

Etnicidades cuestionadas: metodología y epistemología de nucleamientos y comunidades indígenas urbanas

Juan Manuel Engelman

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Email: jmengelman@hotmail.com

Resumen: ¹ Los grupos indígenas asentados en espacios urbanos son cada vez mayores. El presente trabajo tiene como objetivo presentar un conjunto de herramientas metodológicas y epistemológicas que revierten criterios clásicos de la disciplina con el fin de presentar la complejidad real de la población abordada. Para ello, se toma el caso de comunidades y nucleamientos localizados al sur del Conurbano Bonaerense a través de experiencias de participación política, organización de eventos y/o manejo de recursos estatales. Tales actividades, que indican una mayor organización y visibilización de dicha población presentan, a su vez, nuevos conflictos y contradicciones donde la esencialización de lo indígena juega un rol cardinal tanto en su organización política como en los modos con que reclaman derechos históricos y contemporáneos.

Palabras clave: metodología, epistemología, grupos indígenas urbanos, relaciones interétnicas.

Questioned ethnicities: methodology and epistemology of urban indigenous nucleations and communities

Abstract: Groups of urban indigenous within urban locations are constantly increasing. The purpose of this paper is to present a set of methodological and epistemological tools that can refute some classical concepts of the discipline, in order to present the real complexity of the addressed population. To do this, we took cases of communities located in the south of Buenos Aires city -in the “Conurbano Bonaerense”- through experiences in political participation, in the organization of ethnic events and/or in the management of economic public resources. Such activities, which indicate a better organization and an increasing visibility of these groups represent also new conflicts and contradictions where the indigenous essentialisation plays an important role in the process of their political organization as well as their approaches on historical and present claims.

Key words: methodology, epistemology, indigenous urban groups, interethnic relationships.

Etnicidades cuestionadas: metodología e epistemología de nucleamientos e comunidades indígenas urbanas

Resumo: Os grupos indígenas com base em áreas urbanas estão crescendo. Este artigo tem como objetivo apresentar um conjunto de ferramentas metodológicas e epistemológicas que reverterem os critérios clássicos da disciplina, a fim de apresentar a complexidade real da população abordada. Para fazer isso, tomamos o caso de comunidades e nucleamientos localizados ao sul da Grande Buenos Aires por meio de experiências de participação política, organização de eventos e/ou gestão de recursos estatais. Tais atividades, que indicam uma maior organização e visibilidade desta população apresentam, por sua vez, novos conflitos e contradições, onde o essencialismo indígena desempenha um papel fundamental, tanto em sua organização política quanto nas formas em que reivindicam direitos históricos e contemporâneos.

Palavras-chave: Metodologia, Epistemologia, Grupos Indígenas Urbanos, Relações Inter-étnicas.

* * *

Introducción

El reclamo de los pueblos originarios de la Argentina se ha diversificado en los últimos años. Si bien este proceso se encuentra enmarcado bajo las últimas reformas jurídico-constitucionales, creemos que la fuerza de su impacto replica una organización de base acompañada, por un fortalecimiento político interno. El mayor contacto con estructuras administrativas locales, movimientos sociales, gremios, cooperativas y organizaciones de distintos tipos ha ampliado tanto los espacios de articulación y negociación como los objetivos perseguidos. En este sentido, hoy en día muchas comunidades y nucleamientos indígenas se localizan en contextos urbanos y periurbanos como consecuencia de reordenamientos económicos y políticos, de décadas pasadas, que desataron grandes expropiaciones territoriales e invisibilizaron sus identidades. Por lo tanto, el eje central de este trabajo será analizar la contracara que dicho proceso expresa al proponer que los espacios urbanos –gracias a la cercanía con distintos organismos estatales y diferentes problemáticas asociadas a él– han orientado, entre otras causas, la articulación mencionada. A su vez, tal organización si bien ha tenido impacto en el ámbito analizado se encuentra en completa vinculación con los denominados espacios rurales; lo que nos permite problematizar el vínculo entre el “campo” y la “ciudad” desde un punto de vista relacional y dinámico.

En primer lugar, el recorrido del texto refiere a la necesidad de rebatir aquella imagen ahistórica y esencializada de lo étnico que asocia exclusivamente a las comunidades indígenas de nuestro país al ámbito rural. Para tal fin, se vuelve necesario repensar, desde el punto de vista teórico y epistemológico, nuevas direcciones que abarquen la complejidad y dinámica actual. Justamente, se trata de evitar el traslado de marcos conceptuales generalizados desde los “centros” de pensamiento, que muchas veces intentamos “ajustar” a las realidades estudiadas y que, por extensión, se vuelven obsoletos al caer en el plano de lo descriptivo.

En segundo lugar, se analizará el impacto que tienen tales imágenes en la organización política de comunidades que residen en el área periférica de la Ciudad de Buenos Aires. El Conurbano² Bonaerense, en los últimos años, ha sido el escenario de un fortalecimiento identitario cuyas bases deben buscarse en los nuevos procesos de socialización de representantes indígenas, reformas jurídicas y constitucionales³ y “participación” en espacios administrativos locales. Si bien se abren nuevos canales de negociación y articulación con diversos actores y espacios, la “veracidad” de las etnicidades es cuestionada constantemente al prevalecer la noción de un país “sin presencia indígena” y, más aún, de “indios urbanos”.

En síntesis, la “inclusión” de la cuestión étnica como problemática de la agenda administrativa –local, provincial o nacional-, a nuestro modo de ver, es una pretensión discursiva más que real. Aunque reconocemos una mayor participación en dicho espacio y en sintonía con un conjunto de políticas públicas –lanzadas por el actual gobierno kirchsnerista-; ésta se debe a la propia lucha fortalecida y organizada de los grupos indígenas locales. No obstante, y a modo de cierre, este último punto nos invita a problematizar diferenciándonos de nociones estáticas y monistas del Estado. Las mismas serán desarrolladas al final del trabajo con el objetivo de repensar el impacto positivo que diversas políticas estatales tienen en la organización política de las comunidades y nucleamientos indígenas locales, pero a su vez, en los casos citados veremos los límites y conflictos que traen aparejadas.

En el presente trabajo hemos utilizado tanto documentaciones escritas –elaboradas por las mismas comunidades y nucleamientos- como entrevistas realizadas a representantes indígenas urbanos, desde el año 2008 hasta la actualidad. La necesidad de vincular los casos a una problematización metodológica y epistemológica surge de la escasa bibliografía sobre la temática y, a su vez, del interés por rebatir ciertas posturas esencializantes que hoy en día diversos enfoques reproducen. Para tal fin, se trabajó con un conjunto de planteos teóricos –que si bien no tienen como objetivo analizar poblaciones indígenas en contextos urbanos- posibilita retomar ejes analíticos que contribuyen a la pertinencia de su abordaje.

