

ARTÍCULO

Greco, Lucrecia Raquel (2016). “Mi cultura la tengo, pero no la practico’. Reflexiones sobre las movilizaciones de la cultura y los pueblos indígenas en Ingeniero Juárez, Formosa, Argentina”, *Etnografías Contemporáneas* 2 (3), pp. 176-203.

RESUMEN

En este artículo, analizaré diferentes modos en que indígenas, actores del gobierno municipal, escuelas interculturales bilingües, ONG y antropólogos movilizan, producen y disputan sentidos sobre las “culturas” indígenas en el pueblo de Ingeniero Juárez, Formosa, en un contexto marcado por intensas tensiones en torno a la cuestión indígena. Las situaciones analizadas se enmarcan en el auge de las ideologías multiculturalistas –pero también con reconfiguración de las luchas políticas y la inclusión de las identidades culturales en las mismas. Me concentraré en algunas escenas transcurridas en el pueblo y en las escuelas interculturales bilingües durante la “Semana del Aborígen” del año 2013 y en el proceso de trabajo de los talleres de danza y memoria, desarrollado por colegas, vecinos *qom* y por mí.

Palabras clave: *Chaco Argentino, politización de la cultura, pueblo qom*

ABSTRACT “I have my culture, but I don’t practice it’. Reflections on the mobilization of culture and indigenous peoples in Ingeniero Juárez, Formosa, Argentina”

The paper explores different ways in which indigenous people, the local government, inter-cultural schools, NGO’s and anthropologists mobilize, produce and dispute meanings on indigenous cultures in a conflictive context in the town of Ingeniero Juárez, Formosa (Argentina) . The different cases analyzed should be thought in the frame of multiculturalist ideologies but also in the processes of reconfiguration of political struggles and the inclusion of cultural identities. The focus is on some scenes that took place in the town and in bilingual schools during the commemorations of the “Week of Aboriginal people” in 2013 and in dance and memory workshops conducted by colleagues, *toba/qom* neighbors and *toba/qom* teachers and myself.

Keywords: *Argentine Chaco, Politization of culture, qom people*

Recibido: 11 de febrero de 2016

Aceptado: 13 de julio de 2016

“Mi cultura la tengo, pero no la practico”

Reflexiones sobre las movilizaciones de la cultura y los pueblos indígenas en Ingeniero Juárez, Formosa, Argentina



Por **Lucrecia Raquel Greco**¹

En este artículo, analizaré diferentes modos en que indígenas, actores del gobierno municipal, escuelas interculturales bilingües, ONG y antropólogos movilizan, producen y disputan sentidos sobre las “culturas” indígenas en el pueblo de Ingeniero Juárez, Formosa, en un contexto marcado por intensas tensiones en torno a la cuestión indígena.

Estas reflexiones emergen de un proceso de talleres de danza y memoria llevados adelante junto con colegas antropólogas, vecinos y maestros especiales de la modalidad aborigen (memas) del pueblo *toba* o *qom*² y artesanas indígenas en el Barrio Toba del pueblo entre 2010 y 2013, y del proceso de escritura de un libro didáctico sobre danzas y juegos *qom* fruto de estos talleres, hasta 2016.³

Me concentraré en algunos eventos transcurridos en el pueblo y en las escuelas interculturales bilingües durante la “Semana del Aborigen” del año 2013, en las que tuve la posición de observadora-asistente y en el proceso de trabajo de los talleres de danza y memoria, en el que fui facilitadora y que por ende analizo a partir de la experiencia de técnicas

1 Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires (UBA), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). lucregre@yahoo.com.ar

2 Referiré indistintamente a toba y qom ya que en la región las personas se denominan también con ambas palabras. Qom está siendo actualmente más utilizado por los sectores movilizadores en pos de la reivindicación de derechos territoriales y político culturales.

3 Los talleres se enmarcaron en el Equipo de Antropología del Cuerpo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

de investigación acción participativa. Así, mientras las dos primeras escenas traen información sobre diversas representaciones públicas de las “culturas” indígenas en una coyuntura interétnica particular, en el caso de los talleres, me adentraré en los modos en que los participantes *gom* se posicionan sobre las propias prácticas culturales presentes y pasadas.

Las situaciones analizadas se enmarcan en el proceso de “politización de la cultura”, un “fenómeno cultural” que se da a escala mundial donde el sentido de lo que es “cultura”, se disputa en diversos campos de poder (Wright, 1998). Este fenómeno puede entenderse en el marco del auge de las ideologías multiculturalistas –entendidas como discursos ideológicos que resaltan y fetichizan las particularidades culturales para reforzar la universalidad del capitalismo (Gruner, 2002:130)⁴ y las directrices que imponen en este sentido los organismos internacionales. A su vez podemos también leer esta politización de la cultura desde los procesos de resistencia, en el marco de la inclusión de las identidades culturales en las luchas políticas, especialmente para nuestro caso, desde el fortalecimiento del movimiento indígena que cobró fuerza en las décadas de 1980 y 1990.⁵ Así, si bien por un lado podemos entender que estas políticas multiculturalistas impelen a las poblaciones, especialmente a aquellas subalternizadas, a representar su “cultura” –lo que genera en los casos indígenas imágenes “hiperreales” escencializantes basadas en imaginarios no indígenas (Ramos, 1998)–, estas representaciones de la cultura se han gestado también en procesos de luchas por el reconocimiento cultural y territorial. En este último sentido, resalto que en el agenciamiento de las objetivaciones y movilizaciones de su cultura, es decir en la indigenización de la noción de cultura (Carneiro da Cunha, 2009), las comunidades pueden también fortalecer procesos de autoafirmación.

En este marco, Carneiro da Cunha (2009:312-313) propone una distinción entre cultura sin comillas y “cultura” con comillas, donde la primera refiere a los esquemas interiorizados que organizan la percepción y acción de las personas garantizando un cierto grado de comunicación entre ellas y la segunda se aplica a la noción de “cultura” indigenizada producto de la situación poscolonial,⁶ a partir de la cual los pueblos ca-

4 Es interesante diferenciar la politización de la cultura en este contexto que analizamos, con sus implicancias de uso instrumental en disputas por la hegemonía, de la noción gramsciana de cultura y política, que “propone un cambio en y de la cultura, una nueva cultura, instituida por la clase trabajadora...” (Chauí, 2006:10).

5 En este período diversos Estados Nacionales adoptaron, generalmente frente a la presión internacional y luchas históricas locales, cambios en sus constituciones nacionales, como la reforma de 1994 en Argentina y la posterior implementación de programas dirigidos a poblaciones indígenas (Mombello, 2002).

6 Aclaramos aquí que referimos a las nociones producto de la situación poscolonial, pues

racterizan sus propias prácticas y sus identidades en contextos interculturales. La "cultura" no englobaría así todas las prácticas culturales de los pueblos, pero sería parte de estas: los modos de caracterizar y crear la "cultura" son prácticas culturales e histórico-políticas. Esta distinción de Carneiro da Cunha, desarrollada principalmente a través del análisis etnográfico de pueblos indígenas y tradicionales del Brasil, que constituyen minorías u otros de la nación (Segato, 1998, 2007) es pertinente para analizar estos contextos en que los indígenas de Ingeniero Juárez se identifican y presentan a sí mismos ante y con diversos actores no indígenas (ONG, gobierno, escuela, antropólogos, instituciones religiosas, vecinos criollos).

Las nociones de "cultura" se han elaborado también en diálogo fluido con investigaciones académicas, especialmente las antropológicas. De hecho, como resaltaré, en el Oeste de Formosa la presencia de los investigadores en las comunidades contribuyó y contribuye a forjar objetivaciones de la cultura ante los otros.

En este texto utilizaré cultura sin comillas y prácticas culturales indistintamente. Asimismo, cuando cite discursos de los sujetos no colocaré las comillas pues esta distinción con comillas es analítica y no nativa.

Dado que al analizar perspectivas indígenas sobre la "cultura" me basaré en la experiencia de los talleres con los *qom* del oeste de Formosa, realizaré en primer lugar una contextualización breve de la historia reciente de este pueblo. Posteriormente analizaré los eventos de la "Semana del Aborigen" organizados por el gobierno local, para centrarme luego en las celebraciones en escuelas bilingües (una primaria y otra secundaria) y, por último, en la experiencia de los talleres de danza y memoria. Finalmente presentaré algunas reflexiones comparativas sobre estos tres ámbitos de representación y producción de la "cultura".

