una paradoja entre el desarrollo de los estándares internacionales y nacionales en materia de derechos indígenas y la profundización de los modelos extractivos de los Estados. Por un lado, éstos defienden su derecho a la explotación de los recursos naturales a favor del interés público y, por el otro, los indígenas exigen el respeto a su derecho a informarse, participar y dar su consentimiento en relación a toda gestión que involucre los “bienes comunes naturales” que se encuentran en sus territorios (Ramírez 2012: 8). Dicho dilema se expresa con particular fuerza entre el constitucionalismo progresista de Ecuador y Bolivia y el modelo económico desarrollado por ambos Estados basado en la explotación de los recursos naturales en territorio indígena (*ibid.*: 8).

En relación al vínculo entre los Estados y los Pueblos indígenas, nos interesa hacer una mención sobre los cambios en la esfera de la acción política y del liderazgo indígena a partir de la conquista europea. En su intento de dar cuenta de los “aderezos europeos”, Santos Granero (1996: 7) analizó los cambios sociales que se produjeron en los Pueblos indígenas amazónicos. Según el autor, el impacto de la primera ola de cambios (época colonial) produjo la pérdida de la autonomía política y el inicio de un proceso de cooptación de líderes. En la segunda ola (la expansión capitalista), a partir de la demanda de mano de obra indígena se acentuó la cooptación de líderes por parte de grandes patrones, resultando profundamente impactados los sistemas neo-tradicionales de autoridad y liderazgo. La década del 60 se caracterizó por el surgimiento de nuevas organizaciones políticas de alcance *supra* local, mientras que en la década del 70 dichas organizaciones comenzaron a agruparse en organizaciones confederativas de carácter *supra* étnico de nivel nacional (éste es el caso de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana que aún continúa activa). Finalmente, durante la tercera ola de cambios (proceso de globalización), las organizaciones indígenas que en sus comienzos dependían de su vínculo con los misioneros cristianos, funcionarios estatales o profesionales comprometidos, entablaron relaciones directas con ONG de los países desarrollados. Tal como expresa Santos Granero, a partir de esta época los líderes indígenas comenzaron a asistir a Foros internacionales y a aparecer en los medios masivos de comunicación. El autor denomina a este fenómeno “internacionalización de la política indígena” (*ibid.*: 28).

A partir de la década del 90, se produjo en toda América Latina un proceso de emergencia indígena. Cabe destacar dentro de las movilizaciones emblemáticas en el escenario internacional el levantamiento indígena de Ecuador (1990) y el alzamiento del Ejército Zapatista en México (1994). En Argentina, fueron significativas la lucha que sostuvo el Pueblo *mapuche* en Pulmarí (Neuquén) por la recuperación de tierras ocupadas por una empresa estatal (1996) (Carrasco y Briones 1996; Briones y Carrasco 2000) y, en el mismo año, tanto la toma de un puente internacional entre Misión La Paz (Argentina) y Pozo Hondo (Paraguay) como las demandas ante la CIDH para frenar la destrucción del ambiente local por parte de indígenas *wichí* de la Asociación de Comunidades Aborígenes *Lhaka Honhat* (Carrasco y Briones 1996; Trincherro 2000; Gordillo y Leguizamón 2002; Carrasco 2009).

Entre los cambios que ocurrieron durante esta época en el mundo indígena latinoamericano, Jean Jackson y Kay Warren (2005) destacan las transformaciones discursivas. Los autores sostienen que las políticas indígenas por el reconocimiento de su identidad han resultado exitosas cuando apelaron tanto a una estrategia general de recuperación y revitalización cultural e histórica como a una significativa cuota de performatividad de las diferencias. Los *kayapo* se convirtieron en un caso ejemplar por haber objetivado su cultura y ritualizado prácticas culturales frente a la sociedad mayor. En la medida en que la identidad indígena se ha convertido en una herramienta política estratégica ellos han logrado convencer a funcionarios, jueces y a proveedores de fondos sobre la legitimidad de sus reclamos (Jackson y Warren *ibid.*). Por su parte, Albert (2004) considera que los procesos de reconstrucción y recomposición identitaria y territorial dependen tanto de los repertorios de legitimación impuestos por los Estados, de los propios recursos político-simbólicos de los Pueblos indígenas, como de la apropiación del universo ideológico y de las importaciones discursivas que éstos han realizado. Al discurso indígena que surge como producto de dicha articulación lo denomina “hibridación discursiva” (*ibid.*: 227).

Interesa resaltar que el rol protagonizado por las ONG indigenistas ha sido fundamental en las transformaciones desarrolladas en las últimas décadas por los Estados, por los organismos internacionales de derechos humanos y por los Pueblos indígenas. Los líderes nativos han incorporado elementos ideológicos, discursivos y materiales de sus aliados y las alianzas que crearon se constituyeron en herramientas políticas significativas para la disputa con los Estados y con el resto de los representantes de la sociedad envolvente. No obstante, la literatura etnográfica ha señalado desde hace tiempo tanto la proyección de utopías occidentales sobre los indígenas por parte del movimiento ambientalista internacional, como el vínculo clientelar que se establece, en ocasiones, entre los Pueblos indígenas y las ONG (Conklin y Graham 1997; Tilley 2002; Jackson y Warren 2005). Al respecto, Alcida Ramos (1994) ha reflexionado acerca de la construcción *hiperreal* que realizan algunas ONG de la imagen del indígena en consonancia con las agencias internacionales proveedoras de fondos. Por su parte, José Bengoa (2007) reconoce en la construcción del nuevo discurso de las identidades étnicas componentes utópicos que generan empatía cultural en sectores de la población. Por ejemplo, el autor sostiene que los elementos animistas de la ontología de diversos Pueblos indígenas han otorgado un sentido personal y místico a la defensa del medio ambiente (Bengoa *ibid.*). Otro fenómeno analizado por Bengoa que se desarrolló en el escenario indígena de América Latina a partir de la emergencia indígena es el *panindigenismo* (*ibid.*: 138). Este lenguaje nuevo y común ha surgido en el contexto de la globalización, en el cual la información y los propios sujetos circulan con facilidad gracias a las alianzas estratégicas que sostienen con las ONG. Dicha lengua franca se ha conformado de elementos tradicionales de cada Pueblo y de conceptos provenientes, por ejemplo, del mundo jurídico,

del administrativo y del ambientalista. Finalmente, cabe resaltar que dentro de los conocimientos adquiridos por los Pueblos indígenas se destaca el detallado conocimiento que poseen de la normativa indigenista internacional.

