



FOLIA HISTORICA
DEL NORDESTE

Raúl Eduardo González. (Mayo/Agosto, 2024). ¿Es posible pensar la diversidad cultural sin la otrerización radical? Reflexiones sobre lenguaje y alteridad en la legislación cultural en torno a los pueblos indígenas en la provincia de Chaco (Argentina). *Folia Histórica del Nordeste*, N° 50, pp. 219-244. DOI: <http://dx.doi.org/10.30972/fhn.50507652>

La revista se publica bajo licencia Creative Commons, del tipo Atribución No Comercial. Al ser una revista de acceso abierto, la reproducción, copia, lectura o impresión de los trabajos no tiene costo alguno ni requiere proceso de identificación previa. La publicación por parte de terceros será autorizada por *Folia Histórica del Nordeste* toda vez que se la reconozca debidamente y en forma explícita como lugar de publicación del original.

Folia Histórica del Nordeste solicita sin excepción a los autores una declaración de originalidad de sus trabajos, esperando de este modo su adhesión a normas básicas de ética del trabajo intelectual.

Asimismo, los autores ceden a *Folia Histórica del Nordeste* los derechos de publicidad de sus trabajos, toda vez que hayan sido admitidos como parte de alguno de sus números. Ello no obstante, retienen los derechos de propiedad intelectual y responsabilidad ética así como la posibilidad de dar difusión propia por los medios que consideren. Declara asimismo que no comprende costos a los autores, relativos al envío de sus artículos o a su procesamiento y edición.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)



Contacto:

foliahistorica@gmail.com

<https://iighi.conicet.gov.ar/publicaciones-periodicas/revista-fohia-historica-del-nordeste>

<https://revistas.unne.edu.ar/index.php/fhn>

¿ES POSIBLE PENSAR LA DIVERSIDAD CULTURAL SIN LA OTRERIZACIÓN RADICAL? REFLEXIONES SOBRE LENGUAJE Y ALTERIDAD EN LA LEGISLACIÓN CULTURAL EN TORNO A LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA PROVINCIA DE CHACO (ARGENTINA)

*Is it possible to understand cultural diversity beyond radical othering?
Thoughts on language and otherness in cultural policies about indigenous
peoples in the province of Chaco (Argentina)*

Raúl Eduardo González*

<https://orcid.org/0000-0002-1495-8434>

Resumen

Inspirados fundamentalmente en los estudios culturales y corrientes teóricas afines, hacemos un recorrido general por algunas leyes que se enmarcan en las llamadas políticas culturales en la provincia de Chaco (Argentina). Nos interesa analizar, puntualmente, el lenguaje que refiere a una forma especial de alteridad: los pueblos indígenas. Entendemos que el discurso estatal que se plasma en diversas leyes refiere a los pueblos originarios desde una perspectiva de la “otrerización” radical. Nos preguntamos si este lenguaje, que refiere a la alteridad siempre desde la exotización, no es una amenaza para la propia diversidad que pretende reivindicar, ya que —mientras destaca la existencia de “tres etnias” en la provincia— invisibiliza otros grupos menos coincidentes con los aspectos estereotipados de lo indígena. Nos centramos en dos tópicos principales: la invisibilización que produce la otrerización y la obsesión por el registro y la patrimonialización. Con la firme convicción del carácter político de los lenguajes, concluimos con una revisión crítica del multiculturalismo como formación discursiva a través de las leyes provinciales que hablan, refieren o denotan a la “cultura” de los pueblos originarios locales.

<Políticas Culturales> <Formaciones Discursivas> <Multiculturalismo> <Exotización> <Pueblos Indígenas>

Abstract

In this paper we analyze several laws that are framed into the so-called cultural policies of the Province of Chaco (Argentina). We relied primarily on Cultural Studies and related theoretical approaches. Specifically, we are concerned about language that includes a distinctive otherness: the indigenous peoples. We argue that public discourse, which is reflected in a variety of laws, refers to indigenous peoples in terms of radical “othering”. We inquire whether this language, which constantly refers to otherness through exoticization, is a potential threat to the same diversity that it claims to promote. While it emphasizes the existence of “three ethnic groups” in the province, it invisibilizes other groups that do not share the standard stereotypical features of indigeness. We will focus on two issues: the invisibilization produced by the “othering” and the obsession with registration and patrimonialization of cultural expressions. Based on our solid assumption about the political character of languages, we conclude with a critical review of multiculturalism as a discursive formation in provincial laws that refer to or denote the “culture” of local aboriginal peoples.

<cultural policies> <discursive formations> <multiculturalism> <Exoticization> <Indigenous Peoples>

Recibido: 10/12/2023 // Aceptado: 31/05/2024

* Doctor en Letras por la Universidad Nacional del Nordeste y Magíster en Antropología Social por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). raul_eduardogonzalez@yahoo.com.ar

Todo hombre tiene derecho a crear su propio salvaje para sus propios fines. Quizá todo hombre lo hace. Pero demostrar que ese salvaje construido corresponde a los aborígenes australianos, a los hombres de las tribus africanas o a los indios brasileños es una cuestión completamente diferente (Clifford Geertz, 1973, p. 288).

Introducción

De acuerdo con el Censo 2022, en la provincia de Chaco el 4,8 % de la población se reconoce indígena. En términos cuantitativos, se trata de 53 798 personas sobre un total de 1 124 603 habitantes. Ese porcentaje supera la media nacional, que se ubica en torno al 2,9 % (INDEC, 2024). Desde mediados de la década de 1980, la provincia se ha destacado respecto a sus políticas públicas destinadas a población indígena. En 1987, se sanciona la Ley Provincial 3258 “De las Comunidades Indígenas” y, posteriormente, comienzan las primeras experiencias de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) a partir de la Ley Provincial 3258/1987. En 2010, se declara la oficialización de las lenguas indígenas habladas en el territorio de la provincia de Chaco —qom, wichí y moqoit— mediante la Ley 6604/2010. Por otra parte, en 2014, se aprueba la Ley 7446, de “Educación Pública de Gestión Comunitaria Bilingüe Intercultural Indígena”.

Este artículo se propone una reflexión teórica y conceptual en torno a leyes que consideran, representan y definen una idea arquetípica de ser “indígena” en el marco de lo que se concibe como “cultura”. Analizaremos un corpus de leyes que regulan aspectos de la “cultura” de los pueblos indígenas. Estas normativas se ubican en el período 1987-2016 e incluyen lo que, en términos generales, podrían denominarse derechos culturales. Se trata de una decena de leyes, la mayoría de ellas fueron sancionadas después de la creación del Instituto de Cultura de la provincia de Chaco en 2008, el principal organismo que actualmente gestiona políticas culturales, a las que concebimos como un tipo de política pública vinculada con relaciones de poder, en las que la producción simbólica de sentidos resulta angular para el posicionamiento de las agencias de los distintos actores involucrados. De las posibilidades que ofrece Ochoa Gautier (2002), nos referimos a las dinámicas de recepción y distribución de la cultura, entendida como producto a administrar mediante las distintas agencias y organismos, estatales y no-estatales, que regulan el “mercado cultural”

Los fundamentos y razones de existencia de las políticas culturales se hallan, por un lado, en el reconocimiento de los derechos culturales como parte de los derechos humanos, sancionados en 1948 primero por la Organización de Estados Americanos (OEA) y luego por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), con la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, y con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, respectivamente. De acuerdo con Bayardo García (2008, p. 18) —dado que los derechos culturales son “programáticos”, de implantación progresiva acorde a las posibilidades de cada Estado— las llamadas políticas culturales refieren, en buena

medida, a las disposiciones tendientes a consumir la normativa antes que a las realidades efectivas de implementación de las mismas o su impacto efectivo en el mundo social.

Examinar el espesor histórico de las políticas culturales en la provincia, así como una perspectiva etnográfica que considere también las prácticas y recepciones de las mismas, excede largamente los objetivos y extensión de un único artículo de investigación. Por ello, este recorrido analítico, en formato ensayo y discusión teórica, nos servirá para iluminar la existencia de una formación discursiva multiculturalista y exotizante hacia los pueblos indígenas y que se ancla en las representaciones sobre un culturalismo arquetípico, así como en la actitud exacerbadamente patrimonialista sobre la cual deseamos llamar la atención. Por ello, el corpus legal no será indagado exhaustivamente, sino solamente a partir de las pistas que nos dejan ciertos lexemas o sintagmas claves.