Los toba del oeste

Los *tobas* del oeste, *q'omlec* o *qom* reconocidos como *tobas-pilagá* (Métraux, 1980) o *tobas nachilamole'ek* (Arenas, 2003) mantuvieron una relativa autonomía del estado argentino hasta fines del siglo XIX, cuando se vieron invadidos por la instalación de colonias agropecuarias de criollos (población local rural nativa mestiza o blanca⁷) provenientes de

muchos pueblos tienen categorías pre-coloniales para definir sus prácticas culturales (ob.cit. 359). Estas dos categorizaciones (pre y poscolonial) muchas veces se superponen.

7 Refiero con blanco al mundo cultural no indígena. La categoría "blanco", que no tiene un correlato empírico (no existen personas "blancas") es -como el "indio", el "negro", el "mestizo" y cualquier categoría racial que opera en contextos poscoloniales - fruto de complejos procesos

la provincia de Salta y por el avance militar entre 1884 y 1917 (Gordillo y Leguizamón, 2002; Gómez C., 2011; Gómez M., 2011). A partir de esas décadas, se inició un proceso de despojo territorial y sedentarización forzada acompañada por la instalación de misiones anglicanas durante el cual los *gom* se vieron obligados a incorporarse al trabajo temporario en el ingenio (Gordillo, 1996; Gómez C, 2011; Ceriani y Lavazza, 2013). Estos procesos no solo minaron dinámicas socioculturales *gom*, como las relaciones de parentesco, género, productivas, territoriales y religiosas, sino que también contribuyeron a forjar imágenes negativas de las propias prácticas culturales, basadas en valoraciones blancas ligadas a la moral cristiana y el trabajo en su forma capitalista (Wright, 2003).

Hacia las décadas de los sesenta y los setenta, el trabajo en los ingenios cayó por causa de la progresiva mecanización, tras haber minado la subsistencia no mercantil de las comunidades indígenas. Las misiones anglicanas de disolvieron en la década de los ochenta y dejaron a los propios *gom* formados como predicadores.⁸ Asimismo desde la década de los sesenta se fue consolidando la religiosidad pentecostal entre los *gom*, quienes también en este caso formaron sus propios predicadores. Con la adopción de religiosidades cristianas, parte de las prácticas religiosas precoloniales y muchos de los rituales asociados a ellas fueron abandonados, aunque otros elementos de la experiencia ritual continuaron vigentes, especialmente en los cultos del evangelio, de raigambre pentecostal. Asimismo, las configuraciones de poder pasaron también progresivamente a asociarse con el contacto con instituciones creadas en el mundo no indígena (Citro, 2009; Ceriani Cernadas 2013). En este marco, la conversión religiosa y las nuevas configuraciones sociopolíticas de la hegemonía blanca, acentuaron la estigmatización, al interior del pueblo *gom*, de muchas prácticas tradicionales (Gómez, 2011). La estigmatización de los pueblos indígenas en Formosa puede entenderse si se tienen en cuenta también las políticas de identidad dominantes en Argentina hasta comienzos del siglo XXI, caracterizadas por la invisibilización de los pueblos originarios, los afrodescendientes y de sus prácticas culturales (Briones, 2005, Segato, 1998) y por la reivindicación de rasgos identitarios blancos-europeos que caracterizarían un sujeto nacional homogéneo. Esta ideología identitaria se realiza de forma particular a nivel local, donde, como analizaré, los gobiernos posicionan a los indígenas y sus prácticas culturales como sujetos ajenos a la construcción cultural del Estado.

de racialización (Quijano, 2000).

8 Para una mayor comprensión del proceso de misionalización y posterior disolución de las misiones anglicanas se recomienda la lectura del artículo de Cecilia Paula Gómez (2011) citado en el texto.

Con el retorno de la democracia y la sanción de la Ley Provincial del Aborigen 426/84 hacia fines de la década de los ochenta los *gom* de la región oeste –junto con el resto de los indígenas del centro-oeste y oeste formoseño, y algunas comunidades periféricas a la capital provincial– obtuvieron títulos de propiedad de sus tierras, tras prolongados procesos de disputa, en los que fueron acompañados por instituciones religiosas católicas y protestantes (Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010). Desde entonces se intensificó este proceso de integración a instituciones estatales y muchos se incorporaron al empleo público como agentes sanitarios y docentes auxiliares.

Las relaciones con el mundo blanco no implicaron el acceso igualitario a servicios y bienes ni revirtieron la estigmatización de los indígenas por los criollos. De hecho, la relación del estado provincial con los pueblos indígenas está signada hasta el presente por relaciones de violencia, habiendo ocurrido en los últimos años persecuciones, asesinatos y amenazas.⁹ El gobierno provincial mientras tanto busca crear una imagen de promoción de la multiculturalidad a través de políticas de valorización del patrimonio cultural indígena que tienden a reivindicar el pasado y que no se relacionan con la realidad presente de los pueblos originarios que habitan en Formosa (Citro y Torres Agüero, 2012). Como veremos en seguida, el gobierno local de Ingeniero Juárez no muestra una preocupación tan fuerte por esta imagen de respeto a la diversidad, al reproducir discursos evolucionistas, aunque dadas las directivas multiculturales comienza a incluir algunos símbolos del imaginario multicultural.

A lo largo de la historia, la relación de los gobiernos locales y provinciales de Formosa con las comunidades ha asumido la forma de vínculos clientelares basados en la pertenencia partidaria, principalmente al peronismo, representado por el partido justicialista y sus facciones (Gordillo, 2009). Aunque han sido creadas organizaciones que posicionaron a los *gom* y a los pueblos indígenas como actores en las negociaciones (Spadafora *et al.*, 2010), Gordillo (1996: 250) apunta que la construcción de hegemonía política en Formosa ha tendido a impedir la conformación de organizaciones que enfrenten el *status quo* provincial. El órgano provincial indigenista, Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA), también se maneja en este esquema de relaciones y desde su creación ha sido dirigido por criollos. En este sentido, si bien las políticas de tierras dirigidas a la población indígena en Formosa en la década de los ochenta fueron consideradas pioneras a nivel nacional, otras

9 Ver por ejemplo, <http://argentina.indymedia.org/features/pueblos/>. Consultado 23 de abril de 2015

políticas dirigidas a los indígenas tuvieron en general un efecto epistémica (Castro, 2014: 9) y disruptor para estas poblaciones.

El acto gubernamental de la “Semana del Aborigen”

Es el 19 de abril de 2013. Hay una muchedumbre en la calle principal de Ingeniero Juárez. Se entonan canciones patrias: “Aurora” en idioma castellano y el himno nacional en idioma *wichí*. En primera fila bajo el escenario están sentados gendarmes, líderes indígenas y autoridades municipales. Mariana Gómez y yo estamos en el pueblo para llevar a cabo los talleres de danza y memoria. Sin pasar desapercibidas, luego notaremos que personas como nosotras, investigadoras de la Universidad de Buenos Aires, tampoco son bienvenidas en estos espacios públicos.

Tras las canciones patrias el animador, criollo, abre el acto: “Una profunda tristeza y aflicción me invade. Por el sufrimiento de nuestros antepasados. Y por tal motivo pedimos un minuto de silencio para recordar a nuestros hermanos aborígenes que hoy ya no están”. Durante ese minuto de “silencio” suenan trompetas de banda militar. Retomando la palabra, el orador continúa: “Celebramos la presencia de Jesús”. Y un pastor evangélico indígena lee una oración cristiana. Posteriormente se presentan algunos grupos folclóricos, ejecutando canciones en lenguas indígenas y en castellano.

Se trata del Acto inaugural de la Semana del Aborigen. Es la primera vez que se celebra en el centro del pueblo, hecho que, como señalamos con Gómez y Torres Agüero (Gómez, Greco y Torres Agüero, 2013) resulta paradigmático en el contexto de cercanía de las elecciones provinciales y la intensificación de conflictos con los indígenas en toda la provincia de Formosa y en la región oeste.