Obstáculos epistemológicos: abordaje de la “cuestión étnica urbana”

A pesar de la repercusión que han tomado los pueblos originarios de la Argentina en la actualidad, resulta problemática la permanencia de ciertas imágenes que los vincula a un pasado inexistente. Sus consecuencias no sólo se expresan a través de limitaciones a la hora de justificar y reclamar espacios territoriales o identitarios, sino que se ven profundizadas en comunidades y nucleamientos instalados –hace varias décadas- en contextos urbanos y periurbanos. Muchas veces, en este último caso, la “veracidad” de su origen étnico es puesta en tela de juicio o simplemente es vista como una excusa para acceder a recursos económicos que destinan diversos

organismos públicos nacionales o internacionales. De modo que, resulta importante hacer un paréntesis y reflexionar sobre algunas consideraciones epistemológicas y metodológicas del trabajo antropológico.

Tal propuesta surge del impacto que generan las esencializaciones en la práctica y organización política de comunidades indígenas -asentadas en el Conurbano Bonaerense-, en tanto resultado de la decantación al ámbito cotidiano y político de nociones que provienen de los planteos clásicos de la disciplina. En este sentido, tanto la reflexión teórica como la práctica etnográfica deben ser abordadas como momentos constitutivos de la producción de conocimiento antropológico, en relación con las condiciones materiales de su producción y su inserción dentro de una determinada formación social (Trincheró 2007). Pues, situar contextual e históricamente los diversos trabajos habilita la recreación de un ejercicio crítico que ve más allá de la clásica oposición entre uno mismo y ese “Otro” –típico del trabajo antropológico- e incorpora nuevas aristas que enriquecen el abordaje. Se trata así, de retomar nuestras propias condiciones, posibilidades y límites como cientistas sociales antes que los ajenos.

Desde esta postura, y en relación con el objetivo principal del artículo, advertimos sobre los obstáculos que conllevan algunos criterios epistemológicos de la antropología clásica, a la hora de abordar lo que denominamos como “cuestión étnica urbana”. En primer lugar, discutiremos la presunta necesidad de “distanciamiento” que implica, ante todo, la “objetividad” del trabajo antropológico. En segundo lugar, analizaremos la presunta oposición entre “lo étnico” y “occidente”⁴, -en línea con el primer punto- en tanto termina reproduciendo, en definitiva, un abordaje descriptivo de lo diferente a través de sus carencias. Y, finalmente, la “metáfora del espejo” que comprende el conocimiento de uno mismo –mismidad- en un “extrañamiento” con ese “Otro” –otredad- como ejercicio cardinal de nuestra labor. Los tres puntos mencionados se encuentran mutuamente implicados, por lo que su diferenciación no es más que un ejercicio metodológico.

La necesidad de una distancia física y cultural del etnógrafo respecto a los grupos que estudia es un aspecto básico de la antropología clásica. De ella se espera la realización de una descripción no valorativa <neutra> en donde predomine la mayor cantidad de datos posibles para el posterior registro de los mismos. Esta “regla”, que se sostiene en la “objetividad” del trabajo antropológico –aspecto que veremos en el segundo punto- ha operativizado tanto en la tradición fenomenológica de nuestro país⁵, como en algunas aproximaciones actuales, un falso equívoco. En el caso de los pueblos originarios, **“fueron estudiados con las constricciones de una fenomenología vernácula portadora de un irracionalismo incapaz de sortear los obstáculos epistemológicos que requería abordar procesos históricos complejos”** (Balazote y Radovich, 2013: 7). Es decir, la necesidad *per se* de encontrar en el trabajo etnográfico aquéllos elementos que distinguen a un grupo por sobre los que pueden ser compartidos. De esta manera, dicho enfoque Etnológico se centró, sobretudo, en analizar fenómenos como la “conciencia mítica” a través de la invisibilización de las condiciones

materiales de existencia de las poblaciones originarias además de toda historicidad (Ibid). Además de situar pasivamente⁶ a los sujetos implicados, esta aproximación manifiesta una relación donde impera una cierta jerarquización de roles y que, muchas veces, termina por justificar su diferenciación social. No sólo en ella subyace el “exotismo” predicado de una antropología decimonónica sino que, por el contrario, será en esos retornos del “objeto clásico” donde debemos apuntalar la reflexión crítica. Pues, se necesita **“una permanente atención de la mirada respecto a los modos en que el objeto clásico de la antropología retorna y a sus variantes, para analizar las condiciones de su reproducción tanto académica en particular y social en general, y sus capacidades de resistencia a la crítica”** (Trincherro 2007: 42). De este modo, y en línea con el autor citado, la “mirada distante” debe tener como punto de referencia la forma de construcción sesgada y recreada por intereses específicos cuya intención, entre otras, es la legitimación de lo diferente. A modo de ejemplo, y para cerrar la argumentación anterior, la vinculación entre el desarrollo de la antropología nacional y los procesos políticos coyunturales no sólo ha sido abordada por diversos autores (Herrán, 1988 y 1993; Ratier, 1986), sino que expresa la preponderancia de cómo los contextos locales, nacionales y globales afectan los modos en que esos “Otros” son abordados.

Aunque parezca extraño, hoy en día, los grupos indígenas de zonas urbanas son desconocidos como parte de la realidad cotidiana de la urbe o invisibilizados bajo categorías como “cabecita negra” (Retier, 1972). Si bien diversos trabajos desde la antropología social han revertido esta cuestión (Bigot, Rodríguez y Vazquez 1991; Garbulsky 1994; Tamagno 2001), creemos de suma importancia contribuir desde el punto de vista epistémico y metodológico. Primero, resulta obsoleto sostener que la distancia física, geográfica o cultural de un grupo es un criterio esencial de análisis⁷. En el caso de los nucleamientos indígenas y comunidades instaladas en zonas urbanas y periurbanas la cercanía es mayor –geográfica y social- de la que se cree. Y, justamente, esa proximidad muchas veces no sólo termina solapando su identidad étnica sino que hace de sostén a argumentaciones o “afirmaciones” que descreen de la veracidad de la misma. Esto sucede tanto en ámbitos administrativos y políticos locales, como entre los vecinos e incluso con la policial local. Aunque parte de tal situación se debe, entre otras causas, a la imagen extendida de que los indígenas en la Argentina han desaparecido como consecuencia de la “Conquista del Desierto” o por su asimilación bajo el eufemismo de “crisol de razas”⁸; creemos que este tipo de argumentaciones –si bien tienen carácter denunciativo desde la disciplina antropológica- incurren en una cristalización que identifica la historia de las naciones indígenas con el hecho de la conquista y el etnocidio colonial. Entonces, **“con semejante sesgo historiográfico, se re-produce la política de desentendimiento del Estado-moderno nacional respecto a su propio origen etnocida”** (Trincherro 2007: 22). A fin de evitar tal equívoco, creemos de suma importancia, resaltar el conflicto y lucha indígena –de diferentes contextos-, en tanto punto de partida del análisis, para rescatar su complejidad y heterogeneidad. El eje central, entonces, no debe ser la “distancia”, sino la articulación de los grupos indígenas en contextos loca-

les, provinciales y nacionales ya que su “exotismo” fue argumento de vínculos coloniales e imperiales en el pasado, y neocoloniales en la globalización actual. Se trata de pensar que las poblaciones indígenas han estado articuladas desde siempre a los procesos productivos económicos y socioculturales, por lo tanto la ciudad –entendida como aquél espacio definido por la “modernidad”- no es, entonces, un contexto ajeno a ellas.