Desarrollo histórico del vínculo entre el Estado formoseño y los Pueblos indígenas de la provincia

Formosa se conformó, primero, como un Territorio Nacional y, a partir de 1955, se constituyó en provincia (Prieto 1990). Fue considerada una zona marginal de poco interés para las hegemonías colonial y nacional. La ocupación militar del territorio indígena para ser incorporado al dominio del Estado nacional se llevó a cabo en el período 1879-1917. Como hemos mencionado, la política nacional hacia los indígenas de la región chaqueña, se complementó con la distribución de tierras fiscales entre los colonos, la implementación de reservas y misiones y la apropiación de la fuerza de trabajo indígena. Los religiosos cristianos tuvieron, en efecto, un rol activo desde la conquista en su intento por convertir a los indígenas en “personas civilizadas”, creyentes y susceptibles de convertirse en mano de obra trabajadora. Un ilustrativo ejemplo lo constituyeron las misiones franciscanas de comienzos de siglo XX que con dedicación enseñaron a los nativos labores rurales tales como la agricultura, la ganadería, la carpintería y la herrería (Prieto 1990; Wright 2008).

Hacia 1930 se produjo en el Chaco argentino el arribo de misioneros de iglesias evangélicas (Reyburn 1954; Loewen *et al.* 1997[1965]; Miller 1979; Cordeu y Siffredi 1971; Ceriani Cernadas y Citro 2005; Wright 2008; Ceriani Cernadas 2008a; Citro 2009). Como hemos referido, los orígenes de la actual comunidad *Potae Napocna Navogoh* se asocian con la llegada del misionero de la Iglesia Emmanuel, John Church. El cacique Trifón Sanabria convocó al misionero para que edificara la misión a orillas de la Laguna Blanca. Años más tarde, supuestamente aconsejado por Church, el cacique viajó a Buenos Aires para solicitar el reconocimiento de las tierras que ocupaban (Wright 2008; Ceriani Cernadas 2008a; Cardin 2008; Citro 2009). En la década del 40, bajo el modelo integracionista, la comunidad recibió el decreto nacional y herramientas para trabajar la tierra.

Durante la década del 70, diversos religiosos y organizaciones de acción comunitaria vinculados a las iglesias católicas comenzaron a trabajar junto a algunos líderes indígenas con el fin de impulsar la actualización de la normativa indigenista y el desarrollo de proyectos productivos. Ya en la década del 80 dichos esfuerzos individuales se nuclearon cuando se conformó el Instituto de Cultura Popular (INCUP) y ENDEPA. La alianza de los Pueblos indígenas que habitaban la provincia de Formosa con estas ONG promovió la sanción de la primera ley indigenista del país, la Ley Integral del Aborigen n° 426/84 (Carrasco 2002). Si bien la sanción de la ley constituyó un triunfo para los Pueblos indígenas es necesario reconocer, por un lado, que la mayoría de los derechos allí consagrados no han sido respetados por el Estado provincial y, por otro, que la maquinaria indigenista instaurada a partir de 1983 activó las relaciones clientelares que, a partir de ese momento y hasta la actualidad, se desarrollaron entre el Estado provincial y la mayoría de los *dirigentes políticos*¹¹ indígenas. A modo de ejemplo del particular estilo de construcción de hegemonía y alteridad provincial y de las limitaciones de la ley, cabe mencionar que el ente provincial

¹¹ Las categorías sociales *dirigente político* y *político* hacen referencia a los *qom* que han adquirido los “vicios” de los políticos criollos, como por ejemplo, “la corrupción”.

indigenista creado a través de la Ley n° 426, el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA), siempre ha sido presidido por un no-indígena elegido por el Gobernador de la provincia.

A través de esta ley, el Estado provincial reconoció la existencia de las comunidades indígenas, dispuso otorgarles personería jurídica y transferirles tierras. Sin embargo, para su concreción las comunidades debieron conformarse en asociaciones civiles y cumplir con tediosos trámites administrativos (elaborar estatutos, completar planillas, entregar informes de revisores de cuentas y llevar balances contables). En los estatutos sociales elaborados por el Estado provincial, se establecieron los mecanismos de convocatoria de asambleas ordinarias y extraordinarias, así como su periodicidad y requisitos para la obtención de *quorum*. De esta manera, los indígenas fueron considerados por el Estado provincial como socios de una organización ajena a sus costumbres y por ello muchas comunidades dejaron de cumplir con los trámites administrativos exigidos. Dentro del proceso anteriormente descrito, en 1985 la provincia creó la asociación civil Comunidad Aborigen La Primavera cuyo presidente fue Fernando Sanabria —el hijo de Trifón Sanabria— y en 1986 transfirió a dicha asociación el título de una porción de su territorio tradicional. Elmer Miller (2008) da cuenta de cómo se ha debilitado el mecanismo de obtención de consenso del liderazgo tradicional *qom* a partir de las intervenciones de las agencias gubernamentales y religiosas en la elección de las autoridades *qom*. Desarrollaremos este punto más adelante.

La principal característica de la hegemonía formoseña instaurada a partir de la recuperación de la democracia ha sido su amplia capacidad para controlar la mayoría de las instituciones provinciales y lograr que gran parte de la sociedad formoseña naturalice dicha situación. Como sostiene Raymond Williams (2000[1977]), la hegemonía consiste en un complejo proceso que debe ser permanentemente definido y defendido contra las presiones que continuamente desarrollan su resistencia y desafío. De allí que la función hegemónica fundamental sea la de controlar e incluso incorporar las alternativas y la oposición. En el caso formoseño, dicha función ha sido desarrollada con gran eficiencia. Con la recuperación de la democracia se puso en marcha una gran maquinaria de servicios, favores y promesas en búsqueda del apoyo electoral indígena. Gastón Gordillo (2009) ha denominado “clientelización de la etnicidad” a la forma en que el partido justicialista¹² provincial ha canalizado las reivindicaciones y luchas indígenas impidiendo, de ese modo, la conformación de una fuerza contra-hegemónica abiertamente confrontativa. Gordillo (*ibid.*) señala, sin embargo, que no se trata de una estructura que se impone desde afuera a los indígenas sino que ellos participan de las redes clientelares activamente. Los dirigentes políticos indígenas suelen actuar dentro del faccionalismo del partido hegemónico procurando sacar el mayor rédito de las redes locales de poder.