En el escenario hay *wiphalas* –bandera utilizada por diversos pueblos andinos y muchas veces en representación de los pueblos originarios en general– y una frase escrita en el telón: “necesitamos recuperar nuestra memoria, ya que es en el recuerdo donde están nuestras raíces, nuestra fuerza”. Un mema del barrio *toba* inicia su discurso. Pasa revista a la historia de los derechos indígenas, refiere a los 20 años de recuperación de la democracia en el país y reivindica a las personas no indígenas que se involucran en la causa indígena. Luego un líder *wichí* repasa hitos de la historia de los pueblos originarios, señala los cambios involucrados en el paso del modo de vida cazador recolector al de empleado público. Es el único orador que utiliza palabras como “reclamos” y “luchas” y que alterna en el uso del vocablo aborigen con originario, siendo este último un término más ampliamente utilizado en los movimientos indígenas actuales

en Argentina que se distingue de la terminología oficial de la provincia de Formosa.¹⁰ Tras los líderes indígenas, habla el intendente Cristino Mendoza.¹¹ En su discurso refiere a las comunidades que están manifestándose y llama a priorizar el diálogo por sobre la confrontación, para "no ser reconocidos en los medios por luchas vanas ajenas a los aborígenes".

El día del cierre de la "Semana", el intendente agregó:

Hablando con otras autoridades coincidimos de que hay un vocabulario común que utilizan todos, que es la armonía, la paz... y, la integración, la inclusión. Que se ha dado en estos últimos tiempos... apertura a las posibilidades teniendo en cuenta las potencialidades que tiene cada uno de los hermanos aborígenes... para poder aspirar a llegar a ocupar un espacio dentro de lo que ofrece el pueblo, la provincia, la nación. Impensado era poder ver a los hermanos aborígenes con uniforme de la policía, de la gendarmería, siempre lo veíamos como mema, como agente sanitario, y hoy también hay una iniciativa diferente de estar bregando por la seguridad de su pueblo, y esto facilita a las instituciones que día a día hacen su accionar en pos de una armonía, de una convivencia plena... la inclusión de los hermanos aborígenes... en las fuerzas de la seguridad creo que es muy importante para llevar adelante... necesidades de las comunidades o esclarecer situaciones que perjudican a la sociedad... Hoy, ingeniero Juárez es modelo de armonía de pacificación en toda la provincia. No ocurre en nuestro pueblo lo que está ocurriendo en otras localidades, gracias al trabajo la comprensión de cada uno de ustedes en sus comunidades. Ojalá podamos seguir por ese camino del bien y que el mal no nos invada y que seamos reconocidos que en ingeniero Juárez los aborígenes tienen una conducta diferente a los demás... (Cristino Mendoza, intendente de Ingeniero Juárez, 25 de abril de 2013, cierre de "Semana de Aborígenes").

El acto de cierre se realizó con la presentación de grupos de danza evangélica indígena, o "dancistas", femeninos.¹²

El pueblo de Ingeniero Juárez, departamento Bermejo, se ubica en el oeste de la provincia de Formosa. Allí conviven indígenas *toba-gom* y *wichí*, criollos y comunidades paraguayas y bolivianas. En un pueblo pequeño y con tanta diversidad de población, las celebraciones en

10 El término originario es elegido por diversos sectores del movimiento indígena buscando reforzar el sentido de derecho al territorio por la ocupación precolonial del mismo. Puede entenderse el uso de este vocabulario en el líder wichí, pues su familia se ha involucrado abiertamente en manifestaciones indígenas por la reivindicación de derechos y mantenia contacto con los grupos indígenas del este de Formosa liderados por Felix Díaz, que se encontraban en ese momento manifestando contra la violencia y despojo sufridos en sus comunidades, alcanzando gran visibilidad (Cardin, 2013).

11 Decidí colocar el nombre del intendente ya que se trata de un acto público. Sin embargo no coloqué los de los referentes indígenas para resguardar sus identidades en un contexto de persecución política y extrema violencia dirigida por el gobierno local hacia los pueblos originarios.

12 Es notable en el marco de las configuraciones de género patriarcales dominantes, que en el ámbito del discurso oral, ligado al poder del estado se hayan presentado varones solamente mientras que en la performance corporal solo hayan participado mujeres.

homenaje a los indígenas comienzan nombrando “con pesar” a los hermanos aborígenes que ya no están. En consonancia con lo que remarcan Citro y Torres (2012) sobre el énfasis estratégico dado a los indígenas del pasado en las políticas culturales de la provincia de Formosa, y en Argentina en general, la frase del telón del escenario remite la fuerza de los pueblos a las raíces que están en la memoria.

En el “minuto de silencio” por la ausencia indígena se hace presente la música militar. Ante la ausencia de los homenajeados indígenas del pasado se celebra la presencia de Jesús. En este sentido, aunque el cristianismo es parte importante de la experiencia cultural indígena actual, en el acto gubernamental, organizado por autoridades criollas y una comisión pre festejo indígena, se elige omitir otras experiencias de la religiosidad indígena local, resaltando la universalidad de la práctica cristiana y por ende su valor positivo. Hay *wiphalas*, escenificando el multiculturalismo legal al que las instituciones locales adhieren formalmente. También hay una brecha para que a los líderes indígenas que eligieron participar del acto -y que no son precisamente aquellos que mantienen una oposición al gobierno y son perseguidos por estemencionen algunas conquistas indígenas. El intendente inaugura la “Semana del Aborigen señalando que no aprueba las manifestaciones. En el cierre de la “Semana del Aborigen, señala que es positivo el ingreso de los indígenas en las instituciones del estado, especialmente en las fuerzas de seguridad, que justamente reprimen las manifestaciones. En el vocabulario de Mendoza, los indígenas parecen estar en una posición inferior, “aspirando a llegar” a aquellas de los criollos. Así se reproduce un discurso evolucionista ligado también al ideal de homogeneización blanco y que sirve como argumento para desvalorizar las luchas. El intendente acaba su homenaje deseando alejarse del “mal”, valor que en este acto también representa las reivindicaciones por derechos que el gobernante condena. Este “mal” estaba, sí, tocando a su jurisdicción. Por ejemplo, en febrero de ese mismo año, un grupo *wichí* de Teniente Fraga, localidad de la región realizaban un corte de ruta reclamando por el acceso a servicios de agua, luz y salud.¹³

Por último, la elección de contar con la presencia de las danzas indígenas evangélicas en el acto trae algunas reflexiones. Por un lado, debemos considerar que el pentecostalismo que origina estas danzas es un pentecostalismo indígena y, en este sentido, incluir estas performances implicaría dar lugar a las expresiones culturales vivas de los pueblos originarios y no imponer los esencialismos que permean las representaciones

13 Ver <http://argentina.indymedia.org/news/2013/02/831456.php>. Consultado 30 de marzo de 2015.

hegemonías gubernamentales sobre los indígenas en la provincia. Sin embargo, en el contexto de las relaciones políticas-raciales de Ingeniero Juárez, la elección de poner en escena de estas prácticas híbridas, que no representan en este momento un desafío a la hegemonía estatal y que son también parte de procesos complejos de desetnización (Adamovsky, 2012)¹⁴ enfatizaría una vez más el modo en que el gobierno local elige reivindicar prácticas indígenas en las que el blanco está de algún modo presente.¹⁵ Aunque la inclusión de danzas del pasado podría haber sido esencialista y políticamente capitalizada por el gobierno, considero que en este contexto la omisión de discursos o performances que expresen aspectos de la vida indígena, se unen a la reivindicación gubernamental de la adaptación indígena a las instituciones criollas vinculadas a su vez a las ideologías evolucionistas y del borramiento indígena de los imaginarios identitarios. El sentido político no está dado en este caso por la performance en sí sino por lo que ella trae en esta coyuntura. Esta posición se hace más clara en contraste con las escenas de la escuela y la ONG —en ambos casos gestionadas por criollos de la oposición o al menos críticos del poder local— y con los talleres dictados por nosotras, instancias en las que se ponen en juego otras representaciones de las “culturas”.