Incluso, otro problema consecuente de esa “distancia” –física en este caso- ha sido escindir los análisis rurales de sus múltiples vínculos con áreas periurbanas y urbanas. Hoy en día por el propio trabajo etnográfico y diferentes estudios sobre el tema (Giarraca 2001; Bengoa 2007; Quintal Salas, Riverman Pérez y Velasco Santos 2011), sabemos que el vínculo es mutuo y de una alta simultaneidad que se expresa en el tránsito de personas, información, intercambios materiales y organización política. Por ejemplo, la noción de “nueva ruralidad” es un intento por conceptualizar dichos fenómenos, ya que **“busca superar la dicotomía clásica que diferenciaba con base en sus actividades y funciones a los espacios rurales y urbanos”** (Quintal et al. 2011).

Por otro lado, y para cerrar el primer punto, tanto lo exótico como lo lejano -que ha distinguido a la antropología durante mucho tiempo- expresa, en términos de Miguel Bartolomé, una etnocéntrica percepción de lo que es exótico ya que sobrevalora el papel de una supuestamente unitaria tradición cultural occidental del observador. **“Sin embargo, ese Occidente genérico al cual se suele adscribir al investigador antropólogo, es un ámbito ambiguo en el que caben una multitud de experiencias culturales altamente diferenciadas”** (2004: 75). Parecería, entonces, que la noción de “crisol de razas”⁸ no sólo puede ser utilizada para comprender la invisibilización de la población indígena en particular, sino como constitutiva de la identidad de uno mismo como argentino y luego antropólogo. En todo caso, se apunta a que el reconocimiento de este tipo de “distancias” debe formar parte del abordaje crítico en el trabajo etnográfico y en la reflexión teórica, como anteriormente expusimos.

El segundo punto a analizar, la oposición entre Occidente y lo étnico -o lo diverso en términos generales-, nos retrotrae a cuestionar la vaga y nada neutra noción de Occidente, que muchas veces ha sido “naturalizada” por los cientistas sociales. Un ejemplo de ello, en lo que podemos denominar el comienzo de la antropología urbana, ha sido el análisis de Robert Redfield en *“La Sociedad Folk”* (1947). Siguiendo el planteo durkheimiano de “solidaridad mecánica” y “solidaridad orgánica” **“la sociedad folk es presentada como aquella suficientemente pequeña como para que todas las personas se reconozcan entre sí, comunicación interna que se vería reforzada por el hecho de estar aislada del exterior o con mínimos contactos con la sociedad que la contiene”** (Tamagno 2001: 42). Lo interesante de este tipo de planteos no sólo es, nuevamente, la “distancia” como eje de la definición sino cómo la noción de Occidente reproduce un sentido común impuesto desde una configuración etnocéntrica (Trincheró 2007). Esta advertencia, ya trabajada por otros autores (Krotz 2005; Pratt 2011; Restrepo 2012;

Comaroff y Comaroff 2013), impacta de igual modo en la labor antropológica de la mano de conceptos y métodos legitimados desde los centros de “creación” de tales saberes. En este sentido, Occidente se convierte en la referencia comparativa de la diferencia y ésta termina siendo definida por sus carencias, o a través de la reproducción de ese sentido común mencionado. Por ello coincidimos con la tesis de Hugo Trinchero, quien sostiene que **“la antropología clásica, incluso la actual –más allá de sus propias autocríticas– se ha mirado en su espejo construido (Occidente) para no reconocerse más que a sí misma en la producción de los ‘otros’ como externos”** (2007: 29). En este sentido, y de acuerdo con el trabajo etnográfico con grupos indígenas de contextos urbanos, es inevitable una reflexión crítica al respecto.

En primer lugar, se vuelve necesario cuestionar la imagen que asocia a las comunidades indígenas a ámbitos rurales exclusivamente y, también, que el espacio urbano implica una pérdida cultural y dispersión de los sujetos. En segundo lugar, la historicidad y contextualización de los grupos permite abordar sus condiciones actuales como consecuencia de procesos estructurales que impactan en las motivaciones particulares. Entre ellas podemos mencionar las causas y condiciones de su migración, el proceso migratorio en sí y los recorridos dentro del espacio urbano previos a instalarse definitivamente en un lugar y, específicamente, la disputa y lucha por dicho territorio. Y, finalmente, analizar las formas de organización y socialización de saberes y prácticas en el medio urbano como expresión de su articulación antes que exclusión. Todo ello y en cuanto “la tarea antropológica es la experiencia antiexótica por excelencia, en la medida en que no supone una visión fugaz y estética de los Otros, sino una convivencia que compromete nuestra cotidianidad y nos involucra en redes personales, políticas, simbólicas, afectivas y culturales que ya nunca más nos podrán ser ajenas. Ello no supone renunciar a la fascinación de lo diverso, al placer de la diferencia, sino ubicarlo en un sitio más próximo a la vida diaria; no reservarlo para las vacaciones” (Bartolomé, M. 2004: 77).

En último lugar, los dos puntos anteriores se vinculan con la metáfora del espejo. Desde la antropología clásica, e inclusive hoy en día en los primeros textos de la carrera de antropología, parece continuar aquel sentido por el cual los antropólogos miramos a través de espejos que reflejan imágenes de y hacia nuestra sociedad. Tal relación, que se basa en el reconocimiento de la <mismidad> en función de la <otredad> y viceversa, a nuestro modo de ver, esconde un reduccionismo expresado en términos metodológicos. Por ejemplo, durante mucho tiempo, la labor antropológica enseñó la complejidad de las “sociedades primitivas” como características que permitían criticar y reflexionar sobre nuestra “propia” sociedad. Pero, lo interesante es que tanto la definición de los “Otros” como de Occidente –el nosotros– fue elaborada de manera unidireccional desde el mismo lugar. Entonces, dicha regla ha escondido desde el abordaje <neuro> y <objetivo> de la “mirada antropológica” la legitimación etnocéntrica de la diferencia y la definición acrítica del “nosotros”. Por ello, debemos detenernos en las posibles consecuencias que la misma metodología acarrea durante el trabajo etnográfico. Entre ellas, Trinchero resalta cómo, inclusive en la ac-

tualidad, se busca reducir al máximo la subjetividad del etnógrafo con el uso de un conjunto de “técnicas” y “mecanismos” que enuncian distintos manuales antropológicos. Aunque destaca la poca utilidad de los mismos⁹, sostiene que ese tipo de procedimientos, en definitiva, evocan la ya superada oposición entre “objetividad” y “subjetividad” de occidente. A fin de prevenirlo propone que, más allá de tales reglas, uno debe posicionarse desde las condiciones de posibilidades y limitaciones de producción de lo que denomina como “punto de vista” –en tanto sinónimo de objetividad-. Por lo tanto, será el **“permanente análisis y reflexión sobre las causas y configuraciones que adquiere el permanente retorno del objeto que impulsa la antropología a través de los mecanismos de financiamiento de las ‘agencias de contacto’, y en parte por la Academia, asumiendo al mismo tiempo que el estudio sistemático sobre este retorno es impulsado por los requerimientos de la crítica”** (Trinchero 2007: 39).