Nuestra perspectiva y metodología es principalmente hermenéutica. El campo de la hermenéutica se desarrolló como un esfuerzo para lograr modos históricos y humanísticos del entendimiento (Paterson y Higgs, 2005). Pero la hermenéutica no se limita a un conjunto de instrumentos y técnicas para la explicación de textos, sino que intenta ver el problema dentro del horizonte general de la interpretación misma. Esta concepción epistemológica y metodológica presenta una triple dimensión: la hermenéutica como lectura, como explicación y como traducción, lo que permite apreciar la complejidad y, a la vez, especificidad de la hermenéutica como teoría y como método interpretativo para la comprensión de textos (Palmer, 1969). Sumamos, además, una perspectiva propia del Análisis Crítico del Discurso, el cual comprende la unidad discursiva mayor del texto como la unidad básica de la comunicación; incluye así en sus objetos de estudio los discursos institucionales, políticos, de género y de los medios de comunicación (en el sentido más amplio), los cuales dan cuenta de relaciones más o menos abiertas de lucha y conflicto (Wodak, 2001). Se trata, en consecuencia, de un enfoque discursivo que centraliza en el concepto de poder y las relaciones desiguales que configuran lugares más o menos visibles de enunciación. Así, los textos legales producidos por el Estado tienen cierta legitimidad por sobre las voces de los propios actores, en este caso las comunidades indígenas, que son presentados como sujetos de interpelación, pero nunca de enunciación.

Como ya explicitamos en trabajos previos (González, 2019, p. 38), una verdadera transformación de la realidad social y las formas de representación no puede darse sin un profundo cambio en los lenguajes simbólicos, sin deconstruir las estrategias discursivas que pivotan sobre la distinción entre un “otro” y un “nosotros” o, en términos de Gnecco (2010), las definiciones de la “alteridad” y la “mismidad”. Nos parece relevante focalizar en el aspecto discursivo de las políticas culturales, ya que, como han señalado diversos autores (Hall, 2010, 2017; Grimson, 2011; Grossberg, 2012; Restrepo, 2014a), la hegemonía o relaciones desiguales de poder que refieren a lo que se entiende por “cultura” tienen un clivaje central en su (re)producción textual y discursiva. Así, nos permitimos reinterpretar a Spivak (1998, pp. 197-198), cuando afirma que: “la violencia de una inscripción epistémica imperialista, social y disciplinaria, un proyecto entendido en términos esencialistas debe traficar en una práctica textual radical de diferencias”.

Algunos conceptos clave

Esta discusión, como se ha señalado, se sitúa en los debates sobre formas de representación de la “alteridad” y, particularmente, los pueblos indígenas. Específicamente hablando, en el marco de las políticas culturales, el rol de los pueblos indígenas es un campo relativamente reciente y poco explorado: “si bien el análisis socio-antropológico de las políticas culturales es un área que viene siendo ampliamente desarrollada en el campo académico local, son pocos los estudios que focalizan en su implementación en provincias con población indígena” (Citro y Torres Agüero, 2012, p. 158). En el caso de la provincia de Chaco, ubicamos como único antecedente un trabajo previo (González, 2019) y una tesina de Licenciatura recientemente defendida (Ojeda, 2023). Esta última destaca, además, la inserción de estas comunidades en las políticas generales de la “diversidad cultural”.

Nuestro análisis argumenta la existencia de una formación discursiva multiculturalista y exotizante hacia los pueblos indígenas, que se ancla en las representaciones sobre un culturalismo arquetípico y un paradigma patrimonialista sobre el cual deseamos llamar la atención. Algunos estudios (Bourdieu, 2014; Kramsch, 2020; Skinner, 2007) han señalado que las lenguas, o el lenguaje, son objetos cuya función comunicativa es secundaria, dado que, primordialmente, movilizan poder y capital simbólico, así como legitiman a ciertos actores sobre otros o interpelan afectiva y emocionalmente. Como bien nos recuerda Hall (2017), las prácticas sociales no existen fuera de los sentidos que negociamos para ellas. Por su parte, entendemos las formaciones discursivas a partir de Foucault (1979, pp. 62, 198), como la recurrencia o sistema de discursividad que exhibe un conjunto de enunciados a partir de su regularidad en el objeto, temática, los tipos de enunciación, etc. Estas formaciones son inescindibles, a su vez, de una práctica discursiva concreta como “un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio y que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística específica, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa”.

En las políticas públicas multiculturales, se evidencia una trama argumentativa que refuerza nociones reificadas sobre los pueblos indígenas que puede tener diversas consecuencias: ocultar las desigualdades sociales que subyacen al culturalismo clásico, invisibilizar la heterogeneidad por medio de la oterización radical y la obsesión por el registro y la patrimonialización, todo lo cual sedimenta lo indígena en una constante nostalgia por la carencia y la pérdida. Precisamente, como señala Grimson (2011, p. 194), enfatizar las diferencias y trazar fronteras discretas, es un proyecto que tiende a enmascarar aspectos comunes, como por ejemplo, las desigualdades históricas, que atraviesan lo étnico y cultural y que nos induce, más bien, a pensar en “configuraciones”, concepto que no solamente restituye la agencia de quienes producen y a la vez son producidos por aquello que llamamos la “cultura” sino que, al mismo tiempo, enfatiza su radical procesualidad:

La configuración cultural es la sutura, constantemente reconstruida, de las heterogeneidades inestables pero sedimentadas. Es la (im)posibilidad de fabricar alteridades

y alterar desigualdades de poder. Es el espacio en el cual, a través de hegemonías siempre con riesgos de erosión y de socavamiento, se instituyen los términos de la disputa social y política. Como habitantes de múltiples configuraciones culturales, somos constituidos y nos posicionamos ante poderes disímiles y cambiantes. Poderes que, al igual que sus lenguajes y sus simbologías, son la objetivación de acciones humanas históricamente situadas.

El rasgo preponderante de las políticas multiculturales es la revitalización del exotismo indígena, revirtiendo la imagen estigmatizante de un pasado “salvaje” y, ahora, con la intención de “valorar” la diversidad, pero conservando su tarjeta de presentación: el locus de alteridad. Siguiendo la propuesta de Soria (2014), en su crítica al proyecto decolonial, podemos afirmar que las políticas culturales chaqueñas, al menos en su faceta discursiva, si bien se proponen una perspectiva decolonial y buscando revertir la discriminación, el silenciamiento o la estigmatización que las comunidades indígenas han sufrido en el pasado, se basan en el mismo precepto epistemológico que contribuyó a esa imagen amenazante a partir de la exotización como anclaje principal. Este locus de alteridad, si bien reviste otro valor, sostiene sin mácula su estructura de oterización. De repente, los marginados, víctimas del genocidio y la expoliación estatal, se convierten en sujetos idealizados presentados con una añoranza moderna hacia el buen salvaje. En términos de Ayora Díaz (2010), el “ethos moderno” tiene como principal característica esa búsqueda y anhelo del tiempo perdido, una nostalgia que nos lleva a buscar en el “Otro”, en la alteridad domesticada, la autenticidad, la pureza y la armonía con la naturaleza. En otras palabras, una aspiración moral que poco tiene que ver con los intereses de esos mismos sujetos cristalizados, así como sus prácticas.

Precisamente, si —como se observa en la legislación cultural— la portación de una cultura “ancestral” es relacionada con la identidad y la autenticidad, la acción política en el mundo contemporáneo es excluida de las posibilidades, lo cual habilitaría como espacio social legítimo únicamente aquellos donde se performativice la “ancestralidad”. De acuerdo con Gómez y Trentini (2021), no debemos perder de vista el rol fundamental del Estado en este aspecto, ya que se convierte en “productor de autenticidades e inautenticidades”, habilitando formas legítimas de aboriginalidad basadas en estereotipos. Es que los derechos de estos pueblos están fuertemente insertos en un complejo campo de interlocución con las políticas de reconocimiento estatales y su propia organización política se ve condicionada por dichos mecanismos de interpelación, inclusión y exclusión. Es cierto que dichos mecanismos de subjetivación pueden ser asumidos por los propios actores sociales como formas de auto representación o, incluso, usos del esencialismo estratégico¹. Pero, en ese caso, el locus de enunciación

¹ En ocasiones, el esencialismo es el punto de partida o una etapa clave de una estrategia política de interlocución con el Estado en la búsqueda de reconocimiento legal. Sin embargo, cuando es esgrimido por los propios sujetos indígenas, el lugar de enunciación diferencial también le otorga otro lugar político desde el que, al contrario de las leyes estatales, se disputa una hegemonía.

es políticamente diferente y merece otra lectura desde el prisma de la constante relación segmentaria² que los pueblos indígenas mantienen con el Estado.