Otra particularidad de la administración formoseña es el mecanismo que ante cada acto electoral pone en funcionamiento. Días previos a la elección punteros políticos provinciales retiran el documento de identidad de los indígenas a cambio de dinero o comestibles. El día de la elección los pasan a buscar con camiones para conducirlos a la casa del candidato, allí les devuelven su documento y les entregan la boleta del candidato que deberán votar.

Asimismo, cabe mencionar que desde el año 1985 hasta la actualidad se sucedieron en el poder ejecutivo provincial sólo tres nombres pertenecientes al mismo partido político, el justicialista, quienes se fueron alternando los cargos de gobernador y vicegobernador. El

¹² Partido Justicialista es la denominación que adquirió en 1971 el Partido Peronista, fundado y conducido por el General Juan Domingo Perón en 1947.

actual gobernador provincial administra ininterrumpidamente la provincia desde el año 1995, gestión que continuará al menos hasta el año 2015, momento en que cumplirá veinte años seguidos de gobierno.

El desarrollo del liderazgo indígena *qom* coincidió, sólo en parte, con el desarrollo del liderazgo en el ámbito nacional e internacional dado que se produjeron singularidades locales. La ubicación marginal de la región así como la mencionada capacidad del Gobierno formoseño en clientelizar la etnicidad han operado de modo tal que los líderes indígenas de Formosa no participaron, en general, del proceso de internacionalización de la política indígena referida. Las transformaciones que se produjeron estuvieron vinculadas, sobre todo, al contacto con los patrones criollos y con los agentes religiosos y estatales. Por ello, la alianza que las ONG internacionales mantuvieron con los Pueblos indígenas en otros ámbitos fue prácticamente nula en la provincia de Formosa con la excepción del oeste de la provincia donde se desarrollaron proyectos con fondos internacionales atraídos por la iglesia anglicana¹³.

Entre los etnógrafos del Chaco existe consenso en caracterizar el liderazgo de los Pueblos de la familia lingüística *guaycurú*¹⁴, previo a la conquista, a partir de las habilidades guerreras, religiosas y cinegéticas del líder, por su locuacidad oratoria, su coraje y generosidad (Métraux 1963[1944]; Cordeu y Siffredi 1971; Miller 1979 e Introducción de este libro). El principio de su autoridad lejos de ser coercitivo se basaba en la compasión expresada en el término nativo *'achoxoren* (cf. Braunstein y Meichtry 2008; Tola y Suarez en esta compilación; Tola y Cúneo en esta compilación)¹⁵. Si bien el líder solía heredar su cargo, el liderazgo se basaba principalmente en el consenso. En definitiva, se trataba de líderes con autoridad pero no autoritarios que guiaban a los miembros de sus bandas principalmente en tiempos de conflictos bélicos y en el transcurrir de su vida seminómada.

A partir del avance del frente militar, religioso y de colonización, el liderazgo entró en un proceso de secularización, en el cual se desarticulaba la unión del poder político y del espiritual en un mismo líder, en el marco de un proceso de atomización del liderazgo (Cardin 2008). Dicho proceso tuvo varios puntos de coincidencia con el experimentado por otros Pueblos indígenas chaqueños (cf. Villagra 2008). Con la incorporación masiva de los indígenas a los ingenios azucareros, a los obrajes madereros y a las colonias agrícolas surgió la necesidad de un nuevo líder que fuera hábil en el manejo del castellano y que conociera la lógica de los pobladores no-indígenas para poder interactuar y negociar con ellos con mayor éxito. A este tipo de liderazgo Branislava Susnik (1968) lo denominó “transaccional”.

El impacto que la prédica cristiana tuvo en la sociedad *qom* y en el liderazgo tradicional en particular ha sido muy significativo. Con la irrupción de la ética pentecostal, se produjo un discurso de conversión que conllevó a la reinterpretación de la historia del colectivo indígena en términos de falta. Pablo Wright (2008) situó dicho discurso dentro de lo que denominó “la narrativa del desierto”. En la nueva concepción ética, la historia cultural *qom* quedó caracterizada por la vida pecaminosa en la que habrían incurrido los antiguos

¹³ Sobre la acción de ONG de desarrollo en el oeste de Formosa cf. BRATICEVIC (2009) y SPADAFORA *et al.* (2010).

¹⁴ La familia lingüística *guaycurú* incluye a los Pueblos *qom*, *pilagá*, *mocoví*, *mbayá* y *abipón*.

¹⁵ CORDEU y SIFFREDI (1971) han establecido una división de la historia cultural *guaycurú* en tres momentos: el momento cazador que comienza con las primeras oleadas cazador-esteparias y finaliza con el surgimiento del segundo momento, el momento ecuestre que comienza a principios del siglo XVII y el momento posterior a la conquista cuyo período se tomó a partir de 1870 hasta la actualidad. Para cada una de dichas etapas han señalado las características diferenciales de los líderes indígenas.

indígenas a través de los “vicios” y excesos hedonistas, impidiendo su progreso económico (Ceriani Cernadas y Citro 2005; Wright 2008; Citro 2009). El nuevo ideario evangélico propuso, entre otras pautas, el abandono de la *marisca* (caza, pesca, meleo y recolección) por el trabajo agrícola, la lógica burocrática occidental, el abandono de las creencias y prácticas chamánicas, así como nuevas pautas en relación con el aseo y el aspecto general de las personas, sobre todo, durante la asistencia a los cultos. No obstante, más allá que la ética evangélica ha poseído y posee aún hoy gran fuerza de marcación, la adscripción al *Evangelio*¹⁶ coexiste junto con otros imaginarios que se nutren tanto de elementos tradicionales *qom* como de corrientes culturales ajenas que provienen de los medios de comunicación, de la escolarización y del contacto con diversos agentes externos a la comunidad (Wright 2008; Citro 2009; Ceriani Cernadas en esta compilación; Tola y Cúneo en esta compilación; Tola y Suarez en esta compilación). El nuevo actor que surgió de este proceso fue la figura del pastor indígena quien manejaba el castellano y conocía la lógica de algunos procedimientos administrativos de la sociedad envolvente. Sus vínculos con los agentes religiosos y políticos blancos constituyeron la base de su poder, además de contar con una feligresía que los apoyaba.