En definitiva, la relación entre la etnografía y la teoría como -aspectos constitutivos del conocimiento antropológico- no debe ser el producto entre lo “de acá” y lo diferente o alejado, sino que debe estar orientada hacia la configuración de una futura y deseable comunidad de argumentación intercultural (Bartolomé, M. 2004) que reemplace al monólogo etnocéntrico clásico y ya pretérito.

El trabajo etnográfico con comunidades indígenas urbanas requiere de un abordaje en esos términos. Hoy en día la articulación política, económica y cultural de los grupos étnicos con los distintos planos estatales –locales, provinciales y nacionales- es un hecho. Como veremos en el caso analizado, en la periferia de la Ciudad de Buenos Aires el fortalecimiento y expresión de la “cuestión étnica” además de ser la consecuencia de una organización propia, se manifiesta en reclamos más diversos. Al territorio y a la identidad, se le suman problemáticas específicas de las condiciones de vida en el contexto urbano junto a la lucha por participar en espacios de decisión y gestión pública. Sin embargo, dicha participación está sesgada por la concepción externa que, muchas veces, cuestiona su identidad étnica y genera conflictos entre las comunidades. Podemos decir que, estamos en un período donde comienzan a reconocerse algunas líneas que ha tomado la política indígena, como consecuencia de la socialización de representantes en contextos más urbanizados y experiencias colectivas. **“La etnicidad de hoy no es la cultura campesina de las antiguas comunidades rurales (...). Al reconstruirse en las ciudades, requieren de un relato que las explique y represente. Es una reinterpretación de las culturas e identidades indígenas tradicionales a partir de la vida en un espacio de multiculturalidad”** (Bengoa 2009: 18). Es decir que, la organización de comunidades en el interior del país tenga menor peso que las que se ubican cerca a la ciudad, pero sí que la proximidad con espacios de participación –municipios, organismos públicos, agencias- ha beneficiado los canales de negociación y delimitación de objetivos comunes. Pues, en términos de este autor son **“identidades de ida y regreso”** (Ibid).

Desde un punto de vista general, y a modo de cierre, las líneas anteriores han intentado contribuir en la importancia de descripciones que expresen tanto la heterogeneidad y complejidad del campo trabajado como en la experiencia empírica y teórica de la labor antropológica. Con ello se espera evitar una descripción unificadora y/o cosificada de la situación indígena en la Ciudad de Buenos Aires y su periferia, desde el abordaje crítico que hemos expuesto. En tanto aporte o guía para comenzar, sería interesante retomar el trabajo etnográfico desde un lugar que reconozca el saber indígena, como plantea Alcida Rita Ramos. De este modo, **“la opción más interesante es elevar las teorías nativas (...) al estatus de epistemologías equivalentes a las occidentales, o sea, admitirlas como socias plenas de las teorías académicas en igualdad de condiciones intelectuales, evitando subsumirlas en las académicas como ha sucedido desde siempre en la tradición antropológica”** (2011: 110).

¿Participación y/o reconocimiento?: comunidades indígenas al sur de CABA

Parece que el intento de la antropología por distinguir identidad étnica de identidad cultural, ha sido y es un debate propio del espacio académico. Tan interno es que cuando se le intenta explicar a funcionarios o representantes municipales, su reacción es nula. En este sentido, la tarea antropológica debe contribuir a enriquecer el diálogo intercultural de espacios donde las comunidades o nucleamientos indígenas puedan desarrollar sus experiencias bajo mejores condiciones de respeto por la diferencia. Por lo tanto, a la hora de hablar sobre la “cuestión étnica urbana” queremos aclarar que ella no refiere a un momento histórico de la identidad étnica; sino al Estado contemporáneo de una tradición en un contexto específico (Bartolomé, M. 1997). Así, las bases culturales de la identidad son altamente variables por lo que pueden expresar tanto modelos culturales vigentes como referentes ideales. **“En razón de su misma historicidad, la identidad étnica no es esencial sino cambiante, en la medida en que puede ir reflejando el estado de una sociedad y su cultura”** (Bartolomé, M. 1997: 76). De este modo, los indígenas del medio urbano –o en general- que se adscriben actualmente a los diversos grupos étnicos del país, no recurren a un modelo arquetípico prehispánico o colonial, sino que lo hacen desde el sentido contemporáneo y las condiciones actuales donde se piensan a sí mismos; lo que refuerza la postura del criterio de adscripción (Radovich, 1992). Por ello, la diversidad del reclamo –que va desde el territorio e identidad hasta la necesidad de cubrir su reproducción diaria, educación, salud y/o trabajo- lejos de validar una aculturación o pérdida cultural, expresa su realidad. Y, además, es una señal de inclusión más que de exclusión, ya que desde sus mismas condiciones y acceso a recursos –estatales o propios- elaboran circuitos de intercambio material, de información y de personas tanto en el contexto local como entre el medio urbano y el rural¹⁰.

Una vez hecha esta aclaración, analizaremos el caso de un conjunto de nucleamientos y comunidades indígenas que se instalaron en el partido de Almirante Brown, a unos treinta kilómetros al sur de la ciudad de Buenos Aires, aproximadamente entre las décadas de los años 1960 y 1970¹¹. A continuación presentamos dos mapas cuyo fin, además de ser ejemplificador, es indicar donde se ubican comunidades registradas y reconocidas por el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas).

Vale la pena aclarar, que tal reconocimiento “institucional” deja por fuera a diversos grupos que no desean o están en proceso de tramitar su personería jurídica.

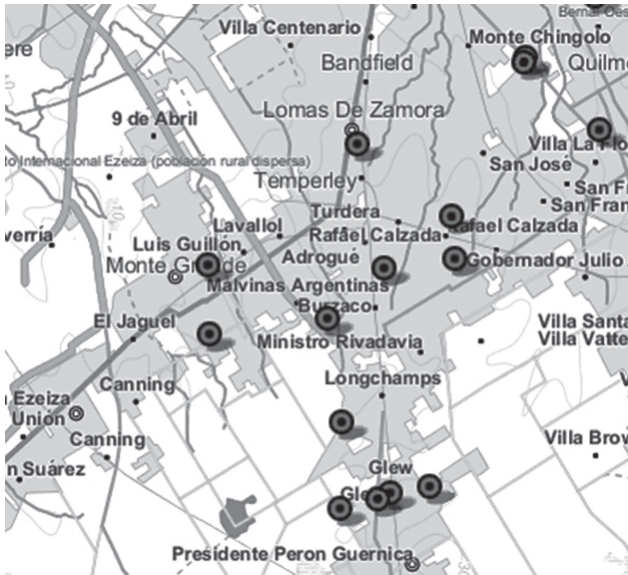


Figura 1: Mapa Sur del Conurbano Bonaerense. Fuente: Instituto Geográfico Nacional (Argenmap) Escala 5 Km.