Según Restrepo (2014b), para los estudios culturales, la “cultura” se entiende en su relación mutuamente constitutiva con el poder, de ahí, que se refiera a la cultura-como-poder, pero también del poder-como-cultural. Desde este lugar de enunciación teórico y epistemológico, entendemos la necesidad de poner en tensión formaciones discursivas que más allá de su preeminencia programática, construyen sentidos que intentan sedimentarse en el imaginario social respecto a comunidades históricamente desplazadas, en desigualdad social y política y que han sido receptoras de las interpelaciones o adscripciones por los otros antes que movilizar sus propias auto identificaciones. En línea con Vich (2014) y otros debates similares que hallamos, por ejemplo, en Bourdieu (2012), la cultura como tal no solamente es un producto de la acción simbólica y social de los agentes, sino que, al mismo tiempo, produce, condiciona e interpela a esos mismos actores. En consecuencia, dado que el sujeto no controla aquello que podríamos denominar la cultura, sino que se encuentra tensionado entre interpelaciones y agencia, no podría pensarse a aquella únicamente como un producto. Así, en los textos legales, por medio de los cuales el Estado legisla, surge un primer condicionamiento inicial, una primera interpelación que en términos de poder y capital simbólico merece ser deconstruido.

La otrerización como invisibilización

Entendemos que el “multiculturalismo” constituye una formación discursiva concreta cuyas formas de alteridad remiten a la otrerización radical. Estas “tecnologías de otrerización” (Restrepo, 2017) tienen como principal efecto la producción de sujetos como estáticos, asociados a determinadas geografías, como radicales “otros” que, a su vez, son totalmente opuestos al “nosotros”. Esta praxis discursiva permea gran parte de la legislación cultural chaqueña, por ejemplo, en una ley señera llamada de “comunidades indígenas” y opera por medio de lexemas recurrentes, como “autóctono”, “tradición”, “hábitat” e “identidad cultural” (subrayado propio):

Ley 562-W, 1987, DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Artículo 2º: A los fines de la presente ley se entenderá como comunidad indígena a los grupos de familias que se reconozcan como tales, con identidad, con cultura y organización social propias, que conservan normas, pautas y valores de su tradición, que posean o hayan poseído una lengua autóctona, que convivan en un hábitat común, en asentamientos nucleados o dispersos, rurales o urbanos, o las familias indígenas que se reagrupen en comunidades para acogerse a los beneficios de la presente ley.

² Por relación segmentaria nos referimos a la constante e histórica tensión entre pertenencia y conflicto. Por un lado, como pueblos preexistentes, las comunidades indígenas demandan y requieren el reconocimiento estatal, pero, al mismo tiempo, los contrapuntos con los mismos (ya sea a nivel regional, provincial o nacional) genera constantes interpelaciones y reajustes donde el ser indígena se ve permanentemente cuestionado.

En González (2019), expresamos una mirada crítica respecto a la tríada pueblo=lengua=cultura que cristaliza un estereotipo de indígena que oblitera el proceso de colonización y supone que esas sociedades se mantienen inalteradas, aun luego del descomunal proceso de genocidio social, cultural y epistémico. Aun cuando la ley deja abierta la puerta a cierta heterogeneidad, con la expresión “hayan poseído” una lengua autóctona o habilitando la posibilidad de que hoy no constituyan comunidades homogéneas, moviliza la “tradicición” y la autoctonía como signos de legitimación.

Giordano (2004) analiza la representación de la “alteridad” del indígena chaqueño, no solo a partir de una multiplicidad de discursos, sino que ubica esos procesos de construcción de sentido en los marcos referenciales de una historia de hegemonía y producción de subalternidad que incluyó, y aquí forzamos la síntesis a los fines expositivos, diferentes etapas: (i) el Chaco como “desierto” y como “tierra prometida”, visiones e imágenes en las que se conjugan la conquista militar y el posterior sometimiento de los indígenas como mano de obra barata en ingenios, obrajes y plantaciones de algodón (una vez “sometido” el territorio y su habitante, el indígena, se consideró que la amenaza dejaba de ser tal para convertirse en potencial); (ii) los artistas viajeros que produjeron imágenes idealizadas y romantizadas del indígena en contacto con la naturaleza y reproduciendo el paradigma del “buen salvaje”; (iii) el indígena misionero, producida en gran parte por los mismos sacerdotes quienes deseaban mostrar a los indígenas como “mansos” y sometidos a la sabiduría mayor que ellos les inculcaban; (iv) los viajeros y la representación de la mansedumbre y la alteridad: la construcción del indígena como ser vulnerable al que debe protegerse. Son procesos de construcción de sentido que se ubican en los marcos referenciales de una historia de hegemonía y producción de subalternidad por parte de distintos actores sociales (militares, misioneros, viajeros) posicionados en jerarquías de poder diferenciales.

Considerando este espesor histórico que las construcciones hegemónicas de alteridad poseen en la región chaqueña, observamos que en la actualidad las leyes culturales también impulsan una forma de alteridad que, en cierto modo, es ontologizada. Si en un principio estas tecnologías describían a los indígenas como inferiores y cuyas almas debían ser salvadas o redimidas (ya se trate de misioneros protestantes o católicas, proyectos estatales u ONGs), actualmente y en el marco del multiculturalismo, por el contrario, se aprecia un rescate positivo que, sobre la base de la romantización y el exotismo, presenta a estos sujetos como los “otros” al que la nostalgia del fracaso moderno debe aspirar. Sin embargo:

La nostalgia colonial supone, entonces, un juego de frustraciones y fantasías de los colonizadores por contrastes transparentes, absolutos e inmanentes, por unos radicalmente otros que encarnen transparentes puridades y exterioridades. Desde la nostalgia colonial la diferencia solo puede aparecer como otrerización, como otredad radical, en una dicotómica, inconmensurable, insalvable y monolítica oposición nosotros/ellos (Restrepo, 2017, p. 30).

González. ¿Es posible pensar la diversidad cultural sin la otterización radical? Reflexiones sobre lenguaje y alteridad...

En González y Giordano (2023), hemos advertido las tensiones entre formas de representación de lo indígena como “aceptable/permitido”, relacionadas con el folclore, lo “tradicional” o el patrimonio cultural, y otras menos toleradas que, en general, se relacionan con su accionar político sobre el territorio. El ejemplo es la representación en la prensa escrita de la guardia comunitaria wichí *Whasek*, en el Impenetrable chaqueño, a partir de los tópicos tradicionales de la amenaza del “malón”. En los mismos medios de comunicación que presentaban esta alteridad amenazante, las noticias coexistían con otras de carácter “cultural” donde se mencionaban números musicales o producciones audiovisuales llevadas adelante por miembros de pueblos indígenas, incluyendo mujeres artesanas wichí.

En ese mismo sentido, veamos, por ejemplo, la siguiente ley:

Ley 1924-W, 2011, PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO BIO-CULTURAL COMUNITARIO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DEL CHACO

Alcances-. El reconocimiento al saber ancestral comunitario de los pueblos originarios del Chaco, comprende la protección sobre los siguientes bienes y acciones culturales:

- a) Utilización de hierbas medicinales y su aplicación terapéutica de uso tradicional.*
- b) Tradiciones de caza, recolección, agropecuarias y ecológicas.*
- c) Utilización de productos naturales y agrícolas obtenidos tradicionalmente.*
- d) Valores culturales, espirituales y paisajísticos.*
- e) Creencias religiosas, mitos y leyendas.*

Las leyes culturales más importantes recurren permanentemente a este lexema clave de la ancestralidad, y otros sinónimos que movilizan sentidos similares, es decir, la asociación de lo indígena con el pasado y el folclore. Así, “tradición/tradicional” o “autóctono(s)” operan en el mismo sentido (subrayado propio):

Ley 1924-W, 2011, PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO BIO-CULTURAL COMUNITARIO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DEL CHACO

Artículo 1°: -Concepto-. Entiéndase como Patrimonio Bio-Cultural Comunitario de los Pueblos Originarios del Chaco, al conocimiento, innovaciones, prácticas y expresiones culturales que a menudo comparten comunitariamente, que están relacionados con sus recursos y territorios tradicionales; especies y ecosistemas; valores culturales y espirituales; y derechos consuetudinarios del contexto social en el que han vivido y viven.

Artículo 2°-. Objeto. La presente ley tiene por objeto el reconocimiento y la protección a los derechos de los pueblos originarios del Chaco del conocimiento ancestral que poseen sobre las propiedades, usos y características de su patrimonio bio-cultural comunitario.