Cabe destacar, por último, el impacto que la lógica partidaria provincial tuvo en el liderazgo *qom*. La creación de los diversos cargos político-administrativos que produjo la Ley Integral del Aborigen n° 426/84 (cacique, delegado, administrador, presidente de asociación civil, vocales), así como la atracción que sintieron los políticos blancos por acercarse a los dirigentes políticos indígenas influyentes con el fin de conseguir votos, promovieron la profundización del proceso de atomización y secularización del liderazgo. En ese sentido, Ana Spadafora, Mariana Gómez y Marina Matarrese (2010) y Matarrese (en esta compilación) han observado la débil representatividad que poseen las organizaciones políticas y los *dirigentes políticos* indígenas que se han constituido a partir de la iniciativa y bajo el modelo de las instituciones provinciales. Al igual que Gordillo, las autoras califican de clientelar la relación que mantienen los indígenas con los representantes del Gobierno provincial en su intento por obtener beneficios de las redes que tejen con los políticos no-indígenas. En relación a este punto, Carlos Salamanca y Florencia Tola (2008) han analizado las bases de la acción política de los dirigentes políticos *qom*. La acción política *qom* se caracterizaría por el transitar de forma simultánea por diversos dispositivos políticos relacionales (la ciudadanía, el indigenismo, el evangelismo y la clase). Dichos dispositivos son considerados por los indígenas como “territorios de beneficios” (*ibid.*: 154). Según Salamanca y Tola, el optar por una sola identidad implicaría la no garantía de la supervivencia dado que es la movilidad de su acción política la que debilita la dominación.

A la luz del accionar político llevado a cabo por Félix Díaz, quien no adscribe ni a la identidad evangélica ni articula con ningún partido político, consideramos que ha surgido un modelo de liderazgo que articula elementos de liderazgos tradicionales y contemporáneos.

Análisis de la Audiencia pública

Gran cantidad de los análisis etnográficos suelen tomar a los Pueblos indígenas como una homogeneidad: los *qom*, los *kayapo*. En otras ocasiones se analizan las diferencias que

¹⁶ Sobre el *Evangelio*, cf. WRIGHT (2008), CERIANI CERNADAS (2008a, 2008b) y CITRO (2009) así como la nota 18 de artículo de TOLA y SUAREZ en esta compilación.

surgen en un mismo Pueblo indígena pero cuando parte de sus miembros se asientan en jurisdicciones políticas diferentes —como por ejemplo en dos provincias— o en paisajes disímiles o alejados. Nos interesa resaltar que la particularidad del caso que presentamos reside en que los líderes que en la Audiencia evocaron estrategias políticas y versiones de identidad disímiles conviven en la misma comunidad.

A continuación, analizaremos la exposición de ambos líderes a la luz de los procesos en los que participaron y de las particularidades de la propia trayectoria personal. En el Cuadro 1 sintetizamos los puntos centrales de la exposición de ambos líderes.

	Félix Díaz	Cristino Sanabria
Vestimenta y aspecto	Informal	Formal y prolijo
Diacríticos	Relativos al mundo indígena	Relativos al mundo evangélico
Gestualidad	Leve	Estilo discursivo-gestual altisonante
Lengua	Fluido manejo del <i>qom</i> <i>l'aqtaq</i> y del castellano	Fluido manejo del <i>qom</i> <i>l'aqtaq</i> y dificultad en el manejo del castellano
Tipo de autoridad	Representante de la comunidad	Presidente de asociación civil
Criterio de autoridad	Horizontalidad	Verticalidad
Cosmovisión	Espiritualidad pre-evangélica	Religión evangélica
Territorio	Carácter no mercantil	Sujeto a acuerdo
Marco Normativo	Legislación indígena internacional y nacional	Ley provincial n° 426/84 Integral del Aborigen
Estado/s	Responsables del sufrimiento indígena	Funcionarios provinciales trabajan para el bienestar de la comunidad

Situación de la comunidad	Sufrimiento, discriminación	Vida digna
Concepción de desarrollo	Modelo de etno- desarrollo	Modelo de desarrollo productivista
Actores externos a la comunidad	ONG capacitan y garantizan derechos	Temor a los extraños
Reclamo al Tribunal	Diálogo sincero con funcionarios. Acceso a la Justicia	Regresar al estado de paz y armonía

Cuadro 1. Características y núcleos temáticos de la exposición de ambos líderes en la Audiencia pública

Las trayectorias personales de ambos líderes constituyen un significativo dato a considerar en tanto que a través de ellas los actores incorporan subjetivamente corrientes histórico-culturales ajenas, surgidas de procesos tales como los descritos en los apartados anteriores. Ambas trayectorias personales permiten dimensionar los efectos que produjeron la reelaboración y apropiación de conocimientos, vínculos y experiencias en sus discursos y prácticas políticas.