A modo de referencia, los puntos del presente mapa son, actualmente, las comunidades o nucleamientos indígenas que, como bien dijimos, son reconocidos por el INAI. En muchos casos la información es insuficiente en cuanto al pueblo de pertenencia o incluso al número de personería jurídica. De los 15 puntos que se ven en la figura, 5 pertenecen al pueblo Tupí-Guaraní, 4 al pueblo Qom, 1 al pueblo Mapuche y otros 5 a la referencia “S/D” la cual entendemos como “Sin Denominación” por falta de criterios claros.



Figura 2: Mapa Satelital Comunidad “Cacique Hipólito Yumbay”. Fuente Instituto Geográfico Nacional (Argenmap) Escala: 20 Mts.

La segunda figura enseña las tierras que la comunidad “Cacique Hipólito Yumbay”, del pueblo Tupí-Guaraní, posee bajo título de propiedad comunitaria. El recuadro negro, delimita la tierra que ocupa actualmente – media manzana-, aunque en los últimos años fue expandiéndose hacia zonas cercanas del predio debido al aumento demográfico del grupo. En este caso, el objetivo es mostrar el alto grado de urbanización y viviendas distribuidas en las cercanías de la comunidad, ya que de acuerdo a lo expuesto por diversos integrantes, al momento de instalarse en dichas tierras, **“eso era todo campo”**.

En cuanto al caso abordado durante el año 2008, previo a un proceso de fortalecimiento y organización política y cultural, funcionó en la sede de cultura del municipio de la ciudad de Adrogue –cabecera del partido de Almirante Brown- una “Coordinación de Pueblos Originarios”, reconocida por la administración local. Si bien el objetivo principal –para la municipalidad- fue garantizar recursos materiales y presentar eventos “folklóricos”; creemos que la “coordinación”, como espacio de “participación”, fue la cara de un proceso de cooptación de la organización y fortalecimiento político previo de las comunidades pero a la vez un ejemplo de la segunda etapa de la **emergencia indígena**. No se trata ya de instalar la cuestión de la etnicidad, sino de construir una nueva forma de ciudadanía indígena lejos de aquella autonomía y más cercana a una participación en espacios de decisión locales y globales (Bengoa, 2009). Dicha experiencia, que finalizaría al año siguiente a su creación (2009), no sólo estuvo signada por argumentos como **“esta gente no está organizada”** o **“no sabe de política”** o que **“ni siquiera son comunidades indígenas”**; sino que es la clara expresión del “retorno del objeto” clásico de la antropología -abordado en el comienzo de la ponencia-.

Si bien no es de nuestro interés hacer una descripción exhaustiva de la experiencia etnográfica de la coordinación, por falta de espacio principal-

mente, creemos que es un ejemplo claro de las consecuencias que tienen ciertas conceptualizaciones (descontextualizadas) del saber antropológico en un ámbito político local. De este modo, pasaremos a analizar cuales fueron las consecuencias y/o limitaciones que tuvieron las comunidades indígenas durante el período en que funcionó la coordinación a través de tres aspectos. Primero la elección del coordinador, luego el trabajo realizado entre las autoridades municipales y el “Consejo Indígena”¹² para, finalmente, abordar la renuncia de quien desarrolló el puesto.

Antes de describir los tres puntos, es necesaria una breve introducción sobre las circunstancias en que se constituyó la coordinación. En el año 2006 una de las comunidades realizó una experiencia colectiva de huerta – gracias a un subsidio para cooperativas¹³- y posteriormente una feria artesanal dentro del predio de un gran hipermercado de la zona. Ambas experiencias no sólo implicaron una organización entre los grupos indígenas del partido, sino que delimitaron objetivos específicos al momento de negociar con el municipio. El segundo caso, además de ser la expresión de una mayor visibilización de la “cuestión étnica urbana”, la magnitud mediática y la presencia de la Ministra de Desarrollo Social¹⁴ catapultó el evento a otro nivel. Es decir, que las comunidades indígenas del partido – que ya venían trabajando conjuntamente desde años- tenían las herramientas y conocimientos para generar actividades de índole política, más allá del municipio. Esta forma de abordarlo, hizo que los representantes municipales sesgaran la organización de los grupos –“Consejo Indígena”- por una visión esencialista y externa de los modos de hacer política que, en definitiva, pertenecía al espacio municipal. Lo administrativo, la organización y la burocracia han sido ejes de ello, y parecía que los grupos indígenas habían “mostrado” manejar ese conjunto de dispositivos, sin problema alguno, con el ejemplo de la huerta y la feria. Pues, las organizaciones etnopolíticas actuales se orientan por una noción teórica de “democracia representativa” para lograr la negociación con los estados. Resultando de las mismas, líderes intermediarios que saben más de los códigos de sus interlocutores que de sus lógicas y tradiciones culturales (Bartolomé, 2002).

Tales circunstancias, entre otras cosas, deben de ser abordadas como consecuencia del recorrido de algunos representantes formados en tales espacios, más que por una elección propia de las formas de organización política indígena. En todo caso, lo que podemos decir es que el fortalecimiento de las comunidades y nucleamientos del partido expresaron una población étnica mayor a la pensada y, además, organizada. En consecuencia, el actual intendente (electo ese año) prometió la creación de la “Coordinación” como una secretaría más dentro del área de Derechos Humanos. Ahora sí, pasaremos a analizar los tres puntos mencionados al comienzo del apartado.

En primer lugar, acordar quién iba a ser el coordinador fue controversial. Los testimonios evidencian la disconformidad de los demás representantes que pusieron en tela de juicio el “**modo democrático**” de su elección:

“Carlos¹⁵ no sé, también es otro que no te cuenta la verdad (...) si nosotros vemos por la parte política y económica no nos conviene andar con él, porque él no ayuda a nadie. Agarra para él y su familia, él tiene dos hogares. No le alcanza para él todo lo que agarra, no le puede dar a nadie (...). Carlos no tiene nada hecho, las fiestas nada más, los encuentros, pero eso lo hemos hecho entre todos, no lo hizo él solo (...) se agarra de los otros, saca foto, anota y tiene un librito y él es él” (Representante I de una de las comunidades).

“Él (Carlos) comenzó su trabajo ya con un problema de división, no había un total acuerdo con que él fuera el elegido para coordinar. Pero igualmente se le dio el espacio, pero lo uso para su propio beneficio” (Representante II de una de las comunidades).

“Él (Carlos) no avisó que se elegía ese día al coordinador. Lo hizo tarde y llevó a su gente, gracias a su gente él fue elegido y, entonces, ¿qué íbamos a hacer?... lo dejamos trabajar, pero no hizo lo que prometió. Él no nos ayudó con la ropa, la copa de leche y lo que necesitábamos” (Representante III de una de las comunidades).