Un evento de la “Semana del Aborígen”, el titulado “Debate sobre las necesidades” de los pueblos indígenas clarifica aún más las disputas por las representaciones de las “culturas” indígenas. Cuando Mariana Gómez y yo llegamos a la sede del municipio donde se realizaba el evento se nos impidió la entrada. Logramos entrar pues conocíamos a uno de los organizadores *gom*, hermano de la artesana con quien veníamos articulando nuestro trabajo de talleres. La secretaria de cultura, criolla y profesora de danzas de un instituto privado local que presidía el encuentro, nos invitó a presentarnos, instancia en la que dimos cuenta de nuestro trabajo de investigación participativa. Durante la reunión algunos indígenas manifestaron inquietudes sobre la importancia de trabajar con las manifestaciones musicales y dancísticas antiguas. La secretaria que

14 Pese a que el cristianismo ha sido fuertemente incorporado y reelaborado por los indígenas, señalo este aspecto de “desetnización” de la conversión al cristianismo por implicar un abandono parcial de antiguas religiosidades tradicionales sustituyéndolas por religiosidades pos coloniales-

15 En un análisis anterior señalamos que el potencial de lo híbrido frente al esencialismo en este acto es neutralizado por el contexto político conflictivo (Gómez, Greco y Torres Agüero, 2013:10). Sin embargo en esta instancia considero que la elección de lo híbrido es parte de la estrategia de neutralización de la lucha indígena por parte del gobierno, en una coyuntura donde otras manifestaciones más ligadas a imaginarios de los movimientos indigenistas, como podrían ser escenificaciones de índole más nativista, con instrumentos antiguos o evocaciones de territorialidades y costumbres abandonadas, pueden tener mayores resonancias de oposición.

recopilaba los “pedidos” de las comunidades al intendente,¹⁶ enfatizó tras nuestra presentación y las intervenciones de los indígenas, que ella no se había adentrado en las danzas aborígenes porque no quería “usurpar” su “cultura”, como alguien externo, diciendo entonces que personas como nosotras éramos intrusos y usurpadores. Asimismo puede notarse que este interés existe entre los indígenas, que ellos sí buscan colaboración al manifestarlo delante nuestro y en esta reunión de gobierno y que en las performances elegidas para el acto del gobierno existen decisiones de cuáles performances poner en escena, dejando de lado este tipo de búsquedas de recrear lo antiguo.

Los actos en las escuelas

Durante la “Semana del Aborigen”, los actos en las escuelas interculturales bilingües enfatizaron otros aspectos de la experiencia indígena actual, centrados en algunas búsquedas de representar el pasado. En el caso de la Escuela Secundaria N° 3, a la que asisten *tobas* y *wichí*, se resaltaron continuidades –como la lengua y las relaciones sociales– y se reivindicaron especialmente algunos aspectos de la vida pasada –como la relación con el territorio o las prácticas rituales– a modo de herramienta para pensar el presente y el futuro. Mientras tanto, en la escuela primaria se escenificaron danzas buscando evocar prácticas del pasado. En ambos casos, las performances del pasado estaban cargadas de imaginarios del indígena hiperreal (Ramos, 1998) basados en representaciones esencializantes del imaginario blanco, que, pese a su carga poscolonial, en esta coyuntura se diferencian de aquellas elegidas en los actos del gobierno.

En la escuela secundaria el acto ocupó una jornada completa y junto a estas del indígena hiperreal, se presentaron trabajos reflexivos de los alumnos en torno de Argentina como país pluricultural, la *wiphala*,¹⁷ la preexistencia de los pueblos originarios, lectura de derechos indígenas, género y territorio. Por ejemplo uno de los carteles realizados por los alumnos rezaba: “Nuestra cultura va a perdurar si: mantenemos nuestra lengua, nuestras creencias, las costumbres, nuestros valores...”.

A diferencia de los actos del gobierno, las performances que se ejecutaron también utilizaban elementos musicales y de vestuario que

16 Vale resaltar que con la palabra “pedidos” los indígenas son posicionados en un lugar de carencia.

17 Este tema llegó a ser criticado por algunos estudiantes por tratarse de un icono relativo a los pueblos andinos y no a los pueblos locales. En este sentido se vislumbra una crítica de los estudiantes indígenas a la imposición por parte de memas y docentes blancos de la representación del indígena hiperreal, y una búsqueda de una identidad indígena propia, y real.

evocaban desde esta representación hiperreal, el pasado pre-cristiano. La puesta en escena de evocaciones de danzas antiguas en el acto escolar del secundario parece ser un fenómeno nuevo vinculado a las políticas educativas interculturales (permeadas por esta imagen hiperreal ligada al multiculturalismo) y a la búsqueda de investigar parte de la "cultura" del pasado por parte de los propios pueblos como parte del fortalecimiento del movimiento indígena. Por ejemplo, en esos días había comenzado a circular entre algunos alumnos y profesores criollos e indígenas, un documento producido por nosotras sobre nuestras investigaciones etnográficas y de taller sobre las danzas y músicas del pasado que habíamos acercado a distintos vecinos del barrio Toba. Este material se habría constituido para algunas personas que lo conocieron, en insumo para pensar la realización de los actos: la directora de la escuela, criolla, y Epifanio Fernández, bailarín *gom* y estudiante de la escuela que había participado de nuestros talleres en años anteriores, nos contaron que lo habían leído y estaban interesados en su circulación para profundizar investigaciones. Así, en la escuela secundaria, como en la primaria, nosotras sí éramos recibidas.

Es importante señalar que no es la primera vez que los indígenas recurren al pasado para representarse en contextos interculturales. Han existido experiencias anteriores, como un festival indígena realizado en el pueblo en 1980, donde se ejecutaron cantos danza circulares que se practicaban en los ingenios. No obstante, este fue un hecho aislado, dado que, según diversos testimonios de indígenas y de colaboradores y trabajadores de ONGs, tal puesta en escena fue conflictiva en relación con los procesos de conversión religiosa y adaptación a instituciones no indígenas pues en aquel momento remitió a las prácticas sexuales asociadas a estas danzas y generó peleas.¹⁸ En aquel momento los sentidos de la danza tal como se practicaba en el ingenio y las comunidades estaban vigentes para muchos adultos y ancianos, reviviendo prácticas y experiencias del trabajo en el ingenio y de situaciones rituales y festivas ya abandonadas debido a la conversión religiosa y tornando difícil la separación entre escena y realidad para este grupo etario.¹⁹ Mientras tanto,

18 Gordillo (2004:167) también destaca como los tobas del oeste asocian estas prácticas a la vida antes de adoptar el cristianismo. Comentando una escena en que se evocaban estas danzas comenta "... Era como si aquellas sonrisas silenciosas evocaran una sutil complicidad con 'pecados de juventud' incompatibles con los valores anglicanos que ahora practicaban y que les hacía recordar cuánto habían cambiado desde ese entonces...."

19 Esta situación delicada al retomar prácticas culturales abandonadas por efectos de la conversión religiosa es habitual en muchos contextos interétnicos latinoamericanos. Por ejemplo, de modo semejante a lo que sucede con los tobas, Capiberibe (en Carneiro da Cunha y Niemeyer Cesarino, 2014:181) apunta como los Palikur de la frontera guayano-brasileña realizan con cautela performances de cantos danzas de los antiguos, dado que estas son, a la

para los jóvenes o adultos *gom* que solo conocen estas manifestaciones por testimonios orales, la recreación libre de estas danzas no representa conflictos, pues estas están siempre en estos nuevos espacios particulares y delimitados de representación de la “cultura”, como las escuelas, y no se vinculan a experiencias vividas por ellos mismos.

En la escuela primaria N° 440 del Barrio Toba, la presentación del día del aborigen también se abocó a representar performances “del pasado”, antes del contacto con los criollos. Isabel, una de las memas, se había encargado de preparar el vestuario para los niños: los cuerpos pintados, plumas, telas marrones y blancas, fajas, lanzas componían otras versiones de estos indígenas hiperreales. La música elegida fue “antiguos dueños de las flechas”, canción de autoría no indígena que evoca el pasado indígena cantada en lengua.²⁰ Los niños comentaban que bailarían “indio”, lo que expresa un distanciamiento entre el modo en que ellos se identifican y la identidad que representarían en ese acto.

Tanto el director (criollo y del partido radical, opositor explícito del peronismo local) como los memas (en gran parte “peronistas”, adherentes del justicialismo gobernante) consideraron que era importante que las antropólogas (que éramos en ese momento Silvia Citro, Mariana Gómez y yo) viéramos esta presentación pues se vinculaba al tema de las danzas del pasado que trabajaríamos en los talleres: habiendo perdido la presentación oficial del día del aborigen, la repitieron para nosotras, movilizándolo a todos los cursos de la escuela. Así, memas y director nos presentaban su interés por investigar y nos posicionaban como aliadas para estos fines. Esta alianza para el director tenía también otra arista: aprovechar a criticar al gobierno local ante nosotras y también ante los memas peronistas.

Podemos notar que mientras en el acto gubernamental del espacio público se presentaron los grupos contemporáneos evangélicos y folclóricos; en el espacio de las escuelas, en ambos casos dirigidas por blancos opositores al gobierno, los memas, en su rol de trabajar con “la cultura” buscaron evocar el pasado y caracterizar lo indígena precolonial. Si bien esta escenificación vincula la identidad a íconos que

vez que un conocimiento ancestral, un tipo de prácticas ligadas al chamanismo pre-cristiano, considerado actualmente un riesgo que alejaría a los convertidos al cristianismo de la vida más “calma” lograda gracias a este sistema religioso.