Los espacios sociales y geográficos a los cuales ha accedido Cristino Sanabria se encuentran en el ámbito provincial. Su lugar de acción es la comunidad y su falta de fluidez en el manejo del castellano da cuenta de ello. Sanabria no ha asistido a las capacitaciones que dicta ENDEPA, ni mantenido vínculo con ninguna otra ONG. Ha participado en varios medios de comunicación provinciales y en algún medio nacional. El temor a los “extraños”, referido ante los ministros de la CSJN, da cuenta de su falta de vínculos con ámbitos externos a la comunidad, así como de su disgusto por el apoyo que le ofrecen a Félix Díaz. A su vez, el malestar que le suscitó la vincha que lució Díaz no sólo se vincula con que constituya un diacrítico de poder sino que se trata de un dispositivo ajeno a lo local. En otra oportunidad también criticó públicamente la bandera *wiphala* que portaba el líder opositor por resultarle un símbolo extraño. Sin embargo, Sanabria no juzga a la prédica evangélica y a la lógica política partidaria como ajenas al mundo de sus antepasados, dado que las ha naturalizado. No obstante, para la generación de su padre y las anteriores sí lo fueron. En síntesis, su trayectoria personal lo ha llevado a articularse con referentes y lógicas locales y ha adscrito tanto al *Evangelio* como al peronismo. Si bien al comienzo, Sanabria participaba de los cultos evangélicos tan solo desde su rol de dirigente político, llegó a ser pastor asistente de una iglesia durante un año. En su presentación ante la CSJN se aprecian las pautas estéticas evangélicas (vestimenta, aspecto general), la modalidad de la performance de los predicadores (rezo, gestualidad, movimientos corporales y retórica), así como elementos del discurso de conversión (por ejemplo, concebir la pesca como un práctica del pasado obstaculizadora de cambios necesarios).

No obstante, la adscripción más significativa en él es la peronista. Según refieren miembros de su comunidad, Cristino es antes que nada un dirigente político. Sus intereses como líder siempre estuvieron vinculados con la política provincial: al principio trabajó para el partido radical (opositor) y luego para el justicialista. Cuando recorrió otras comunidades indígenas de su provincia lo hizo como candidato suplente en las elecciones que se realizan para elegir a los vocales indígenas del ICA. Sus contactos con los ámbitos externos a la provincia son prácticamente nulos y sus viajes a la ciudad de Buenos Aires se limitaron a las reuniones por el conflicto territorial convocadas por los funcionarios nacionales.

Asimismo, su cargo como presidente de la asociación civil fue el resultado de su articulación con los funcionarios provinciales. En el año 2008 la comunidad eligió a Félix Díaz como presidente de la asociación civil frente a veedores provinciales y nacionales. Sin embargo, la directora de la Inspección General de Personas Jurídicas de la provincia dispuso dejar sin efecto dicha elección. A los pocos días se celebró un acto eleccionario, sin convocar públicamente a la comunidad, en el cual Sanabria obtuvo su cargo. Tuvimos acceso al expediente de la asociación civil La Primavera que se encuentra en la Inspección de Personerías Jurídicas y observamos que, entre sus múltiples irregularidades, figura en los padrones presentados tanto en la elección del 2008 como en la del 2009 —en las que Sanabria fue electo— una cantidad menor de los habitantes habilitados para votar¹⁷.

La eficacia del rol “civilizador” tanto del evangelismo como del modelo tutelar provincial también se observa en la presentación de Sanabria. Sus proyectos y sueños personales para la comunidad están vinculados a los criterios del progreso moderno y dicho objetivo se estaría concretando, según su parecer, gracias al Dios cristiano y a la voluntad de los funcionarios. La constante apelación a las instituciones y símbolos no-indígenas (decretos, títulos, universidad, funcionarios, mojones, ley provincial, escuelas, asociación civil, fotografía) también da cuenta de su admiración por la sociedad blanca.

Finalmente, su posición con respecto al foco del conflicto —la demanda de restitución del territorio que reclama Díaz— condice con lo anteriormente mencionado. Sanabria considera que hay que respetar ante todo el acuerdo alcanzado con los funcionarios provinciales y con los criollos que ocupan las tierras por las que lucha Díaz. Dicho acuerdo, alcanzado a comienzos de la década del 80, permitió seguir viviendo allí a la familia criolla Celia a cambio que se le compensara a la comunidad con otras tierras más lejanas, resultando un total de ciento ochenta y siete hectáreas más que las que les reconocía el decreto nacional de 1940. No obstante, como denunció Díaz en su presentación, se trató de un engaño dado que las tierras entregadas a cambio se encuentran en jurisdicción del Parque Nacional Río Pilcomayo y, en consecuencia, la comunidad nunca pudo tener acceso a ellas. El mencionado fraude fue ideado por el Gobierno militar de entonces para que la familia Celia pudiera permanecer en las tierras indígenas tal como lo ha hecho hasta la actualidad¹⁸.

En relación a Félix Díaz, cabe mencionar que una de sus particularidades radica en su interés por entablar vínculos y conocer otros contextos por fuera de su comunidad y de la provincia. A partir del año 2000, Díaz comenzó a transitar por diversos espacios sociales y geográficos, experiencias que capitalizó políticamente (Cardin 2009, enviado). Trabajó junto

¹⁷ En vez de figurar los aproximadamente 1200 adultos mayores que viven en la comunidad, figuraron en el 2008, 337 socios, y en el 2009, 198 socios, pudiendo obtener, de esa forma, el *quorum* necesario para realizar las asambleas eleccionarias con una cantidad significativamente menor de votantes. De allí que Díaz sostuviera ante el Tribunal que la provincia “usa la asociación civil como una figura legal que representa al Pueblo *qom*”.

¹⁸ La vinculación de esta familia al poder se remonta al menos al año 1981, cuando el señor Basilio Celia ocupó el cargo de intendente de la ciudad de Formosa durante el Gobierno militar.

a candidatos políticos de diferentes partidos; fue miembro activo de la iglesia mormona durante once años; asistió a gran cantidad de capacitaciones que ONG católicas dieron en el ámbito provincial; se articuló con movimientos campesinos y fue miembro de la delegación provincial de un instituto nacional. El desencanto obtenido luego de transitar por esos espacios, debido al trato discriminatorio que recibiera, lo llevó a reivindicar valores y prácticas que consideró propios de la identidad *qom*. A partir de entonces, no volvió a articularse con ninguna otra fuerza política partidaria y desarrolló una fuerte e inédita crítica a la intromisión de los partidos políticos blancos y a las iglesias. Según su mirada, ambas instituciones han dividido a los indígenas. Su discurso nativista se ubica, sin lugar a dudas, en las antípodas del discurso de conversión evangélica.