En su descargo Carlos se mostró, sorprendido de su elección argumentando que sus contactos, el trabajo realizado en el partido y sus participaciones en ámbito nacional e internacional¹⁶ fueron los criterios para su nombramiento. En este sentido, sería ingenuo de nuestra parte pensar que la elección fue producto de un acuerdo propio de las comunidades que conformaban el “Consejo Indígena” sin la intervención municipal. Si retomamos la imagen de “orden” y “eficacia” que demostraron en la organización del evento y la huerta para poder ser escuchados por los representantes municipales, no resulta sorprendente que el puesto de coordinador obtenga su aval de una trayectoria determinada por un *currículum*. Pues, si éste es una prueba para desarrollar el cargo sin problemas, ya que demuestra la capacitación y los grados de conocimiento que posee el sujeto; impone y determina sobre las formas de representatividad colectiva de las comunidades una elección individual y consistente con intereses externos.

En cuanto al segundo punto, la estructura política del municipio contrasta y dista de las experiencias y funciones que venían desarrollando las comunidades y sus representantes a través del “Consejo Indígena”. El trabajo estaba distribuido de manera jerárquica y la política, más allá de su práctica, debía realizarse de manera administrada y ordenada. El coordinador indígena, frente a los reclamos de sus comunidades y del municipio, había sido colocado en una posición ambigua. Las presiones no sólo se manifestaban en el papeleo o en la búsqueda de presupuestos económicos, sino que las tareas netamente administrativas -con las que debían fundamentar todo lo que hacían- se volvían obstáculos a la hora de promover u organizar aquellos eventos que acostumbraban realizar sin el auspicio del municipio. En este momento, la cooptación fue clara: los eventos dejaron de ser autoría del “Consejo” y fueron subsumidos por la municipalidad, ya que

ésta otorgaba los recursos y la propaganda. Este contexto, además expresaba una tensión entre lo que **“debe hacer”** con lo que **“puede hacer”** el coordinador, como lo describen los testimonios citados. A la ambigüedad estructural del líder se le suma, entonces, un puesto netamente administrativo y contrario al acordado en un comienzo. Pues, no se resolvieron las problemáticas específicas de las comunidades –vivienda, educación, trabajo, etc.- sino que prevaleció la organización de eventos asociados a una imagen folklórica de lo indígena. No fue considerada la particularidad de cada grupo y lo mismo sucedió con el territorio en el espacio urbano. En consecuencia podemos decir que, la coordinación antes de ser un espacio de **“participación”** indígena estuvo sesgada y definida por un conjunto de tareas netamente administrativas. En este sentido, se soslayaron las problemáticas y condiciones de vida que generaron y motivaron el objetivo primordial de dicho espacio: modificar y mejorar su reproducción diaria bajo el respeto de su identidad. La estructura política local definida por el individualismo, la jerarquía de los puestos y la burocracia terminó por dirimir la organización colectiva de los grupos dando paso a un aumento del conflicto intra e intercultural.

Finalmente en Septiembre del año 2009, el coordinador renunció al cargo. Aparentemente las autoridades municipales querían **“poner un antropólogo en su lugar, alguien que estuviera capacitado y pudiera tener todo más organizado”**; aspecto que evidencia una confusión de roles que sin duda marcaría el futuro de la relación entre el Estado municipal y las comunidades indígenas. Quedaba claro que la desorganización no era exclusiva de las comunidades indígenas consideramos que se invocaba esto de manera oportunista para negar reclamos específicos.

Consideraciones Finales

El ejemplo abordado deja en claro cómo hay un retorno del “objeto” clásico de nuestra disciplina. En este sentido, el fortalecimiento y la organización de los grupos indígenas, que se viene dando en diferentes espacios locales, tanto en nuestro país como en Latinoamérica (Assies y Gundermann, 2007) marca una tendencia donde la antropología debe de posicionar su **“mirada”** de manera más cercana. Por ello, abordar el análisis de comunidades y nucleamientos indígenas en zonas urbanizadas ha de comenzar con el ejercicio en conjunto de la reflexión etnográfica y teórica. De este modo, se debe describir la complejidad por sobre definiciones culturalistas o esencialistas que entienden a los grupos étnicos como la sumatoria de un conjunto de características. Sobre todo, porque de acuerdo a los datos del último Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas realizado en el año 2010, casi un tercio de los indígenas de la Argentina -28,8%¹⁷- residen en el Área Metropolitana de Buenos Aires, conformado por el Gran Buenos Aires y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires como lo enseña el siguiente cuadro (Weiss et al. 2013):

Cuadro N°1. Hogares por región con una o más personas indígenas o descendientes de pueblos indígenas sobre el total de hogares por región.

Región	Total de Hogares por Región	Hogares por región con una o más personas indígenas o descendientes de pueblos indígenas	
		Número	% sobre el total de Hogares por región
Región Pampeana-Patagónica	754.838	64.848	8,59%
Región del Noroeste	1.030.060	53.283	5,17%
Región de Noreste	646.750	23.987	3,70%
Región de Cuyo	798.918	20.987	2,62%
Región Centro (total)	7.995.238	194.324	2,43%
a) Ciudad Autónoma de Buenos Aires	1.150.134	32.294	2,80%
b) Gran Buenos Aires	2.934.373	73.879	2,51%
c) Resto de la región Centro (excluido Gran Buenos Aires y Ciudad Autónoma de Buenos Aires)	3.910.731	88.151	2,25%
Región Mesopotamia	945.871	11.464	1,21%
Total	12.171.675	368.893	3,03%

Fuente: reprocesamiento propio por región a partir de los datos del “Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010” - Cuadro 5. Hogares con una o más personas indígenas o descendientes de pueblos indígenas u originarios según provincia. Total del país. Años 2001 y 2010 (INDEC 2012: 288).

Como se ve, la región Centro –Córdoba, Santa Fe, Provincia de Buenos Aires (Interior y Gran Buenos Aires) y Ciudad Autónoma de Buenos Aires- concentra la mitad (52,7%) de los hogares con población indígena del país. En ella si distinguimos a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires del resto (Córdoba, Santa F e Interior de Provincia de Buenos Aires), encontramos con que casi un tercio de los indígenas de la Argentina (28,8%) residen en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). Por otro lado, las regiones Pampeana-Patagónica, Noroeste y Noreste concentran el 17,6%, 14,4% y 6,5% respectivamente de la población indígena de la Argentina. Finalmente, las de menor incidencia sobre el total del país son Cuyo -5,7%- y Mesopotamia -3,1%- (Ibid., 2013). Pues, dichos números, ponen en relevancia la necesidad de mejorar los diálogos interculturales con el fin de mejorar los vínculos entre los diversos grupos que componen a la heterogénea población étnica del país. Pero a su vez, y como hemos introducido en el comienzo del artículo, el enriquecimiento de tal diálogo debe romper con abordajes que entienden al Estado de manera monolítica. En los últimos años, las políticas públicas han sido orientadoras de prácticas que, si bien no han tenido como destinatarias específicas a las poblaciones originarias, contribuyeron en su organización política, econó-