20 Aquí puede notarse cómo los memas eligieron, tal vez junto con sus colegas no indígenas, una evocación de su “cultura” y pasado realizadas por otros no indígenas. La canción, conocida a nivel nacional, escrita por dos no indígenas (Félix Luna y Ariel Ramírez) reivindica el pasado del pueblo toba, paradójicamente también a través de una retórica de un pasado perdido que se quiere recuperar. Parte de la letra es: “...Indio toba no llorando aquel tiempo feliz, Pilcomayos y bermejitos llorando por mí, Campamento de mi raza la América es. De mi raza de yaguararé, Es la América, es. ...”

representan el pasado ya abandonado, así como a imágenes del indígena hiperreal relacionados al legado multiculturalista, también se destaca la reivindicación de la "cultura" indígena en los aspectos que la diferencian de la criolla.²¹ En el colegio secundario también se incorpora la reflexión explícita sobre la "cultura", complementando esta representación con reivindicaciones en pos del cumplimiento de los derechos. Por último es destacable que en ambas escuelas, nosotras –universitarias blancas de Buenos Aires vinculadas a la investigación de la "cultura" somos recibidas e incluso valorizadas positivamente como aliadas en la búsqueda de representar la "cultura", tanto por los directivos y maestros criollos como por los memas y estudiantes

Los talleres de danza y memoria

Los encuentros con los docentes y el "material" impreso usado por Epifanio Fernández fueron fruto de un proceso de trabajo iniciado en 2010, año en que acompañé a la antropóloga y docente de yoga Luna de la Cruz a Ingeniero Juárez y regiones aledañas (Vaca Perdida y Rinconada) a conocer el territorio para programar algún trabajo corporal expresivo con las mujeres *tobas* de la región. Luna había sido llamada desde la ONG Gran Chaco, que trabajaba con una la Asociación de mujeres artesanas tejedoras, para atender una demanda de dicha Asociación, donde las mujeres solicitaban realizar algún tipo de trabajo corporal expresivo. En ese viaje conocí a Susana Segundo, entonces presidenta de la Asociación, que en marzo de ese año viajó a la ciudad de Buenos Aires y se hospedó en mi departamento. Durante los días que Susana estuvo conmigo recorrimos espacios de práctica de danza de tango y folclore en la calle, y conversamos sobre las danzas *gom* y de los blancos. Susana se sorprendió con la costumbre porteña de bailar, y me dijo que las mujeres *gom* querían tener sus danzas, de la "cultura", como tenían las *wichí*, para mostrar en el "Festival del Petróleo" (Festival anual que se realiza en Ingeniero Juárez, donde, entre otras cosas, diversos grupos locales presentan performances). Es interesante apuntar el modo en que esta búsqueda de una expresión cultural propia se apoya en un deseo de las mujeres que participan de una ONG de tener un modo de presentar la "cultura" ante un público criollo y poder equipararse con otras indígenas, las *wichí*, que ya estaban mostrando su "cultura". Aquí,

21 Destaco la influencia de la política multiculturalista en la implementación práctica de la Educación intercultural. Para un análisis de esta relación de lo intercultural con el multiculturalismo remitirse a Walsh (2006).

las indígenas buscan desde la ONG mostrar aspectos de su indianidad, aunque los que más llamarían la atención deban buscarse en el pasado. Puede notarse el impacto de las directivas multiculturales: un festival ligado a la explotación capitalista que representa intereses no indígenas, necesita ser animado por performances multiculturales exotizantes, evocadoras de la diferencia, y, naturalizadoras del carácter minoritario y subalterno de los indígenas. Así, los indígenas que participan del festival del petróleo lo hacen como performers de un espectáculo para los empresarios y no en calidad de sujetos que discuten y deciden el manejo de territorios y recursos que en principio deberían también gestionar.

Susana, como líder de la asociación también sentía influenciada su búsqueda de representaciones de su cultura por distintos encuentros con pueblos originarios a los que había asistido en el marco de su participación en la ONG. Especialmente le llamaban la atención los videos que los pueblos andinos realizaban con sus danzas y músicas, y también había explorado los videos del grupo Tonolec (un grupo de fusión de música electrónica con folclórica y *gom*), considerando en ambos casos a estas experiencias como modelos para esta búsqueda de lo propio (Gómez, Greco y Torres Agüero, 2013). En lo que respecta a esto último, debe considerarse que en esa época diversos grupos *gom* de la Iglesia Evangélica Unida estaban realizando videos de sus danzas pero Susana no los había considerado en esta búsqueda de la cultura propia. En esos días organizamos un encuentro con la antropóloga Silvia Citro, para que Susana viera algunos videos registrados por ella en el este de Formosa. Susana se interesó por la documentación que manejábamos como antropólogas: Silvia Citro se dedicó ampliamente al estudio de prácticas dancísticas tobas en el este de Formosa, y otras investigadoras habíamos también indagado en el tema. Sin embargo, precisamente desde nuestro papel de antropólogas –con nuestros propósitos políticos de contribuir a una desexotización y a un análisis crítico de la historia–, sugerimos que sería interesante que las propias mujeres indagarán en el pasado pero generaran su danza desde el presente. Susana aceptó esta sugerencia y del encuentro nació la idea de realizar talleres de danza y memoria, permeados por este objetivo “antropológico”. Desde entonces Susana, que estaba en conflicto con la ONG y queriendo independizar su liderazgo de su pertenencia a esta última, me escribió por mensaje de texto reiteradas veces para que impulsáramos los encuentros. En diciembre de 2010 viajé a Ingeniero Juárez a iniciar la experiencia. En ese viaje me reuní por un lado con mujeres adultas artesanas *tobas* del “campo” y del pueblo y jóvenes mujeres del barrio *toba*, en instancias separadas.

Susana, conocedora de la dinámica de ONG nos interpelaba como antropólogas para realizar actividades que, centradas en la “cultura”, se

encuadraran en la lógica de los "proyectos"²² de los que, como integrante de la Asociación de Artesanas, estaba habituada a participar y que estaba intentando impulsar para fortalecer su liderazgo. Después de ese primer viaje, realizado por mí y en el que la ONG Gran Chaco me apoyó con acompañamiento y hospedaje, el trabajo tomó efectivamente la forma de "proyecto" académico-extensionista siendo llevado adelante por el equipo de antropología del cuerpo, especialmente por Silvia Citro, Mariana Gómez, Soledad Torres Agüero y yo misma²³.

En el primer encuentro con las mujeres adultas que participaban en la ONG y vivían en el Barrio Toba de Ingeniero Juárez y en el "campo" en regiones aledañas, trabajé proyectando videos producidos por colegas donde se trataban expresiones musicales y rituales y a través de la expresión plástica sobre las danzas del pasado,²⁴ que las mujeres conocían sobre todo a través de relatos de los ancianos. A partir de los comentarios y dibujos, pudo notarse que la mayoría de los sentidos atribuidos por ellas a las danzas antiguas tenían una carga valorativa negativa, relacionada al hecho de que estas prácticas se asociaban al pasado previo a la conversión cristiana. Cecilia, una de las artesanas, en la puesta en común en que reflexionamos sobre los dibujos de las danzas antiguas, dijo que no "no hay más (danzas), porque es malo, no se baila más porque es malo", del tiempo en que "no conocían a Dios". Continuando las indagaciones, Olga, otra artesana también apuntó que no se practicaban más porque "los misioneros [anglicanos] lo prohibieron". En el encuentro las artesanas no mencionaron las continuidades existentes entre las danzas del evangelio y los antiguos canto-danzas (Citro, 2009) tal vez para no enfatizar los vínculos con el pasado sobre el que pesan estigmas.

Mientras tanto, el trabajo con las jóvenes duró dos jornadas en las que pude incluir además de la expresión plástica, la experimentación corporal, principalmente a partir de las descripciones que conocíamos del *nomí*.²⁵ Estas y otras manifestaciones dancístico-musicales aparecían tam-

22 Entendemos por proyectos "...una combinación de emprendimientos culturales, políticos y económicos [que dependen] de agentes externos tanto como de la población indígena- y que siempre son simultáneamente políticos, culturales y económicos..." (Carneiro da Cunha, 2009:340). Como Carneiro da Cunha señala para los pueblos indígenas brasileños, otros autores hemos apuntado para el caso de otras poblaciones (Yúdice, 2002; Silva, 2009; Greco, 2013) y puede notarse en este caso analizado, esta categoría de proyecto y la "ongización" tiende a intervenir cada vez más en la organización y en los procesos de subjetivación de las poblaciones afectadas.