Ley 928-E, 1997, SOBRE EL “CORO TOBA CHELAALAPI”

Artículo 1º: otórgase al conjunto coral Chelalaapi, la investidura de “Coro Oficial Autóctono del Chaco”, como reconocimiento a su aporte cultural y artístico.

Ley 562-W, 1987, DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Establece en su artículo 17º, inciso c):

c) Instrumentación de la estructura pedagógica incorporando las habilidades y conocimientos de los pedagogos indígenas para la enseñanza de las prácticas tradicionales.

Así, este conjunto de lexemas claves apunta siempre a la conceptualización de lo indígena como algo propio del pasado, que, si bien puede remontarse al presente, lo hace siempre imbuido del aura de la tradición. La distancia opera a partir de esa separación entre el indio “permitido” (Albó, 2009) en sus manifestaciones ancestrales pero “negado”, a su vez, en sus reivindicaciones políticas, ya que en esta contemporaneidad no es aceptada como lo autóctono. Desde una mirada crítica, la pregunta retórica estaría dada por si la aceptación de la profanación del capital simbólico, antes que derrotismo, sería la visibilización del proceso de genocidio y epistemicidio al que fueron sometidos los pueblos indígenas. Además, la idea, siempre discutible, de la posesión de “ancestralidad”, por medio de los mismos mecanismos de oterización, anula la existencia de pueblos indígenas que habitan la provincia, pero que no se ven interpelados por estos estrechos marcos normativos.

En este punto, el sintagma repetido como un mantra, de “tres etnias”, es otra de las principales piedras de apoyo de la política cultural provincial. Este supuesto se basa en la existencia de —y solo de— tres pueblos indígenas a partir de aquella triada un pueblo = una lengua = una cultura; se trata de los pueblos Qom, Wichí y Moqoit³. Ahora bien, no es que estas denominaciones sean externas, sino que, por el contrario, los propios involucrados también entienden que existen diferencias históricas, lingüísticas y socioculturales entre estos grupos que justifican su autodenominación como pueblos diferentes. Se debe contemplar el espesor histórico y las formas de auto reconocimiento e interpelaciones, así como el carácter político desde el cual se movilizan nociones identitarias y cuál es el rol que la “cultura” tiene en dicho proceso, pero resulta problemático pensar a los distintos pueblos como unidades estáticas con fronteras discretas. Es decir, diferenciar los usos políticos de las operaciones epistémicas colonialistas. Como nos recuerda Hall (2003), la identidad no es algo que se tiene o se desea, sino algo que se reclama al nivel de la identificación y que está siempre en tensión con las interpelaciones o

³ Las denominaciones externas como “toba”, “mocoví” o “mataco” tienen diferente recorrido histórico y densidad semántica. Mientras que toba sigue siendo utilizado por muchos miembros de este pueblo indígena, sobre todo en la vecina provincia de Formosa, es disputado y pensado como discriminatorio (por su naturaleza externa y origen guaraní) en Resistencia y algunos lugares de Chaco. Mientras que “mocoví” no representa un estigma, solamente se prefiere la denominación original en la lengua vernácula. A su vez, “mataco” sí carga con una larga historia de denominación exógena y discriminatoria hacia el pueblo Wichí que hoy no acepta, en ninguna de sus comunidades ni formas de autodeterminación, este etnónimo.

adscripciones externas. A su vez, implica una praxis discursiva de diferenciación. No hay espacio para percibir la identidad fuera de esa tensión. Por esto, si bien los tres pueblos se auto reconocen políticamente como unidades diferenciadas, sus prácticas de intercambio, relaciones históricas y procesos compartidos (como la colonización y la amenaza del desplazamiento de sus lenguas) nos invitan a pensar sus fronteras más como políticas que como barreras ontológicas infranqueables.

¿Por qué, entonces, la legislación invoca únicamente “tres pueblos” en Chaco? En general, se observa que las políticas culturales se construyen sobre ese mecanismo de oterización que concibe lo indígena únicamente como una forma con relativa cohesión social, que es la que exhiben, en diferentes grados, estos tres pueblos. Se basa en el supuesto de que lo indígena no solamente implica la portación de una “cultura ancestral o tradicional”, con la lengua como estandarte principal, sino también en la ocupación de cierto territorio y la existencia de comunidades visibles y autodenominadas como tales, aunque en muchos casos coexistan mixturadas con comunidades criollas. Esa presunción de la indigeneidad como “lugar estable” será puesta en tensión, nuevamente, más adelante. Esa configuración excluye formas de ser indígena que no encajan en esos atavíos estrechos.

Como un ejemplo, aparece el pueblo Vilela, que es absolutamente obliterado en las políticas culturales locales y que en el último censo registrado en Argentina (INDEC, 2024) cuenta con 863 personas auto identificadas con este etnónimo —aunque también se registran 2303 personas autoidentificadas con el híbrido lule-vilela—, de las cuales varias decenas son registradas en Chaco. Por razones que explicaremos, no resulta sencillo establecer cifras exactas respecto a este grupo social que se hallaría en un proceso de rearticulación social. Sin embargo, traemos a colación el caso como ejemplo emblemático, ya que ha sido explorado por estudios previos que dan cuenta de las razones por las cuales no es sencillo identificar a los miembros de este pueblo, pero que, según esas mismas investigaciones, habitaron la región chaqueña y la provincia de Chaco hasta comienzos del siglo XX.

Pero, respecto al argumento que venimos desarrollando, ¿cuál es el principal motivo de la exclusión de los vilelas en toda enunciación legal de derechos culturales en la provincia? En primer lugar, dada su historia de exterioridad, ya que no son un pueblo tradicionalmente chaqueño (Domínguez *et al.*, 2006) y así la noción de ancestralidad, anclada a la ocupación inmemorial (e indemostrable) del territorio, entra en conflicto y se establece como rasgo deslegitimador. Además, actualmente no existe una comunidad Vilela visible como tal, con similitudes a su interior y diferencias al exterior, sino que los miembros de este pueblo viven diseminados, sin articulación sociocultural y con una lengua fuertemente desplazada. Carecer de esa cohesión y vida comunitaria los ubica en un espacio sospechoso de inautenticidad, según las tecnologías de oterización. A su vez, los vilelas no viven en el “monte”, no producen artesanías u otros objetos materiales o intangibles que puedan ser factibles de eventuales procesos de patrimonialización⁴. Gran

⁴ No implicamos que los integrantes de este pueblo no puedan ser o no sean artesanos y artesanas, sino que al no estar legitimados/as como comunidad “visible” y “autóctona” no poseen artesanías que el multiculturalismo y el discurso hegemónico considera como propias de los vilelas y, por lo tanto, patrimonializables.

parte de su capital simbólico —por su contacto mucho más temprano con la colonización y su comportamiento diaspórico— ha sido erosionado. Es la evidencia, quizás más notoria, de que las políticas culturales priorizan lo folclórico o tradicional, pero se muestran elusivas al debate por la desigualdad y el histórico proceso de epistemicidio al que fueron sometidos los pueblos indígenas, además del intento de exterminio físico.

Esta forma de existencia de los vilelas ¿puede privarlos de tener derechos y ser considerados también, como estudios históricos lo demuestran, un pueblo chaqueño con derecho a la visibilidad y el reconocimiento? ¿Estarán, finalmente, los vilelas obligados a adoptar formas de esencialismo estratégico para obtener mayor visibilidad política? A lo largo de la legislación cultural que revisamos en este trabajo, aparecen constantes referencias a las “tres etnias”, dando lugar, de este modo, únicamente a la existencia indígena en la provincia por la pertenencia a uno de esos tres pueblos mayoritarios:

Ley 2232-W, 2014, EDUCACIÓN PÚBLICA DE GESTIÓN COMUNITARIA BILINGÜE INTERCULTURAL INDÍGENA

Artículo 6º: Tienen derecho a gestionar y recibir este servicio, los pueblos indígenas Qom, Wichí y Moqoit

Ley 1848-W, 2010, RECONOCIMIENTO COMO LENGUAS OFICIALES DE LA PROVINCIA LAS LENGUAS QOM, WICHÍ Y MOQOIT

Artículo 1º: declárense lenguas oficiales de la Provincia, además del Castellano-Español a las de los pueblos preexistentes Qom, Moqoit y Wichí, conforme las garantías establecidas por las Constituciones Nacional y Provincial (1957-1994) y normativas vigentes complementarias y concordantes.

Ley 562-W, 1987, DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Artículo 3º: A los efectos de la presente ley, se considerará como indígena a toda persona que pertenezca indistintamente a las etnias toba, wichí o mocoví⁵.