mica y cultural. En el cuerpo del texto hemos mencionado los planes de huerta, la feria artesanal e incluso la experiencia de la coordinación; sin embargo, hubo y hay diversas actividades que los grupos han llevado a cabo a través de ciertos recursos obtenidos desde ministerios u otros organismos estatales. Para mencionar un ejemplo reciente, la comunidad “Cacique Hipólito Yumbay” fue seleccionada en el año 2013 desde el FOMECA (Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual) para instalar una radio comunitaria en el predio que ocupan las familias. Hoy en día recién se han colocado las bases de concreto que sostendrán la antena –de un alcance de 30 km–, y se están organizando los contenidos y actividades que los miembros comunitarios junto a otras organizaciones y vecinos llevarán a cabo en tal espacio. Como podemos ver, son diversas las formas por las cuales los nucleamientos o comunidades, en este caso urbanas, acceden a los recursos estatales, por ello comprendemos que el Estado no puede definirse como un aparato uniforme que ejerce un único rol y obedece a un único direccionamiento político. Entonces, será central retomar autores que han buscado apartarse del concepto de Estado como objeto, institución o comunidad humana a fin de “desmitificarlo” como entidad monolítica y, así, poder examinarlo en sus formas amplias y cotidianas de acción (Corrigan y Sayer, 1985; Abrams, 1988; Joseph y Nugent, 2002; Lagos y Callas, 2007). Desde esta perspectiva, el mismo se conforma de un entramado complejo de instancias que comprenden no solo jurisdicciones y dominios fragmentados y superpuestos, sino también múltiples instancias de ejecución de acciones que, incluso, pueden resultar contradictorias entre sí. Por tanto, resulta necesario rescatar los diversos niveles ya sean locales, regionales y/o globales que, además de estar implicados entre sí, expresan el carácter dinámico y complejo que deseamos resaltar.

Finalmente, esperamos haber dejado en claro que para trabajar con grupos indígenas urbanos los reclamos históricos se vuelcan en reivindicaciones contemporáneas de vivienda, trabajo, educación, visibilización y participación. Así, debemos cuestionar aquella imagen que los asocia a ámbitos rurales exclusivamente y, también, que el espacio urbano implica una pérdida cultural y dispersión de los sujetos. A través de tales herramientas, se vuelve necesario retomar su historia y el contexto económico para abordar sus condiciones actuales como consecuencia de procesos estructurales que impactan –e impactaron– en sus procesos migratorios. Para luego, analizar las formas de organización y socialización de saberes como expresión de su articulación antes que exclusión.

Notas

¹ El presente trabajo ha sido expuesto en el Primer Congreso Internacional de Pueblos Originarios de América Latina, siglos XIX-XXI, realizado en la ciudad de Oaxaca (México) entre el 28 y el 31 de Octubre de 2013. Se ha enriquecido con material teórico y bibliográfico, además de contener la discusión producto de su exposición y contribuciones acertadas para mejorar su desarrollo. Agradecemos especialmente al Dr. Alejandro Balazote por el seguimiento y al Dr. Sebastián Valverde por sus comentarios y lectura, junto a la Prof. María Alejandra Pérez.

² Se conoce como Conurbano Bonaerense (o Gran Buenos Aires) a los 24 partidos que rodean a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) cuya población estimada es de 9.916.715 habitantes. Lo que representa un 24,70% aproximadamente de la población total del país -40.117.090- sin tener en cuenta la que, además, habita en CABA - 2.890.151- (INDEC, 2012).

³ Primero, en el año 1994 la reforma del texto Constitucional de la Nación estableció el reconocimiento a la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas del país. Por otro lado, podemos mencionar un debate actual vinculado a la reforma del código civil, lo que ha generado grandes discusiones dentro del movimiento indígena nacional. Una de ellas, entre otras, es si la propiedad comunitaria indígena puede estar regulada dentro del nuevo código civil.

⁴ Se retoma dicha oposición en tanto ha representado una noción homogénea de occidente -como un todo- que termina siendo el eje que define a lo “étnico”.

⁵ Se trató de una escuela histórico-cultural en arqueología y de una rudimentaria fenomenología etnológica promovida por un profesor y un conjunto de discípulos. Controlaron las investigaciones y posiciones durante el proceso militar en la Argentina convirtiendo los estudios sobre poblaciones indígenas en precarias recopilaciones de mitos huérfanos de contextos sociales y análisis interpretativos (Bartolomé, 2009).

⁶ Refiere a la relación de poder que supone a los grupos indígenas como sujetos carentes de acción.

⁷ Este precepto, entre otras cosas, implica supuestos tales como la posibilidad de acceder a la realidad tal cual es -siempre que el observador no pertenezca a ella-. Es decir bajo condiciones en las cuales su subjetividad se vea reducida a la de un observador que refleja más que comprenda lo observado.

⁸ El discurso oficial a lo largo del tiempo -y en la formación del Estado- se ha basado en la idea del “crisol de razas” en tanto amalgama neutra y homogeneizante de lo cultural, que ha negado e invisibilizado a los pueblos indígenas. A ello se le suma el eufemismo de la “Conquista del Desierto”, argumento que posibilitó legitimar el avance de la frontera con el indio.

⁹ En su explicación Hugo Trincherro sostiene que tales “pasos” esconden más de lo que verdaderamente expresan. Configuran un recetario de muy poca utilidad para enfrentar los desafíos de la producción crítica del conocimiento etnográfico. Es más, para él no hay procedimientos técnicos-metodológicos que garanticen con certeza procedimientos de inferencia de tipo inductivo/deductivo, para sostener determinada regla (Trincherro 2007).

¹⁰ Un ejemplo de ello es la venta de artesanía en la ciudad que provienen de provincias como Chaco, Formosa, Salta, etc. En este caso se articulan redes de compra y venta gracias al aumento de la bancarización de la población indígena como consecuencia de los actuales planes de asistencia social.

¹¹ Más allá de que los flujos migratorios van tomando especificidad en relación a diversos momentos como la colonización; la formación de los estados nacionales, o mismo los procesos previos al contacto Emanuele Amodio marca un aumento de la emigración indígena –desde la década de 1960 en adelante- hacia áreas urbanas y periurbanas, lo que constituye un rasgo característico de este periodo (Ibid. 1996).

¹² El “Consejo Indígena” es una organización que prevalece los lazos horizontales de representación y decisión entre los distintos representantes comunitarios. Las comunidades que lo conforman son: Comunidad Indígena del Pueblo Guaraní “Cacique Hipólito Yumbay”; Comunidad Indígena del Pueblo Kolla “Guaguajni Jall’pa”; Comunidad Indígena del Pueblo Toba “Migtagan”; Comunidad Indígena del Pueblo Toba/Mocoví “Nogoyin Ni Nala” y Comunidad Indígena del Pueblo Mapuche “Juan Kalfukura”.

¹³ El Programa de Empleo Comunitario (PEC) está dirigido a personas con pocas calificaciones relacionadas a algún trabajo y que sean mayores de 16 años, que no estén recibiendo ninguna prestación o capacitación del gobierno nacional o algún gobierno local, salvo que la actividad del trabajador sea únicamente con respecto a transporte y almuerzo. Las empresas o instituciones que pueden participar, son cualquier institución pública, organizaciones sin fines de lucro y todo tipo de cooperativas que antes de realizar la solicitud, se encuentren registradas en el Registro de Instituciones de Capacitación y Empleo (REGICE) en el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social.