En la medida en que fue entablando relaciones externas al ámbito local, comenzó a viajar tanto por el país como por los países limítrofes, ampliando así su red de vínculos indígenas y no-indígenas. En sus múltiples viajes a Buenos Aires ha sostenido reuniones con representantes y organizaciones de derechos humanos, como el premio nobel de la paz Adolfo Pérez Esquivel y Amnistía Internacional, y con funcionarios nacionales. Dichos contactos se sumaron a los vínculos que mantenía con las ONG provinciales. Es por ello que en su discurso ante el Tribunal Superior expresó su reconocimiento a ENDEPA y su deseo de que las ONG siguieran acompañado a la comunidad como garantes del diálogo con los funcionarios. En los últimos años también ha estado vinculado con el Sistema Interamericano e Internacional de los derechos de los Pueblos indígenas, tanto a través de la visita oficial que realizara a su casa en diciembre del 2011 James Anaya, el Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, como a través de su participación en dos reuniones en la sede de la CIDH en Washington. En enero de 2013, Díaz viajó a la región de Chiapas, México, donde recorrió diversas comunidades indígenas y se entrevistó con líderes del Movimiento Zapatista de Liberación. Cabe mencionar también que, a partir de la amplia repercusión mediática que suscitó la represión policial contra los *qom* de la comunidad, este líder participó de innumerables espacios periodísticos provinciales, nacionales e internacionales.

Si bien Díaz ha ingresado en el proceso de internacionalización de la política indígena, a diferencia de lo que le ocurre a otros líderes indígenas no sólo no perdió el contacto con los *qom*, sino que ha continuado viviendo en su comunidad. Su fluido vínculo con líderes indígenas del ámbito nacional e internacional le ha permitido observar las diversas estrategias de revitalización cultural y las performances que desarrollan sus pares indígenas en escenarios públicos. Por otro lado, los múltiples contactos que ha mantenido con la sociedad envolvente le permitieron lograr un muy buen manejo del castellano, si bien aprendió el castellano a los dieciocho años. Propio del panindigenismo, la construcción de su discurso posee elementos comunes a la mayoría de los discursos de los líderes indígenas: elementos provenientes de universos ideológicos ajenos, como el jurídico y el ambiental. En relación a ello, en su presentación se destacan los términos “indígena” (en vez de “aborigen” empleado por Sanabria), “territorio”, “derechos”, “ONG”, “burocracia”, “desarrollo”, “conservación”, “mecanismos”, “garantizar el diálogo”, “acceso” a la justicia. A su vez, la idea de desarrollo que concibe Díaz para su comunidad incluye a las actividades de subsistencia y a las sociocosmológicas.

El empleo de diacríticos relativos al universo indígena (vincha, colgante amazónico, *wiphala*, cabello largo, leyenda “orgullo *qom*”) forma parte del proceso de escenificación de las diferencias. En tanto que los derechos colectivos especiales que les fueron reconocidos a los Pueblos indígenas se basan en el respeto a la diversidad cultural, los líderes indígenas en

escenarios públicos suelen lucir diversos diacríticos para resaltar la diversidad cultural demandada. Briones (1996) interpreta que las *auto-marcas* culturales no sólo pueden resultar una pesada exigencia que se les impone a los indígenas, sino que se basan en un doble estándar por el cual se les exige dar cuenta de su especificidad a riesgo de que su aboriginalidad se considere extinta.

Basado en su conocimiento de la normativa indigenista internacional y nacional, Díaz reclama el manejo nativo de los asuntos que les competen así como ser informados y consultados de todo proyecto vinculado a su territorio y comunidad. En cuanto a la concepción de autoridad, al igual que lo estipula la legislación indigenista, reclama la libredeterminación y denuncia la intervención de los Estados en el proceso de elección de las autoridades. Cuando en el 2011 el Ministerio del Interior nacional decidió dirimir la representatividad de la comunidad convocando a elecciones, Díaz planteó la voluntad de la comunidad que exigía que el mecanismo de la elección respetara la forma consuetudinaria de votación. No obstante, ni los funcionarios nacionales, incluido el presidente del INAI, ni los provinciales aceptaron su propuesta e impusieron el mecanismo del sufragio universal. En dicho acto electoral, coordinado de manera directa por el Ministerio del Interior de la Nación, Díaz resultó electo como representante de la comunidad por 610 votos contra 369 votos obtenidos por Sanabria. Sin embargo, ni la provincia ni el propio Sanabria reconocieron la autoridad de Díaz. Es por ello que éste sostuvo en su discurso ser un “representante natural” elegido por la “conciencia indígena”.

En la construcción que realiza sobre la identidad de su Pueblo, Díaz enfatiza el sentido colectivo *qom*. Precisamente, suele criticar tanto a las religiones como a la lógica de la política partidaria por introducir el individualismo propio de occidente. En este sentido, su criterio de autoridad se basa en la horizontalidad y, por ello, todas las decisiones vinculadas a la comunidad se resuelven en asambleas. De hecho, el reglamento que rige la personería jurídica nacional elaborado por la comunidad en el 2011 y presentado ante el INAI reconoce como autoridad máxima a la asamblea. En efecto, se observan en Díaz criterios, como el valor atribuido al consenso, característicos del liderazgo *qom* anterior al contacto con los agentes del Estado.

Finalmente, el objetivo del accionar político que encabeza Díaz es la restitución del territorio responsabilizando a ambos Estados por haber llevado a cabo el despojo territorial. Como lo manifestó en su discurso, considera que el territorio no es un bien “para comercializar ni para negociar”, dado que “una relación espiritual” une a los indígenas con la naturaleza. En otros espacios se ha referido particularmente a los “seres sobrenaturales”¹⁹ que permanecieron en lugares fuera del alcance de la comunidad, reconociendo que uno de los motivos de la lucha que encabeza es la recuperación de los vínculos con dichos seres. En sus palabras “es una laguna para nosotros sagrada, es lo que nos hace desesperar cuando recibimos noticias de diferentes lados de que la Laguna Blanca está fuera de nuestras manos”.

Reflexiones finales

En este trabajo, nos interesó reflexionar sobre la tensión entre los constreñimientos estructurales y la agencia de los sujetos a través de un caso puntual.

¹⁹ Sobre la ontología *qom* y los seres no-humanos, cf. WRIGHT (2008), TOLA (2012a) y TOLA y SUAREZ en esta compilación.