Ley 1093-W, 2000, REGISTRO DE NOMBRES INDÍGENAS DE LA PROVINCIA

Artículo 2º: Establécese que en la elaboración del listado de nombres indígenas participarán activa y permanentemente las organizaciones y representantes de las distintas etnias Toba, Mocoví y Wichí.

Ley 2135-W, 2013, PRESERVACIÓN, PROTECCIÓN Y TUTELA DE LA IDENTIDAD CULTURAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DEL CHACO, MEDIANTE EL RESGUARDO DE CEMENTERIOS

Artículo 1º: Dispónese la preservación, protección y tutela de la identidad cultural de los pueblos indígenas del Chaco,

⁵ Nótese que esta ley y algunas otras recurren a los etnónimos ya hoy en retroceso para referirse a los grupos guaycurúes Qom (toba) y Moqoit (mocoví).

mediante el resguardo de todos los cementerios de la provincia donde se encuentran enterrados, ancestral, históricamente, grupal o colectivamente, los difuntos de los pueblos originarios pertenecientes a las etnias: Qom, Moqoit y Wichí

Consecuencia directa del paradigma de “ancestralidad” es su proyección territorial, lo cual implica que los indígenas sean representados como sujetos tradicionales anclados a un territorio específico. Sin embargo, nos advierte Gordillo (2010, p. 209) que debemos cuestionar la idea de la espacialidad estable: “en un mundo en el que numerosos grupos aborígenes han sufrido dramáticos procesos de dislocación espacial, la visión de que la indigeneidad presupone lugares estables necesita ser problematizada”. Precisamente, el pueblo Vilela se ha caracterizado por evidenciar movimientos y flujos migratorios diversos a lo largo del extenso proceso de colonización al que fueron sometidos (Domínguez *et al.*, 2006; Golluscio y Zamponi, 2019). Dicho pueblo no posee su idioma nativo como oficial en la provincia, al mismo tiempo que no muestra formas de cohesión política específica, no se encuentra nucleado en ninguno de los colectivos que reclaman acceso al territorio o títulos de propiedad de la tierra,⁶ ni se encuentran reunidos en comunidades que se autodenominen y sean, a su vez, reconocidas como vilelas. Las personas que se autoidentifican con este pueblo viven dispersas en distintos enclaves criollos o indígenas donde representan la minoría de la población (Golluscio, 2012; Censabella *et al.*, 2009).

Reducidos tempranamente por los españoles, los vilelas son oriundos de la región del Chaco occidental, pero sufrieron a partir del siglo XVI “procesos históricos de desestructuración cultural y política, dispersión geográfica, retroceso demográfico y relaciones interétnicas conflictivas”. Estos procesos de dispersión geográfica, desarticulación política y agudización de conflictos interétnicos llevaron, a su vez, a un progresivo abandono de las prácticas socioculturales tradicionales. Durante los diversos movimientos migratorios y diaspóricos “se acrecentaron los contactos, intercambios y conflictos con los pueblos guaycurúes (principalmente los tobas), ocupantes históricos del área” (Domínguez *et al.*, 2006, pp. 199, 204-205). De acuerdo con estos mismos autores, ya hacia fines del siglo XIX, distintos procesos migratorios llevados a cabo por este pueblo indígena los muestra en las fuentes históricas extendiéndose hasta las costas del río Paraná en el área de las ciudades de Resistencia y Corrientes. Es en este lugar donde se habrían asentado los últimos grandes núcleos de población vilela, vinculados con el liderazgo del cacique “Leoncito”, a fines del siglo XIX. El resultado

⁶ Como, por ejemplo, la organización indígena MOWITOB, no estatal, conformada por los pueblos Qom (toba), Moqoit y Wichí. Fue reconocida por el gobierno provincial a través de sendos decretos, 1891/12 y 2088/12, firmados por el Gobernador Jorge Capitanich, que expresan en sus fundamentos, la existencia del proceso de consulta desde los meses de abril a agosto de 2011, que tiene como finalidad titularizar la mayor Propiedad Comunitaria Indígena en el Norte de la provincia de Chaco. Esta es la llamada “Reserva Grande” o Reserva del Impenetrable o Reserva de las 300 mil hectáreas, (Reserva Indígenas, creada por los Gobernadores Florencio Tenev y Danilo Baroni) proceso de consulta, que fuera financiado y motorizado por el Gobierno Nacional a través del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), financiamiento previsto por la Ley 26160.

final nos conduce a un proceso de desarticulación política y sociocultural, así como una desestructuración e invisibilidad social del grupo étnico.

El Censo 2022 recoge datos de 863 autoidentificaciones de miembros de ese pueblo indígena, una minoría de 32 personas son registradas en Chaco (además de 24 como Lule-vilela). Obsérvese, además, en el Cuadro 1 la gran diversidad de pueblos indígenas en la provincia —42, sin contar el ítem “sin información” que no registra el etnónimo específico—, además de la mayoría perteneciente a las “tres etnias” que las leyes culturales repiten como un mantra:

Cuadro 1. Datos censales de la población indígena en Chaco

Pueblo indígena u originario	Población que se reconoce indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios	Habla o entiende la lengua del pueblo indígena u originario del que se reconoce o descende		
		Sí	No	Ignorado
Total	53798	31650	17421	4727
Aoniken	4	-	4	-
Atacama	30	9	19	2
Avipón	18	4	13	1
Aymara	38	14	23	1
Chana	4	2	2	-
Chané	5	1	4	-
Charrúa	38	3	32	3
Chicha	3	1	1	1
Chorote	16	2	12	2
Chulupí/Nivaclé	1	-	-	1
Comechingón	19	4	15	-
Corundí	3	-	3	-
Diaguíta	173	79	88	6
Diaguíta Cacano	2	-	2	-
Fiscara	2	1	1	-
Guaraní	852	247	582	23
Guarayo	1	-	1	-
Guaycurú	30	9	21	-
Güntün A Kūna	6	2	4	-
Huarpe	5	1	4	-
Iogys	1	-	-	1
Kolla	47	1	45	1
Lule	3	1	2	-
Lule Vilela	24	-	21	3
Mapuche	133	15	112	6
Mapuche Tehuelche	20	1	17	2
Mbya Guaraní	7	4	3	-
Moqoit/Mocoví	4223	2378	1627	218
Ocloya	3	-	3	-
Omaguaca	3	-	3	-
Pilagá	13	3	9	1

NOTAS Y DOCUMENTOS

González. ¿Es posible pensar la diversidad cultural sin la otterización radical? Reflexiones sobre lenguaje y alteridad...

Qom/Toba	32677	20970	9804	1903
Quechua	116	20	91	5
Ranquel	18	7	11	-
Sanavirón	6	1	5	-
Selk'Nam/Ona	2	-	2	-
Tehuelche	21	3	18	-
Tonokoté	4	1	3	-
Vilela	32	11	19	2
Weenhayek	2	2	-	-
Wichi	6372	5526	613	233
Yagán	1	-	1	-
Sin Información	8820	2327	4181	2312

Fuente: INDEC (2024).

No debe descartarse el hecho de que muchos vilelas se agrupen bajo la etiqueta “sin información”, considerando los rasgos históricos de este pueblo en torno a las dificultades para su identificación. Ya el trabajo etnográfico de Domínguez *et al.*, (2006) menciona la existencia de al menos 33 unidades domésticas de población vilela en Chaco, pero su identificación es compleja, dada su integración en zonas rurales con otros pueblos indígenas mayoritarios (generalmente el pueblo Qom, porque que la identidad vilela es estigmatizada) y la ocupación de barrios periféricos —donde predomina población criolla— en las zonas urbanas. La historia sociocultural de desplazamiento, desarticulación y conflicto interétnico de este pueblo hace que su identidad y visibilidad social sea sumamente compleja y elusiva. Desde luego, el abordaje etnográfico de los autores mencionados obtuvo datos diferenciales a los del censo, respecto a su acercamiento por medio de la estancia prolongada en el terreno y la posibilidad de acceder a entrevistas en profundidad. Así, las personas podían abundar sobre su historia familiar y su pertenencia a una red de familias que se auto reconocen como vilelas.