23 Estas acciones fueron apoyadas por recursos de la Universidad de Buenos Aires y CONICET.

24 Referimos especialmente a las danzas en ronda que se realizaban en las comunidades, luego en los ingenios donde tomaron un carácter interétnico indígena y que fueron progresivamente abandonados a medida que llegaron a su fin las migraciones masivas al ingenio (Gordillo, 2004).

25 El *nomí* era un baile chorote que fue conocido y adoptado por otros pueblos indígenas en los ingenios, y que fue practicado tanto en estos como en las comunidades (Gordillo, 2004: 167).

bién como fenómenos del pasado pero eran valorizadas positivamente por pertenecer a la “cultura”. Con este grupo analizamos los dibujos realizados por ellas y aquellos realizados por las adultas y comenzamos a pensar los modos en que la misma historia es contada desde diversas perspectivas. En esta diferencias entre generaciones que analizamos con Gómez y Torres Agüero (en prensa), se percibe también el modo en que la “cultura” comienza a aparecer como palabra y concepto en el vocabulario de las jóvenes, adquiriendo un valor positivo. Las jóvenes también estaban viviendo un proceso de reivindicación de la “cultura”, relacionado a las luchas indígenas, la presencia de las ONG y de investigadores, a la educación intercultural bilingüe y al contexto mayor de las ambiguas políticas multiculturalistas de las últimas décadas. Mientras tanto, las mujeres de generaciones anteriores, que vivieron procesos de evangelización, incorporación al mundo del blanco y estigmatización de las prácticas culturales indígenas, enfatizaron los sentidos de la danza en relación a la conversión al anglicanismo y las primeras experiencias de prohibición de las danzas por parte de los misioneros.

En un encuentro posterior, que realizamos en 2011 con Soledad Torres Agüero y Mariana Gómez, ya no trabajamos directamente con la ONG sino con vecinos del barrio articulados en primera instancia por Susana Segundo y luego por nosotras mismas en el barrio Toba. La decisión de no trabajar con la ONG se debía a experiencias previas de las investigadoras del Equipo, quienes decidimos posicionarnos para realizar el trabajo precisamente como antropólogas universitarias, divulgando investigaciones previas y estableciendo dinámicas de investigación participativa, y no cómo agentes de ONG.

Quienes más se acercaron a los talleres fueron adolescentes (como el ya mencionado Epifanio Fernández) y memas (entre ellos Amanda García y Gerson Ortiz), hecho que refleja también cuál es el público que se interesaría por reunirse para hablar de la “cultura” y, en algunos casos, bailar fuera del ámbito religioso de la Iglesia Evangélica Unida. Con todos los grupos vimos videos y realizamos discusiones, aunque solo logramos profundizar en el trabajo corporal con los jóvenes. Ambos grupos participan de las escuelas interculturales bilingües y están más habituados a este tipo de reuniones, que tienen una dinámica escolar e institucional, precisamente porque son formas de trabajo que las ONG y escuelas proponen. Son también los memas y los estudiantes quienes más han incorporado la experiencia de la dinámica escolar como espacio de transmisión de saberes y quienes en su pasaje por la escuela y otros ámbitos institucionales, más contacto han tomado con los discursos multiculturalistas que la provincia adoptó. Por último, los cambios en el público de los talleres (de mujeres adultas a memas y jóvenes) también

pueden atribuirse a las dinámicas locales de la comunidad, movilizadas por lealtades parentales y partidarias, a la mayor dificultad de las mujeres adultas de salir de los hogares de los que ellas cuidan, a la ausencia de apoyo de instituciones y a la discontinuidad de nuestros viajes, la cual no contribuyó a consolidar los grupos de trabajo en los primeros tiempos. Al mismo tiempo, los vecinos *qom*, especialmente los ancianos y adultos que ya se han relacionado con ONGs y con partidos políticos, sospechan muchas veces de quienes se acercan desde afuera de la comunidad para proponer actividades, dado que muchas veces estas personas se beneficiarían económicamente a costa de ellos. Esta última experiencia, junto con la falta de claridad respecto a los objetivos de nuestra presencia en el barrio, también habría generado recelo para acercarse a nuestro grupo de trabajo.

En este proceso Susana Segundo fue desvinculándose de la organización de los encuentros, alejándose más nítidamente en el viaje que realizamos durante la "Semana del Aborigen en 2013, cuando ella se encontraba involucrada en la campaña electoral, para ser presidenta del ICA. En nuestros últimos dos viajes, ante la dificultad de convocar a los vecinos y tras conversaciones con Gerson y Amanda, decidimos solicitar el espacio de la escuela primaria del Barrio para trabajar con los memas (fue en esa instancia cuando vimos el acto escolar que describí más arriba). En este punto, Silvia Citro también comenzó a participar de los encuentros. A los talleres asistieron los memas Amanda García, Ramón González, Rafael, Isabel Salomón, Paula Ortiz, Alejandra Quiroga, y, ocasionalmente Gerson Ortiz.

En los encuentros de la escuela trabajamos, a partir del tema de las danzas, la idea de las versiones de la historia. Revisábamos así puntos de vista sobre las prácticas culturales *qom* de diversos antropólogos y exploradores, de las mismas mujeres y jóvenes con quienes trabajamos en encuentros anteriores y de los propios memas. Cuando leíamos colectivamente perspectivas positivas como la de Métraux (1937) se desenvolvían largas conversaciones en idioma sobre lo que los ancianos le contaban y sobre los grandes cambios en la vida de su pueblo.

En los encuentros también indagamos sobre los significados de la "cultura". Amanda expresó que "la cultura identifica lo que somos", incluyendo la lengua, las costumbres, la relación con la naturaleza. Destacó que es importante "rescatar la cultura", "tener material" y enfatizó el papel de los memas como el de "herramientas de la comunidad" para llevar adelante este rescate. También apuntó que cuando alguien le pregunta sobre "cómo es su cultura", ella señala que "sabe, oyó", que su cultura "la tiene pero no lo practica". En este sentido, ante mi pregunta de por qué no practicaban los bailes, respondió que era "por los sentimientos" y

agregó: “yo no lo voy a hacer pero sí lo tengo que aprender”. Vale resaltar la distancia sentida por Amanda respecto a los bailes: sus “sentimientos” la alejan de ellas tal vez por los estigmas que pesaron sobre las manifestaciones culturales indígenas ante el dominio de la sociedad criolla, pero también en parte por el hecho de su experiencia de practicante de la religión anglicana. Como nos narró su esposo Gerson, en el contexto local los misioneros anglicanos habían condenado la práctica de estas danzas por asociarlas a la transmisión de enfermedades sexuales y a la desestructuración de las parejas. Gerson no obstante sintetizó parte de lo que significaba esta experiencia de investigación de la cultura de los antiguos para él y para el grupo de memas al aclarar que se trataba de “niveles” diferentes: que algo sea condenado en la iglesia no significa que no pueda investigarse (Gómez, Greco y Torres Agüero, 2013).

Por su parte, Paula comentó que la cultura debe mantenerse viva, para no perderla, y que para ello “deben rescatarse materiales, hacer la investigación...” y señaló que lo único que estaban manteniendo “firme” era el idioma. Alejandra apuntó que necesitan quien los “ayude” con los materiales, destacando que sus colegas la habían ayudado a aprender sobre la cultura y también marcando la necesidad de personas externas a la comunidad que, como nosotras, apoyen este trabajo. Ramón destacó la importancia de “no quedarse con los materiales, volcarlos a la escuela”. Puede percibirse en estos comentarios la importancia dada por los memas a la escuela como espacio de transmisión de los conocimientos sobre la “cultura”, que ellos consideran un fenómeno susceptible de ser objetivado en el “material” escrito o al menos transmisible en la institución escolar. Podemos enfatizar así que este conocimiento de la “cultura”, que representa una parte del conocimiento cultural, adquirió este carácter semejante al del contenido escolar, de “material” que puede “rescatarse” e “investigarse”, “aprenderse” y mucho menos practicarse, vinculándose más al pasado que a una experiencia viva en el presente, salvo en el caso del idioma. Es interesante señalar el lugar que tenemos colaboradores blancos como nosotras que por un lado ocupamos una posición de poder por pertenecer a la sociedad dominante, a la vez que no estamos involucradas en la trama de relaciones locales. Esta posición que aparece como neutra y externa²⁶ nos convierte en aliadas menos conflictivas para estos proyectos que lo que podrían serlo personas más vinculadas a la trama de poder territorial.