A lo largo del texto, hemos dado cuenta de las diferencias que existen, por un lado, entre los estilos de construcción de alteridad del Estado nacional y del provincial y, por otro, entre los discursos, las prácticas políticas y las trayectorias personales de dos sujetos provenientes del mismo espacio sociocultural. Dichas particularidades fueron escenificadas por ambos, ante un amplio público, en la sala de audiencia de la CSJN en marzo del 2012.

El desarrollo del vínculo entre los Estados y los Pueblos indígenas configuró, en cada ámbito, una geografía espacial y social, por la cual los sujetos se desplazan. Dentro de dicha realidad, los sujetos cuentan con sus propios recursos para desarrollar sus itinerarios. De allí que surjan trayectorias personales disímiles, algunas desafiantes de los espacios habilitados y otras no. En un caso, el acceder a nuevos espacios y articularse con nuevos actores permite tomar distancia y desnaturalizar las marcaciones impuestas, revalorizar los recursos propios y, en consecuencia, reactualizar las expectativas y demandas. Allí radica la potencialidad del desplazamiento.

Para la lógica del Estado provincial, dicho estilo de trayectoria resulta sumamente amenazante del *status quo* que conserva con recelo, sobre todo si el sujeto que se ha desplazado por fuera del ámbito local continúa viviendo dentro de la provincia y compartiendo su experiencia con otros sujetos locales. El mecanismo de clientelización de la etnicidad corre riesgos de dejar de ser la única opción disponible cuando los sujetos comienzan a reconocer que existen otras alternativas de vinculación con el Estado posibles, alternativas en las cuales los sujetos se posicionan como sujetos de derecho.

A su vez, más allá de las particularidades de las trayectorias, todos los sujetos construyen sus discursos junto a *otros*, cercanos o lejanos. Dichos discursos se imprimen, en todos los casos, de procesos antiguos y actuales, con fuerzas de variada intensidad que puján por imponer su criterio de marcación y legitimación, de universos ideológicos ajenos, de experiencias afectivas, de trayectorias personales. No responden libremente a la voluntad de los sujetos pero contienen la impronta de los mismos. Estos discursos híbridos y heterogéneos son construcciones dinámicas y flexibles tanto como lo son los sujetos y los contextos de los cuales forman parte. En las palabras y en la presencia de Cristino Sanabria y de Félix Díaz hemos podido identificar la conjugación de todos esos elementos.

En síntesis, el análisis de un caso entre los *qom* nos ha llevado a analizar la presentación de dos sujetos que, si bien pertenecen al mismo Pueblo y a la misma comunidad, han construido dos modelos de identidad y acciones políticas disímiles. Ambos líderes se sitúan en los extremos de un *continuum* que parte del mayor involucramiento con el Estado provincial al menor posible. Ambos son, sin embargo, auténticamente *qom*.

Bibliografía

ALBERT, Bruce. 2004. Territorialidad, Etnopolítica y Desarrollo: A propósito del movimiento indígena en la Amazonía Brasileña. En P. García Hierro y A. Surrallés (eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*: 221-258. Copenhague, IGWIA.

ALONSO, Ana. 1994. The politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, 23: 379-405.

BALIBAR, Étienne. 1991. The Nation Form: History and Ideology. En E. Balivar e I. Wallerstein. *Race, Nation, Class, Ambiguous Identities*: 86-106. Nueva York, Verso.

BARTH, Fredrik. 1989. The analysis of culture in complex societies. *Ethnos*, 54 (3/4): 120-142.

BECKETT, Jeremy (ed.). 1988. *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Canberra, Aboriginal Studies Press.

BENGOA, José. 2007. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.

BRATICEVIC, Sergio. 2009. Metamorfosis de los modelos evangelizadores en el Chaco Central: Las ONGs para el desarrollo y su razón intervencionista en un espacio de expansión productiva reciente. *Papeles de trabajo – Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Sociocultural*, on-line.

BRAUNSTEIN, José y MEICHTRY, Norma. (eds.). 2008. *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.

BRIONES, Claudia.

1996. Culturas, identidades y fronteras: Una mirada desde las producciones del cuarto mundo. *Revista de Ciencias Sociales*, 5: 121-133.

1998. *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

2002. Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina. *Runa*, 23: 61-88.

2007. "Our struggle has just begun". Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self. En M. de la Cadena y O. Starn (eds.). *Indigenous Experience Today*: 99-121. Oxford-New York, Berg Publishers.

BRIONES, Claudia y CARRASCO, Morita. 2000. (Neo)indigenismo estatal y producciones indígenas en Argentina (1985-1999). Trabajo presentado en *XII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia Forum nº 6 "Organizações Indígenas, práticas e Legislações Indigenistas*. San Pablo, Brasil.

CARDIN, Lorena.

2008. *La vigencia del don entre los toba formoseños. El caso de Colonia Aborigen La Primavera*. Serie Tesis de Licenciatura del Departamento de Ciencias Antropológicas, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires (CD) (ISBN ISBN 978-987-1450-29-9).

2009. Antiguos reclamos-Nuevas estrategias: el actual movimiento sociopolítico toba en Colonia Aborigen La Primavera (Formosa). Trabajo presentado en *IV Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural (INTA y NADAR)*, Mar del Plata, Argentina.

(enviado) Reclamo territorial, trayectoria política y movilidades estructuradas. El proceso político encabezado por la comunidad *qom Potae Napocna Navogoh* (La Primavera)

CARRASCO, Morita.

2002. El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas. *Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies Publications* [En línea] www.utexas.edu/cola/insts/llilas/publications/overview.php

2009. *Tierras duras, historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. Buenos Aires, IWGIA.

CARRASCO, Morita y BRIONES, Claudia. 1996. “*La tierra que nos quitaron*”. *Reclamos Indígenas en Argentina*. Serie de documentos en español N° 18. Buenos Aires, IWGIA y Asociación de Comunidades Aborígenes *Lhaka Honhat*.

CERIANI CERNADAS, César.

2008a. *Nuestros hermanos Lamanitas. Indios y Fronteras en la imaginación Mormona*. Buenos Aires, Biblos/Culturalia.

2008b. Establecidos y marginados en el campo religioso toba. Trabajo presentado en la 26a *Reunião Brasileira de Antropologia*. Porto Seguro, Brasil.