Cabe resaltar —so pena de caer en deslizamientos que abandonen solamente al lenguaje estatal la noción de las “tres etnias” sin considerar los procesos de auto representación— que, si bien esa distinción es asumida por los propios indígenas, de ahí a pensarlos como tres unidades homogéneas social, cultural y lingüísticamente, hay un abismo. No obstante, el lenguaje estatal en torno a las denominaciones de los pueblos es importante para los propios actores sociales, ya que constituyen formas de interpelación y operaciones epistémico-discursivas que condicionan el campo de interlocución en la búsqueda del reconocimiento. El concepto mismo de “pueblos” refiere no solamente a su preexistencia y al reclamo de una distintividad en términos de prácticas culturales, sino también a formas concretas de articulación y representación política. Sin embargo, este rasgo suele ser soslayado en las nociones más folclóricas que refieren a los pueblos indígenas, las cuales tienden a enfocar únicamente el “primordialismo” basado en la continuidad de una tradición cultural arquetípica⁷, como en el caso de las “tres etnias” (Figura 2).

⁷ Las distintas teorías denominadas “primordialistas”, “instrumentalistas” y “constructivistas” (o interaccionistas) definieron puntos de vistas sobre lo étnico en tanto situado en continuidad con una tradición cultural arquetípica, una estrategia de acción política o una negociación simbólica sobre la

Figura 1. Gráfica que anuncia la feria artesanal del “V Festival Ancestral y Contemporáneo” llevado a cabo por el Instituto de Cultura de la Provincia de Chaco con sede en el Centro Cultural Alternativo. Se observa como únicamente se visibiliza, siempre, a las “tres etnias”.



Sin embargo, cuando se refiere a pueblos tempranamente colonizados, como el Vilela, que han atravesado complejos procesos de descaracterización étnica, la organización política es un trayecto sinuoso que puede ser obturado si las interpelaciones estatales reconocen únicamente un tipo de etnicidad basado en la exotización o la otrerización radical. Así, no solamente los textos legislativos silencian otras identidades indígenas por fuera de las hegemónicas, sino que esa representación se expande a otros discursos como cartelera para eventos culturales concretos (como el de la figura 1), produciendo una performatividad que, a partir del texto legal, produce sentidos en formas discursivas más microscópicas, que circulan a mayor escala y que son recepcionadas de manera directa por los actores sociales.

En línea con Escolar (2007), nos preguntamos si a partir del lenguaje estatal, que codifica cierta forma de alteridad, regulando y condicionando también las interpelaciones y autoidentificaciones, si las formas de organización y la política indígenas son en gran medida el producto paradójico de esta relación antagónica o complementaria con “el Estado”. Para este mismo autor, en cuanto a las interpelaciones estatales y las autodenominaciones de los pueblos indígenas, “la representación del Estado como una unidad coherente o incluso como un actor, dotado de una racionalidad

identidad colectiva, respectivamente. En este contexto, el término “étnico” y el estudio de sus “fronteras” adquirirán una nueva implicancia, en el marco de contrapuntos y relaciones asimétricas de los grupos étnicos en los Estados-Nación contemporáneos (Briones, 1998).

propia y animado de propósitos trascendentales por encima de intereses sectoriales, tiene consecuencias directas en la articulación de los sujetos” (Escolar, 2007, p. 204). Se configura una disputa por capital simbólico, formas de denominación externas o autodenominación, contrapuntos jurídicos respecto a lo que el Estado reconoce como “comunidad indígena”, etc. Aspectos que resultan ineludibles a la hora de analizar los lenguajes de la alteridad inscriptos en los lenguajes normativos.

Luego de la conquista del “desierto” y los posteriores procesos de colonización, subalternización y proletarización forzada de los grupos indígenas en Argentina y, concretamente, la región chaqueña, las relaciones con los Estados modernos han fluctuado, pero, sin duda, han sido preponderantes en la organización política de las distintas comunidades y, sobre todo, en cuanto a derechos se refiere, las formas de interpelación estatales resultan primordiales. Esta tensión constitutiva de las luchas políticas indígenas, lejos de ser una rareza, es parte inherente a cualquier proceso de reivindicación que implique la lucha por la visibilidad pública de grupos subalternizados o bien la emergencia de nuevas subalternidades. En el caso indígena, la especificidad de la alteridad subordinada se ubica en movilizar la preexistencia como principal capital simbólico, pero la misma no siempre puede ser performativizada en términos de una “cultura ancestral” como prescriben los digestos culturales.

La obsesión por el registro y la patrimonialización

El otro campo problemático es aquel que llamamos la obsesión patrimonializante en las políticas culturales chaqueñas. Este es un tema trascendental, sobre todo a partir de la década de 1990, cuando algunos autores como Boccara y Ayala (2011) —para el caso de Chile, pero que evidencia atisbos similares en la formación discursiva en la tensión entre invisibilización de lo indígena y la visibilización multiculturalista— se refieren a una “razón etnicista” en algunos gobiernos latinoamericanos. Es decir, como las políticas y lenguajes estatales proponen una revisión de las formas históricas de organizar, pensar y procesar la diversidad cultural dentro de los Estados nacionales surgidos a partir de conquistas militares de territorios indígenas. Esta revisión, generalmente, propone valorar y visibilizar “la cultura indígena” por sobre las discusiones en torno a la desigualdad social y la lucha territorial que no acceden a la misma agenda de discusión.

Como explicamos previamente, característico del multiculturalismo es la referencia a la cultura como una realidad objetiva. Así, el efecto de la oterización es vehicular nociones sobre la cultura como una realidad ontológica que existe en el mundo. Pero, de acuerdo con Restrepo (2014a), lo que en verdad existen son una serie de prácticas, significados y sentidos, que son ordenados desde ciertas categorías analíticas, y una de ellas es la “cultura”. De este modo, más que algo que existe, la cultura o, mejor dicho, lo cultural, es una dimensión del mundo que permite percibirlo a través de cristales particulares, en marcos sociohistóricos específicos. Pero el concepto de la cultura como “realidad ontológica” ha dado como resultado la sustracción del marco analítico para convertirse en algo que se disputa. Entonces, el arte de gobernar pasa por la reedificación, cosificación y “afectivización” de esa cultura.

Una de las principales consecuencias de este efecto ontologizante de la cultura es la permanente obsesión por registrarla, patrimonializarla y catalogarla. Si la cultura es un objeto, tangible, entonces su museificación es factible: “Una cultura obviamente exotizada, arcaizada, tradicionalizada o inmemorializada a la vez que nacionalizada mediante el asentamiento de múltiples dispositivos de patrimonialización, integración al mercado de la salud intercultural o de incorporación a la etnoburocracia de estado” (Boccaro y Ayala, 2012, p. 210).

Las disputas por la representación y el hecho de que el multiculturalismo haya permeado el arte de gobernar implican que lo cultural, en la actualidad, se establece como una “metapolítica” (Maccioni, 2002). Es decir, las luchas por la representación y la diada cultura-poder es transversal a las políticas públicas. Para el caso de las políticas indigenistas que se abordan como específicamente “culturales”, predomina la ambición permanente por el registro y la catalogación.

Revisando la legislación chaqueña, encontramos diversas leyes que apuntan a “conservar”, resguardar”, “tutelar”, “proteger” y diversos sintagmas clave que se organizan como una red semántica cuyo orden superior refiere, generalmente, a lo que podemos denominar políticas de patrimonialización.

Algunos ejemplos (subrayado propio):

Ley 562-W (antes Ley 3258), 1987, DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS:

Artículo 14°: Se reconocen a las culturas y lenguas toba, wichi y mocoví como valores constitutivos del acervo cultural de la provincia.

Artículo 18°: El Ministerio de Salud Pública de la Provincia efectuará el estudio de la medicina natural indígena y su práctica, para tal fin promoverá:

a) La recopilación de los conocimientos de herborística, prácticas curativas y de alimentación, como un aporte a la sociedad nacional y a una mejor atención de la salud integral de los pueblos indígenas.

Ley 1484-W, CORO TOBA CHELAALAPÍ:

Artículo 1°: Declárase Patrimonio Cultural Viviente al Conjunto Coral Toba “Chelaalapí”, en el marco de lo establecido por el artículo 4° inciso k) de la ley 5556, por el aporte cultural intangible que sus integrantes realizan, desde lo histórico, artístico, antropológico y lingüístico en representación de la etnia aborígen toba de la Provincia del Chaco.

Ley 1924-W, PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO BIO-CULTURAL COMUNITARIO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DEL CHACO:

Artículo 8°: Créase el Registro Provincial del Conocimiento Ancestral Comunitario, en el ámbito de la Dirección de Cultura Indígena del Instituto de Cultura del Chaco

Ley 2481-W, PRESERVACIÓN Y MEMORIA DE LA ONOMÁSTICA GEOGRÁFICA PROVINCIAL:

Artículo 1°: El objetivo de la presente es la salvaguarda de la memoria histórica de los pueblos originarios, la preservación del acervo cultural heredado y el reconocimiento del aporte étnico consagrado en la construcción de la identidad de nuestra Provincia.