Como adelanté, cuando abordamos el tema de los motivos del abandono de las danzas que se practicaban hasta mediados del siglo XX,

26 Por ejemplo en un juego que realizamos con los memas sobre culturas y estereotipos, las personas de Buenos Aires, que éramos nosotras, fueron caracterizadas como personas a quienes “les gusta conocer otras culturas”.

Gerson, basado en su experiencia de formación con los misioneros anglicanos, resaltó que las danzas se dejaron de practicar por el incremento de muertes de las mujeres, por causa de las enfermedades de transmisión sexual, señalando que por ese sufrimiento la gente no querría contar. En este sentido, Gordillo (2004) da cuenta de las memorias de los excesos del ingenio, donde se practicaban estas danzas, que aparece contrapuesto a la vida disciplinada en la misión anglicana *El Toba*. Amanda y Paula también comentaron que las danzas no se practicaban más porque lo prohibieron los misioneros y traían problemas para quien estaba casados. En el caso de los memas, mayores que el grupo de jóvenes con quienes habíamos trabajado anteriormente, se nota una vez más el peso de la experiencia de conversión y de los estigmas, en este caso el de los excesos, en su valoración de las prácticas culturales del pasado. Los memas perciben una dificultad para indagar en la comunidad sobre estas prácticas estigmatizadas, pues, como en el caso de los conflictos que representó el festival de 1980, existe aún una reticencia a hablar públicamente de los chamanes y de la religiosidad de los antiguos y de algunos ancianos aún vivos.

Isabel había empezado a experimentar recrear las danzas y costumbres antiguas en los actos escolares hacía tres años, según ella "inventando". Ramón señaló que le interesaba continuar este tipo de experiencias solo si se hacían "coreografías con sentido", fundamentadas en el significado de las danzas para los antiguos. Amanda agregó que lo interesante sería "inventar a conciencia". Puede señalarse el interés de los memas por evocar prácticas culturales de generaciones anteriores y recuperar sentidos. Los memas se encuentran interesados en el "rescate" de estas danzas, en "aprender" para practicar la "cultura" dentro del espacio de la escuela. Asimismo habilitan en este aprendizaje la "invención", en cuanto sea "consciente" y se involucre con experiencias culturales *gom*. Las danzas del acto, "invención" de Isabel que evocaba el pasado incorporando elementos actuales como la canción "antiguos dueños de las flechas", también parecen ser efectivas para atraer a los niños. En este sentido, según los memas, los niños se involucraron mucho más en ese acto que en la presentación de otro mema que había utilizado el arpa de boca de modo tradicional. El entusiasmo de los niños puede deberse sobre todo a su participación en la performance creada por Isabel, pero puede también relacionarse a el estilo musical de la canción, más afín con las musicalidades actuales que dominan en el contexto, donde se utilizan cada vez más instrumentos criollos y menos "antiguos".

En una de las jornadas, a contra horario de la escuela, convocamos a los memas a realizar un encuentro práctico para ejecutar danzas y juegos. En esa ocasión, de manera lúdica y contando solo con la

asistencia mujeres y niños, probamos algunos pasos de las danzas que describíamos, las memas nos presentaron juegos de sus infancias y nos contaron cuentos e historias del pasado. En este encuentro se hablaron y se bailaron cosas que no se habían hablado en los talleres con varones. Por ejemplo, charlamos sobre mitos de creación referidos a la vagina dentada, las mujeres se explayaron más al contar experiencias de los abuelos que habían bailado *nomi* y experimentamos diversas formas dancísticas documentadas por investigadores. Así, en este encuentro se desarrolló otro modo de pensar la “cultura”, donde se habilitó pasar nuevamente por el cuerpo sensaciones de la infancia y evocar las experiencias de generaciones anteriores. En la conversación final, una de nosotras les preguntó a las memas si nunca se les había ocurrido hacer algo así en la escuela. Amanda le respondió: “ustedes nos hicieron bailar y movernos”. Yo les dije que “todo eso era lo que tenían ellas”. Amanda respondió “lo teníamos bien guardadito”. El foco en el trabajo corporal, lo lúdico y la posibilidad de reunirse solo entre mujeres para pensar la historia y la “cultura” contribuyeron a que este trabajo sobre la “cultura” junto con personas foráneas interesara e involucrara a las memas de un modo tan intenso.

Reflexiones finales

En los actos y reuniones del gobierno municipal se reproduce de un modo particular, con discursos paternalistas y evolucionistas, una política de la identidad que coloca a los indígenas en el ámbito de la alteridad y en la posición de carencia. Es por ello que sostengo que la elección de las performances híbridas o criollas pierden en el acto su potencial de crítica a las representaciones hiperreales, siendo en esta coyuntura, símbolos de la presencia del blanco en la vida indígena. Por su parte los actos escolares valorizan positivamente las peculiaridades de las culturas indígenas y reivindican algunas manifestaciones que se han abandonado recurriendo a imágenes que buscan evocar el pasado y que remiten a un indígena hiperreal poscolonial. En el colegio secundario estas imágenes se acompañan por discursos que reivindican las luchas presentes por los derechos indígenas. Asimismo, el director y los memas de la escuela primaria nos habilitan como antropólogas a trabajar y problematizar la memoria de prácticas culturales del pasado, haciendo que ocupemos un lugar en estos nuevos modos de transmisión de “la cultura”, lugar que el gobierno no quiere que ocupemos.

Las escuelas indígenas de la región, que históricamente tuvieron un papel asimilacionista o integracionista (Ossola, 2010) se reconfiguran

tímidamente respondiendo a lineamientos políticos de la interculturalidad que cargan una lógica multicultural, buscando resaltar especificidades culturales de una forma unidireccional (respondiendo más a dichos a lineamientos y menos a la participación efectiva de las comunidades). En el contexto de Ingeniero Juárez algunas instancias de las escuelas interculturales bilingües aparecen, en relación a otras instituciones y prácticas del gobierno, como espacios que propician mayor reflexividad por parte de los indígenas para pensar sobre su historia y sus culturas. Esto se debe por un lado, y paradójicamente a la función asimilacionista de la escuela, donde los *gom* acceden al manejo de códigos de la sociedad no indígena dominante generando posiciones de mayor empoderamiento en el contexto de la hegemonía estatal. Por otro lado, se vincula a la adopción de estos programas interculturales, que, a pesar de ser limitados por las lógicas multiculturalistas, la historia asimilacionista y las jerarquías de la hegemonía blanca (donde los memas son meros auxiliares), son espacios que interpelan a los memas a representarse y pensar su "cultura". También es notable en este mapa que los directivos de ambas escuelas (primaria y secundaria) son criollos simpatizantes con la oposición al partido gobernante, lo que los posicionaría en la búsqueda de otras formas de relacionarse con los indígenas.

Los memas reconocen la "cultura" del pasado como un objeto de investigación y un ámbito sobre el que puede "inventarse a conciencia". También la investigación les permiten conectarse con el mundo blanco, como en el caso de nuestros talleres. Esta "cultura" que investigan se hace presente en la vida cultural total especialmente en ámbitos interculturales. La cultura o, más específicamente, las prácticas culturales, del pasado, que se caracterizaban por la transmisión práctica, donde el conocimiento era inseparable de los detentores (Carneiro da Cunha, 2014: 14, 15) es actualmente la "cultura" que necesita ser impresa en materiales escolares. En este sentido, si lo tradicional de los saberes no es su antigüedad sino la manera en que se adquieren y usan (Gallois, 2006: 20), aquí la forma y uso han cambiado.

En el ámbito de la Asociación de artesanas, vinculada a la ONG Gran Chaco, también se estimula la reflexión sobre la propia "cultura", enfatizando las prácticas del pasado. Así, las mujeres que participan de la asociación están habituadas al ejercicio de objetivación de su "cultura". En las ONGs, que constituyen un espacio institucionalizado que propone dinámicas laborales y educativas ligadas a la adaptación al mundo de los blancos, y se vinculan también a los partidos e iglesias (Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010), el espacio de representación de la "cultura" se enfoca en especificidades de los pueblos indígenas. Estas pueden servir a la autoafirmación pero acaban también propiciando la fetichización

en representaciones hiperreales que facilitan la promoción de los proyectos y productos de las ONG ante los no indígenas.