¹⁴ La presencia de la Ministra de Desarrollo -Alicia Kirchner- en la inauguración evidenció el interés del gobierno nacional por trascender los límites geográficos y políticos del partido proponiendo líneas de acción tendientes a la promoción y comercialización de artesanías indígenas en la provincia de Buenos Aires

¹⁵ El nombre real del coordinador fue modificado según lo acordado.

¹⁶ Preferentemente viajaba a países europeos y ciudades norteamericanas donde se desarrollaban congresos y capacitaciones como becario de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

¹⁷ Queremos, sin embargo, introducir un matiz en el total del 28,8 % de presencia indígena en el AMBA, en tanto este número debe ser usado de forma estimativa. Debe considerarse que en el Censo del año 2010 se utilizaron dos cuestionarios, el formulario general, destinado a ciudades con más de 50 mil habitantes, y un cuestionario ampliado de carácter excepcional -en el que se hizo la pregunta de si alguna persona de ese hogar es indígena o descendiente de pueblos indígenas- que se aplicó en todas las ciudades de menos de 50 mil habitantes y, en las grandes ciudades, a una muestra de viviendas repartidas estadísticamente. A partir de esto se hizo una proyección del total censado en esas ciudades, del cual se obtuvo un total aproximado. Por ello, entendemos que esta metodología carece de capacidad para muestrear la realidad indígena de vastos conjuntos que se encuentran viviendo en ciudades con más de 50 mil habitantes, quienes no fueron visibilizados en este censo.

Bibliografía

Abrams, P. (1988), "Notes on the Difficulty of Studying the State". *Journal of Historical Sociology* Vol.1 N° 1.

Amodio, Emanuele (1996), "Los indios metropolitanos: Identidad étnica, estrategias políticas y globalización entre los pueblos indígenas de América latina", *América Latina en tiempos de globalización: Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas*. Daniel Mato, Maritza Montero y Emanuele Amodio (eds.) Caracas, UCV-ALAS-Unesco.

Assies, Willem y Gundermann, Hans (2007), *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*, San Pedro de Atacama, Línea Editorial IIAM / Universidad Católica del Norte.

Balazote, Alejandro; Radovich, Juan Carlos (2013), "Introducción. Los estudios de Antropología Rural en la Argentina", *Estudios de Antropología Rural*. Buenos Aires, Editorial Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires.

Bartolomé, Miguel Alberto (1997), *Gente de Costumbre y Gente de razón: las identidades étnicas en México*, México DF, Siglo XXI Editores.

Ídem (2002), "Movimientos Indios en América Latina: Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria", *Serie Antropología*, N° 321, DA, Universidad de Brasilia, Brasil.

Ídem (2004), "En defensa de la etnografía: el papel contemporáneo de la investigación intercultural", *Revista Avá* N°5, Universidad Nacional de Misiones, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Secretaría de Investigación, Programa de Posgrado en Antropología Social.

Ídem (2009), *Parientes de la Selva. Los Guaraníes Mbya de la Argentina, Asunción*, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Biblioteca Paraguaya de Antropología Volumen 72.

Bengoa, José (2007), *La Emergencia Indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.

Ídem (2009), "¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?". *Cuadernos de Antropología Social*, N° 29, Buenos Aires, FfyL.

Bigot, Margot; Rodríguez, Graciela y Vázquez, Héctor (1991), "Asentamientos toba-qom en la ciudad de Rosario: procesos étnicos identitarios", *América Indígena* Vol. 51, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Comaroff, Jean y Comaroff Jhon (2013), *Teorías desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.

Corrigan, P. y Sayer, D. (1985), *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Basil Blackwell, Oxford.

Garbulsky, Edgardo Ovidio (1994), “Cuestión Étnica – Cuestión Social. Las fronteras contemporáneas de los grupos Toba (Qom). En Rosario en el umbral del Siglo XXI”, Andes, *Antropología e Historia*, N°6, Ciudad de Rosario.

Giarraca, Norma (2001), *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Prólogo. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Argentina.

Herrán, Carlos (1988), “La Antropología Social en la Argentina. Apuntes y perspectivas”, *Cuadernos de Antropología Social*, vol 2, N°2, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Ídem (1993), “Tendencias actuales de la investigación antropológica en la Argentina”, *Plural*, Asociación Brasileña de Antropología (ABA).

Joseph, G. y Nugent, D. (2002), *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Ediciones Era, México.

Krotz, E. (2005), “Anthropologies of the South: Their Rise, Their Silenciang, Their Characteristics”, *Journal of the World Anthropology Network*, I.

Lagos, María y Callas, Pamela (2007), “Introducción. El Estado como mensaje de dominación”, *Cuadernos de Futuro. Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, INDH/PNUD, La Paz-Bolivia.

Pratt, Mary L. (2011), “La antropología y la desmonopolización del pensamiento social”, en: Grimson, Alejandro; Merenson, Silvina; Noel, Gabriel (comps.), *Antropología ahora: Debates sobre la alteridad*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.

Quintal, Hernán; Pérez, María Leticia y Santos, Paola (2011), “Introducción. Espacio y comunidad en época de globalización”, *Nuevas Ruralidades. Expresiones de la transformación social en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Distrito Federal.

Radovich, J. C. (1992), “Política indígena y movimientos étnicos: el caso mapuche”, en: *Cuadernos de Antropología Social*, Vol. 4, diciembre, Universidad Nacional de Luján.

Ramos, Alcida Rita (2011), “Por una antropología ecuménica”, en: Grimson, Alejandro; Merenson, Silvina; Noel, Gabriel (comps.), *Antropología ahora: Debates sobre la alteridad*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.

Ratier, Hugo (1972), *El Cabecita Negra*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Ídem (1986), “Construcción de la Antropología como disciplina científica en el contexto nacional”, Seminario Taller: *Antropología: Disciplina científica y práctica profesional*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

Redfield, Robert (1947), “The folk society”, *American Journal of Sociology*, Suecia.

Restrepo, Eduardo (2012), “Antropologías disidentes”, *Cuadernos de Antropología Social*, N°35, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Tamagno, Liliana (2001) *Nam Qom Hueta ‘a Na dockshi Lma: Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*, Ediciones al Margen, La Plata.

Trincherero, Hugo (2007), *Aromas de lo Exótico (retornos del objeto). Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*, Editorial SB Colección Complejidad Humana, Buenos Aires.

Weiss, M. Laura; Engelman, Juan y Valverde, Sebastián (2013), “Pueblos Indígenas Urbanos en Argentina: un estado de la cuestión”, *Revista Pilquén Sección Ciencias Sociales*, Año XV, N°16, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén.

Material Adicional

Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. *Censo del Bicentenario*. Resultados Definitivos, Serie B N°2. Tomo I

* * *

Recibido: 22.04.2014

Aceptado: 15.07.2014