Esta preeminencia de lo patrimonial concibe a los pueblos indígenas como atemporales y como un catálogo de prácticas culturales factibles de ser resguardadas y registradas. En González (2019), teorizamos sobre las posibles consecuencias de los procesos de patrimonialización, así como la noción de “guardián” del mismo respecto a saberes colectivos y transmitidos oralmente. Esto también se relaciona con la legitimidad de las interpelaciones estatales, considerando que la tutela patrimonial consigna, de alguna manera, la idea de prácticas o bienes culturales más legítimos que otros o, incluso, la idea de la “autenticidad” (subrayado propio):

Ley 562-W (antes Ley 3258), 1987, DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS:

Artículo 17°: (i) Fomentar las artesanías indígenas que preserven su autenticidad considerándolas como fuente de trabajo y expresión cultural de nacionalidad.

Así, aquello que es seleccionado como patrimonio es imbuido del aura de legitimidad y representatividad, activando instancias en las cuales diferentes grupos sociales, con recursos y poder desiguales, discuten y negocian los criterios de selección, atribución y condiciones de la acción patrimonial (Martín, 2015). En el caso de las comunidades indígenas, los procesos de patrimonialización, que siempre resultan externos, pueden conducir a disputas por saberes colectivos cuya epistemología difiere del locus moderno que atribuye legitimidad únicamente a aquello que brille con el aura de la permanencia. La incorporación de la escritura es muy reciente en la historia de las comunidades indígenas chaqueñas, por lo tanto, se trata de sociedades que históricamente han recurrido a saberes de carácter práctico que no requieren una racionalidad propia de la posmodernidad, sino un saber hacer que se inscribe en una praxis concreta.

De este modo, la obsesión patrimonialista y salvaguardista conlleva una invisibilización y romantización de las pujas de poder, hacia dentro de grupos subordinados que disputan, pero, al mismo tiempo, son interpelados por el Estado. Además, la continua apelación a la etnicidad y la portación de una cultura diferencial implica la dilución de los clivajes sociales exacerbando una perspectiva puramente culturalista. En palabras de Bayardo García (2005, p. 3), en la multiplicación de la

agenda cultural estatal “se encubre, con demasiada frecuencia, la promoción de soluciones mágicas a crisis que ameritarían otros tratamientos, y la generalización de clasificaciones falseadas que aceptan mejor reconocer a los grupos y a las personas como católicos, negros, y discapacitados, antes que como pobres, desiguales y explotados”. En otros términos, la apelación a la alteridad radical y los procesos de oterización, brindan una visión anodina y culturalista de los conflictos de poder y las luchas desiguales en el campo social y económico.

Este enfoque patrimonialista folclorizante queda expuesto, por ejemplo, en la ausencia de legislación en torno al registro de memorias orales de los pueblos indígenas, sobre todo de aquellos relatos vinculados con las masacres estatales como Napalpí o El Zapallar. Los relatos y memorias de los actores o descendientes no solamente evocan el hecho, sino que han mantenido y sostenido la historia de las comunidades indígenas y, aunque subalternizada, consolidando una identidad que incluye el recuerdo del genocidio. Pero las memorias son asistemáticas, parciales, fragmentarias y la patrimonialización tiende a “proteger” objetos tangibles o acotados, especialmente si pueden ser presentados como nexos con la “identidad” provincial o nacional.

El patrimonio “inmaterial”, de acuerdo con Nivón Bolán (2013) es un proceso que “fija” o traduce en símbolos aspectos intangibles de las prácticas socioculturales: lengua, fiestas, rituales. Sin embargo, implica varios riesgos en el marco de las políticas culturales:

(i) lo que cae dentro de la bolsa del “patrimonio inmaterial” es excesivamente amplio, por lo cual el concepto se torna inoperante.

(ii) puede conducir a una excesiva “patrimonialización” de la vida social y cultural, y una obsesión por “proteger” y salvaguardar una diversidad de prácticas, a la vez que anular su dinámica propia, ya que si la patrimonialización implica también el medio social que le es inherente, la línea divisoria entre lo tangible e intangible se disuelve, a la vez que circunscribe procesos que para nada son discretos y con límites concretos.

(iii) al hacer foco en lo intangible, se trata de proteger procesos y no objetos. Sin embargo, resulta tautológico querer fijar y mantener inalterable aquello que justamente se distingue por su dinámica, cambio y por su carácter procesual. Entonces, si la transformación es su esencia, ¿para qué protegerlo? Y, sobre todo, ¿protegerlo de quién o quiénes? Y si es inmaterial, ¿cómo protegerlo?

Respecto, por ejemplo, al coro “Chelaalapi”, nos resulta interesante retomar el aporte de Citro y Torres Agüero, (2015) quienes destacan porqué, precisamente el canto y la danza, suelen ser los principales objetivos de las políticas públicas multiculturales y, por extensión, de las prácticas de patrimonialización. Estas autoras exponen que desde la década de los sesenta se viene destacando la capacidad de estas expresiones para actuar como poderosos símbolos culturales o índices de identidades, solidificando su dimensión representativa. Pero, además, las músicas y danzas no sólo permitirían reforzar o legitimar posiciones identitarias ya constituidas y consolidadas, con base étnica, regional, nacional, de clase o género, etc., sino que también podrían intervenir de manera activa en sus procesos de construcción y transformación, así como en las pugnas y estrategias político-culturales que encaran los diversos grupos y sectores sociales. Es

decir, que además de asociarse con la identidad, se convierte en un campo de disputas, donde diversos actores movilizan o vehiculizan sentidos en torno a lo que cada sector considera constitutivo de aquella.

Esta relación del patrimonio con las políticas de la identidad se observa incluso en las agendas de patrimonialización de los cuerpos o restos mortales pertenecientes a comunidades indígenas. Este carácter se trasluce en la Ley 1349-W, del año 2004, que declara la adhesión de la provincia a la ley nacional 25517, la cual estableció que los restos mortales de indígenas, cualquiera sea su pertenencia étnica, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que los reclamen. Si bien podemos decir que la legislación provincial es progresista en términos de su adhesión a la ley nacional —y dado que determina que los museos deben ceder los restos mortales pertenecientes a comunidades indígenas y que sean reclamados por las mismas— en otros documentos se observa una clara asociación entre corporalidad pasada y posibilidad de existencia efectiva en el presente:

LEY 2135-W, 2013, PRESERVACIÓN, PROTECCIÓN Y TUTELA DE LA IDENTIDAD CULTURAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DEL CHACO, MEDIANTE EL RESGUARDO DE CEMENTERIOS:

Artículo 1º: Dispónese la preservación, protección y tutela de la identidad cultural de los pueblos indígenas del Chaco, mediante el resguardo de todos los cementerios de la provincia donde se encuentren enterrados, ancestral, históricamente, grupal o colectivamente, los difuntos de los pueblos originarios pertenecientes a las etnias: Qom, Moqoit y Wichí dentro de sus territorios cuando se trate de propiedades privadas, urbanas o rurales.

La razón patrimonializadora, de este modo, no solamente se observa en un conjunto estático de rasgos culturales sino, incluso, en la conexión biológica de esos restos mortales a los que, a su vez se asocia con la identidad cultural presente. Es decir, que, más allá de las disputas y debates en torno al carácter museístico de los restos mortales, paradigma evolucionista que, claramente, se rechaza en la adhesión a la Ley 25517; la identidad continúa siendo, por otro lado, anclada en esas corporalidades efectivamente existentes en el pasado. Así, la posibilidad de existencia en el presente está condicionada por el pasado objetivado y corporalizado, siendo incluso la propia identidad puesta en cuestión.

En esta obsesión por el registro y el patrimonio, observamos nuevamente cómo la razón moderna impone sobre la alteridad indígena una lógica propia de las sociedades modernas: intenta fijar los sentidos, congelando un “bien cultural” que se considera valioso cuando, precisamente, su existencia misma se basa en una praxis y tradición oral que ha ido modificando dicho bien por los avatares propios de la modernidad que, dada la asimetría de poder en la que hoy viven las comunidades indígenas, debieron adaptarse

o (re)apropiarse. La pregunta que nos hacemos, entonces, es ¿puede la patrimonialización evitar la “pérdida” de un bien cultural cuando precisamente las situaciones de pobreza y vulnerabilidad social, en la que viven las comunidades indígenas, afecta directamente al tejido social que permite y habilita la producción misma de ese bien? Si, por un lado, se representa a los indígenas como sujetos en “armonía con la naturaleza”, al ritmo del crecimiento de los desmontes y el avance de la frontera agro-sojera ¿Cómo resguardar un bien cultural que no depende de su congelamiento para existir, sino que se asienta, precisamente, en las formas de organización social históricas de las comunidades originarias que hoy están siendo desmanteladas por el capitalismo?