En nuestro propio caso como antropólogas enfocamos en un trabajo de relativización e historización de las representaciones de las culturas. Nuestro trabajo llegó a niveles más comprometidos solo con los memes, quienes, como ya señalé, estaban dispuestos a posicionarse como investigadores de lo propio en el marco de estos procesos incipientes de reconfiguración de las escuelas interculturales. Nuestra propuesta de pensar así la “cultura” se encontró con diferentes enfoques generacionales, ocupacionales, y de género en el pueblo *gom*.

Admitiendo que la subjetividad de los indígenas se constituye también en el marco de relaciones de poder interétnicas²⁷ (Souza Lima, 1998; Pacheco de Oliveira, 1998; Gordillo, 2009; Álvarez, 2009) hemos visto que en cada uno de los espacios analizados interviene de forma peculiar en la representación y producción de las prácticas culturales indígenas y de la “cultura”. Los indígenas de Juárez, y los *gom* en particular se recrean como pueblo en este contexto complejo, integrando prácticas de la sociedad nacional y distinguiéndose de ella.

En el agenciamiento de sus propias definiciones de “cultura” las comunidades lidian con diversos discursos y relaciones. Tener “cultura” susceptible de ser nombrada es muchas veces una herramienta a la vez que una imposición. Producir, “rescatar” o crear prácticas culturales que sostengan el devenir como pueblos indígenas es así una opción cultural y un desafío constante.

27 Refiero a interétnico desde un análisis procesual, que no objetiva a priori las fronteras entre los grupos sino que entiende su constante constitución en el marco de relaciones de poder.

Bibliografía

Adamovsky, Ezequiel (2013). "El color de la nación argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al bicentenario". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Colonia, v. 49, p. 343-364.

Álvarez, Luciana (2009). "La cuestión indígena en Argentina: de la efectividad a los contextos de producción". *Perfiles Latinoamericanos*. México DF. N. 34, p. 87-110.

Arenas, Pastor (2003). *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichi-Lbuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires. Pastor Arenas editor. Briones, Claudia (comp) (2005). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia.

Cardin, Lorena (2013). "La comunidad qom Potae Napocna Navogoh (La Primavera) y el proceso de lucha por la restitución de su territorio". *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, p1-25. Disponible en <http://cdsa.academica.org/000-038/354.pdf>

Castro, Andrew Jose (2014). *A tale of two communities: healthcare, education and indigenous identity amongst the l'ec in Argentina, post-1983*. Tesis de maestría en Filosofía. 39 f. Centre of Latin American Studies. University of Cambridge, Cambridge.

Carneiro da Cunha, Manuela y Pedro de Niemeyer Cesarino (orgs) (2014). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo, Cultura Acadêmica Editora.

Ceriani Cernadas César (2013). "Entre la confianza y la sospecha. Representaciones indígenas sobre las experiencias chaqueñas de misionarización protestante", en: Tola, Florencia Carmen, María Celeste Medrano y Cardin, Lorena (eds). *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Ehtnographica. pp. 297-320.

Ceriani Cernadas César y Victor Hugo Lavazza (2013). Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco Argentino (1935-1962). *Boletín Americanista*. Año 63. N 67. Barcelona, pp. 143-162.

Citro, Silvia (2009). *Cuerpos significantes. Travestías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Biblos.

Citro, Silvia; Soledad Torres Agüero (2012). "'Es un ejemplo no solamente para los de su raza sino para toda la juventud formoseña'. El patrimonio cultural inmaterial y la música indígena en la controvertida política formoseña". *RUNA*, Buenos Aires. 33 (2), pp. 157-174.

Chauí, Marilena (2006). *Cidadania cultural: o direito á cultura*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.

Gallois, Dominique Tilkin (org). (2006). *Patrimônio cultural e povos indígenas*. São Paulo, IEPE.

Gómez, Cecilia Paula (2011). Los Tobas del Oeste Formoseño y los misioneros de la South American Missionary Society. *Archivos*. Departamento de Antropología Cultural. Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural de la Asociación Argentina de Cultura. VIII. P 83-119

Gómez, Mariana (2011). "Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche? Mujeres *tobas* (*gom*) y misioneros anglicanos en el Chaco Occidental (Argentina)". *Cadernos Pagú*, Campinas, N 36, pp. 187-222.

Gómez, Mariana Daniela; Greco, Lucrecia; Torres Agüero Soledad (2013). "Bailar como los antiguos: silencios, memoria y corporalidad entre jóvenes, mujeres y maestros bilingües del Barrio Toba de Ingeniero Juárez". *X RAM. Reunión de Antropología del MERCOSUR*, Córdoba.

Gómez Mariana, Greco Lucrecia y Soledad Torres Agüero (2012). "Notas sobre talleres de danza y memoria en un barrio toba del oeste formoseño". *La Pata en diálogo Primer Encuentro Sudamericano de Danza y Políticas del Área de Danza del Centro Cultural de la Cooperación*. Buenos Aires, Departamento de Artes del Movimiento del IUNA.

Gordillo, Gastón (1996). "Entre el monte y las cosechas: Migraciones estacionales y retención de fuerza de trabajo entre los *tobas* del oeste de Formosa (Argentina)". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, Año 11 (32), pp. 135-167.

Gordillo, Gastón (2004). *Landscapes of Devils: Tensions of Place and*

Memory in the Argentinean Chaco. Durham, Duke University Press.

Gordillo, Gastón (2009). "La clientelización de la identidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas". *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid. 39 (2). pp. 247-262.

Gordillo, Gastón y Leguizamón, Martín (2002). *El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo*. Buenos Aires, Biblos.

Greco, Lucrecia. (2013). "*Políticas culturales y performance en proyectos artístico-sociales: un estudio comparativo entre sectores populares de Buenos Aires y Río de Janeiro*". Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Grüner, Eduardo. (2002). "Multiculturalismos, multifundamentalismos, etc.", en: *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires, Norma.

Métraux, Alfred (1937). Etudes d'ethnographie *Toba-Pilagá*. *Anthropos* 32: 171-194; 378-402.

Mombello, Laura (2002). "Evolución de la política indigenista en Argentina en la década de los noventa", documento electrónico: <http://lanic.utexas.edu/project/laop/claspo/dt/0004.pdf>, acceso 3 de junio de 2016.

Oliveira, João Pacheco de (1998). "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais", *Mana*, 4(1), pp. 47-77. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>, acceso 14 de julio de 2016.

Ossola, Macarena (2010). "Educación superior de jóvenes indígenas en la provincia de Salta (Argentina): trayectorias personales, tensiones familiares y expectativas comunitarias". *Biblioteca virtual CLACSO*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/GTF/ossola.pdf>. Acceso 14 de julio de 2016

Quijano, Aníbal (2000). "¡Qué tal raza!", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6 N° 1 (ene.-abr.). pp. 37-45

Ramos, Alcida Rita (1998). "The Hyperreal Indian", en *Indigenism*,

Ethnic politics in Brazil. Madison, The University of Wisconsin Press. pp 267-283.

Richard, Nelly (2011). “La querelle de noms. Chaines et strates ethnonymiques dans le chaco boreal”. *Journal de la société des américanistes*, 97 (2), pp.201-230.

Salamanca, Carlos (2009). “Os novos *gom*: a constituição de uma identidade relacional em devir”. *Mana*, Rio de Janeiro. 15 (1), pp. 155-182.

Segato, Rita Laura (1998). “Alteridades históricas/ identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global”. Serie Antropología, Brasília, pp. 1-28.

Segato, Rita Laura (2007). *La nación y sus otros*. Buenos Aires, Prometeo libros.

Silva, Ana Claudia (2009). “Inclusão social, igualdade e diferença em grupos afro-culturais”. *VIII Reunión de Antropología del Mercosur*. Buenos Aires.

Souza Lima, Antonio Carlos de (1998). “Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas para o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985”, en: Pacheco de Oliveira, João (org). *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Contracapa, pp. 221-268.

Spadafora, Ana María; Mariana Gómez 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: Gordillo Gastón y Silvia Hirsch (comps.). *Mobilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía Ediciones, pp. 237-258.

Walsh, Catherine. (2006). “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en: Walsh, Catherine., García Linera, Álvaro. & Mignolo, Walter. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires, Del Signo, pp. 21-70.

Wright, Pablo (2003). “Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo

"Mi cultura la tengo, pero no la practico". Reflexiones sobre las movilizaciones de la cultura y los...

en el Chaco Argentino". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 9 (19), pp. 137-152.

Wright, Susan (1998). "The politicization of culture", *Anthropology Today*, Vol. 14, N° 1, pp. 7-15.

Yúdice, George (2002). *El recurso a la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona, Gedisa.