CERIANI CERNADAS, César y CITRO, Silvia. 2005. El movimiento del Evangelio entre los Tobas del Chaco Argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En B. Guerrero (comp.), *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*: 111-170. Iquique, Ediciones Campvs.

CITRO, Silvia. 2009. *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Biblos/Culturalia.

COMAROFF, John y COMAROFF, Jean. 2011. *Etnicidad S. A*. Buenos Aires, Katz Editores.

CONKLIN, Beth y GRAHAM, Laura. 1995 DICE 97??. The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist*, 97(4): 695-710.

CORDEU, Edgardo. 1967. *Cambio cultural y configuración ocupacional en una comunidad toba*. Miraflores, Chaco. Informe preliminar, Comisión Nacional del Río Bermejo, Publicación N° 123.

CORDEU, Edgardo y SIFFREDI, Alejandra. 1971. *De la algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires, Juárez editor.

GÓMEZ, Mariana. 2011. *De Recolectoras a Artesanas: Género, Identidades y Espacialidades entre las Mujeres Tobas*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

GORDILLO, Gastón.

2006a. Reciprocidad y diferenciación social. En G. Gordillo *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*: 125-146. Buenos Aires, Prometeo libros.

2006b. ¿Formas modernas de caza y recolección? En G. Gordillo *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*: 277-296. Buenos Aires, Prometeo libros.

2009. La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas. *Revista Española de Antropología Americana*, 39, 2: 247-262.

GORDILLO, Gastón y HIRSCH, Silvia (comps.). 2010. *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía.

GORDILLO, Gastón y LEGUIZAMON, Juan 2002. *El río y la frontera: movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo*. Buenos Aires, Biblos.

GROSSBERG, Lawrence.

1992. *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York, Routledge.

1996. Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? En S. Hall & P. Du Gay (eds.). *Questions of Cultural Identity*: 87-107. London, Sage Publications.

HANNERZ, Ulf. 1996. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, 3 (1): 7- 39.

JACKSON, Jean y KAY, Warren. 2005. Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*, 34: 549-573.

LOEWEN, Jacob; BUCKWALTER, Albert y KRATZ, James. 1965. Shamanism, Power and Illness in Toba Church Life. *Practical Anthropology*, 12: 250- 280.

MÉTRAUX, Alfred. 1963[1944]. Ethnography of the Chaco. En J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, 1(2): 197-380. New York, Cooper Square Publishers Inc.

MILLER, Elmer.

1979. *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México, Siglo XXI.

2008. Debilitamiento del consenso en el liderazgo: el caso de los tobas del Chaco oriental. En J. Braunstein y N. Meichtry (eds). *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*: 159-167. Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.

PRIETO, Antonio. 1990. *Para comprender a Formosa*: una aproximación a la historia provincial. Formosa. (inédito)

RAMÍREZ, Silvina. 2012. Constitucionalismo Progresista y Diseños Estatales: Protección vs. Desarrollo. En J. C. García (comp.) *Derecho Constitucional Indígena*. Resistencia, Contexto Editorial.

RAMOS, Alcida. 1994. The hyperreal Indian. *Critique of anthropology*, 14: 153-171.

RAMOS, Ana. 2005. Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso 'Benetton contra mapuche'. En G. Wilde y P. Schamber (comps.). *Historia, poder y conflictos*: 103-132. Buenos Aires, Colección Paradigma Indicial.

REYBURN, Willian D. 1954. *The Toba Indians of the Argentine Chaco. An interpretative report*. Indiana, Mennonite Board of Missions y Charities.

RODRÍGUEZ, Mariela. 2010. De la “extinción” a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la comunidad tehuelche *Camusu Aike* (provincia de Santa Cruz, Argentina). Tesis Doctoral inédita, Georgetown University, Mississippi.

SALAMANCA, Carlos. 2010. Revisitando *Napalpí*: Por una antropología dialógica de la acción social y la violencia. *Runa*, 31, 1 : 67-87.

SALAMANCA, Carlos y TOLA, Florencia. 2008. Formas contemporáneas de la acción política toba a partir del análisis de las estrategias relacionales y de la capacidad de acción. En J. Braunstein y N. Meichtry (eds.). *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*: 149-158. Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.

SANTOS GRANERO, Fernando. 1996. Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena. En F. Santos Granero *Globalización y cambio en la Amazonía Indígena*: 7-43. Ecuador, Abya-Yala.

SERBÍN, Andrés. 1981. Las organizaciones indígenas en la Argentina. En *América Indígena* XLI (3): 407-433.

SPADAFORA, Ana María; GÓMEZ, Mariana y MATARRESE, Marina. 2010. Rumbos y laberintos de la política étnica: Organizaciones unificadas y faccionalismos indígenas en la Provincia de Formosa (pilagá y toba). En G. Gordillo y S. Hirsch (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*: 237-258. Buenos Aires, ARAUCARIA-FLACSO.

SURRALLÉS, Alexandre. 2009 B?. Entre derecho y realidad. Antropología y territorios amazónicos en un futuro próximo. *Bulletin de l'IFEA*, 38(1): 29-45.

SUSNIK, Branislava. 1968. *Chiriguano I. Dimensiones etnosociales*, Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

TESLER, Mario. 1989. *Los aborígenes durante el peronismo y los gobiernos militares*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

TILLEY, Virginia. 2002. New help or new hegemony? The transnational indigenous peoples' movement and “Being Indian”. *El Salvador Journal of Latin American Studies*, 34(3): 525–54.

TRINCHERO, Héctor.

2000. *Los dominios del demonio*. EUDEBA, Buenos Aires.

2009. Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina. *Runa*, 30 (1): 45-60.

VILLAGRA, Rodrigo. 2008. Los liderazgos enlhet-enenlhet. Los cambios, las continuidades, las paradojas. En J. Braunstein y N. Meichtry (eds.) *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*: 117-132. Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.

WILLIAMS, Raymond. 2000[1977]. *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península/Biblos.

WRIGHT, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Editorial Biblos/Culturalia.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. 2008. De la tutela indígena a la libre determinación del desarrollo. Participación, consulta y consentimiento. Trabajo presentado en el *Curso sobre Consulta Previa*, Bogotá, Colombia.