Sería, quizás, de acuerdo con Vich (2014), una política cultural más eficaz aquella que admita que gran parte del capital simbólico se ha perdido y que, en pos de esa pérdida, el objetivo sea poner en tensión un modelo social desigual. La legislación cultural, en el mismo sentido, debería buscar asumir la fragmentación, la heterogeneidad, en lugar de buscar la homogeneización por medio del patrimonio. La nostalgia moderna, a la cual nos referimos previamente, se expresa a través de la “carencia”, de peligro inminente de “pérdida”, que impulsa a una política constante, rayana en lo obsesiva, por el registro. ¿Cuál es el sentido de esta acción de museificación de prácticas sociales? ¿Cómo dialogan las comunidades indígenas, subordinadas, en la puja de poder respecto a la selección, tutelación y formas de conservación de esos pretendidos bienes culturales patrimonializables?⁸ Usualmente se trata de procesos poco participativos, que galvanizan relaciones desiguales.

Reflexiones finales

El proyecto multiculturalista, al menos en su faceta discursiva, si bien se presenta como decolonial y buscando revertir la discriminación, el silenciamiento o la estigmatización que las comunidades indígenas han sufrido en el pasado, se basa en el mismo precepto epistemológico que contribuyó a esa imagen estigmatizante de la alteridad indígena. Recurriendo a la patrimonialización como una de sus principales herramientas, termina convalidando la columna vertebral de aquel proyecto civilizatorio colonial: el locus de oterización. Claro, ahora devenido en aceptable, loable y factible de ser patrimonializable. Sin embargo, dado su carácter colonial, seguir insistiendo en la alteridad sin revisar las condiciones de desigualdad social, únicamente invierte —pero no cimbra— esa exotización

⁸ Sirva como ejemplo que, en los últimos meses, mientras en la prensa local se promueven las artesanías indígenas o se proponen proyectos de patrimonialización de las mismas, la violencia y los conflictos sociales interétnicos se vuelven recurrentes en el territorio donde los actores sociales, productores de esos bienes culturales tangibles, viven. Así, un mismo medio de comunicación presenta una nota sobre artesanas indígenas del impenetrable, mientras que pocas semanas después, en ese mismo territorio, una protesta social wichí termina con una fuerte represión policial. Ambas notas parecen referir a lugares totalmente distintos: <https://www.diarionorte.com/228160-maestras-artesanas-wichis-revelan-el-valor-agregado-de-entretrejer-productos-ancestrales> <https://www.diarionorte.com/228488-tension-y-enfrentamientos-en-nueva-pompeya-cronologia-de-una-jornada-que-alteró-la-paz-social>

radical que, en principio, también legitimó las campañas al desierto. Claro está, la exotización domesticada, ahora sí, puede ser celebrada e, incluso, tutelada.

En ese sentido, la legislación que abre ciertos derechos y espacios políticos para los pueblos indígenas, al mismo tiempo cierra otros caminos que impugnan cimientos de las estructuras de poder del Estado. Recordemos, en línea con Grimson (2011), que el éxito de un proyecto político hegemónico no se basa en anular el conflicto, sino en sentar las bases del mismo, controlarlo, al mismo tiempo que los actores sociales son interpelados y se reconocen en el lenguaje de la burocracia estatal. Así, en este nuevo marco semántico donde lo indígena se incluye, pero solo en su carácter ancestral, es decir, un sujeto desplazado al pasado y con pocas probabilidades de existencia real en el presente, los reclamos que ponen en jaque las bases del Estado moderno — como el control territorial (González y Giordano, 2023)— o tensionan sus formas de interpelación, son desacreditados cuando son enunciados fuera del marco referencia de lo “cultural”. Según Roseberry (2007), siempre resulta necesario prestar atención a los marcos discursivos comunes que el Estado impone por medio del lenguaje burocrático. Esto es así, dado que estas interpelaciones funcionan como herramientas disponibles en una caja que, al mismo tiempo que contempla algunas de ellas, excluye otras, que luego son puestas en juego en la arena del debate público y la resolución de conflictos.

En las lenguas indígenas chaqueñas los lexemas claves de “ancestralidad”, “cultura” o “patrimonio” —que hemos analizado como recurrentes en los textos de las leyes— no existen con la densidad semántica con la que operan en la sociedad envolvente y en sus políticas culturales. Si alguien se propusiera buscar esas entradas léxicas en diccionarios, dialogando con educadores o hablantes de estas lenguas originarias, no encontraría términos equivalentes, más allá que la creatividad de los hablantes de cualquier lengua y el dinamismo propio de las mismas permite siempre abrir nuevos usos o derivaciones léxicas para rellenar nuevos espacios semánticos. Constituye un síntoma de que la legislación cultural sigue siendo, más que nada, externa, verticalista, y sin un verdadero acercamiento a las demandas de aquellos sujetos a quienes dicha legislación se dirige. Establecer que lo indígena es solamente la otterización es legitimar una idea romántica del “indio hiperreal” (Ramos, 1994) que, al ser inexistente en la práctica cotidiana, entra en conflicto cuando los propios actores tensionan dicha concepción estereotipada en la cual se les otorga la posibilidad de existencia empírica.

Referencias bibliográficas

- Albó, X. (2009). “Del indio negado al permitido y protagónico en América Latina”. En I. Sichra (ed.), *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina. Tomo II*, (pp. 979-1003). Cochabamba: UNICEF/FUNPROEIB Andes. Recuperado el 2 de marzo de 2023 de: <http://www.unicef.org/lac/library.html>
- Ayora Diaz, S. (2010). “Modernidad alternativa: medicinas locales en los Altos de Chiapas”. *Nueva Antropología*, 23(72). ISSN: 0185-0636.

- Bayardo García, R. (2005). "Políticas culturales y cultura política. Notas a las Conversaciones". *Argumentos, Revista de crítica social*, 5. ISSN: 1666-8979.
- Bayardo García, R. (2008). "Políticas culturales: derroteros y perspectivas contemporáneas". *RIPS, Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 7(1), 17-29. ISSN: 1577-239X.
- Boccaro, G. y Patricia Ayala. (2011). "Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile". *Cahiers des Amériques latines*, 67, 207-228. E-ISSN: 2268-4247.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bourdieu, P. (2014). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Buenos Aires: Ediciones Akal.
- Censabella, M., Meliá, B. & López, L. E. (2009) "Capítulo IV: Chaco ampliado". En I. Sichra (ed.) *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina. Tomo I*, (pp. 143-226). Cochabamba: UNICEF/FUNPROEIB Andes. Recuperado el 3 de febrero de 2023 de <http://www.unicef.org/lac/library.html>
- Citro, S. & Torres Agüero, S. (2012) "'Es un ejemplo no solamente para los de su raza qom sino para toda la juventud formoseña'". El patrimonio cultural inmaterial y la música indígena en la controvertida política formoseña". *Runa*, XXXIII(2), 157-174. ISSN: 0325-1217.
- Citro, S. & Torres Agüero, S. (2015). "Multiculturalidad e imaginarios identitarios en la música y la danza". *Alteridades*, 25(50), 117-128. ISSN: 0188-7017.
- Domínguez, M., Golluscio, L. & Gutiérrez, A. (2006). "Los vilelas del Chaco: desestructuración cultural, invisibilización y estrategias identitarias." *Indiana*, 23, 199-226. ISSN: 0341-8642.
- Escolar, D. (2007). *Los Dones étnicos de la Nación: Identidades Huarpe y Modos de Producción de Soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, Sexta Edición.
- Giordano, M. (2004). *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. La Plata: Ediciones Al margen.
- Gnecco, C. (2010). "Discursos sobre el otro: Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica". *Revista CS*, 2, 101-130.
- Golluscio, L. (2012). "Del olvido al recuerdo lingüístico: creación colaborativa de una metodología para la documentación de una lengua indígena en extremo peligro (vilela, Chaco argentino)." En V. Unamuno & Á. Maldonado (eds.), *Prácticas y repertorios plurilingües en Argentina*, (pp. 171-200). Bellaterra: GREIP-Universidad Autónoma de Barcelona.
- Golluscio, L. & Raoul Zamponi. (2019). "El vilela del Siglo XVIII". *Indiana*, 36(2), 43-68. ISSN: 0341-8642.
- Gómez, M. & Florencia Trentinn. (2021). "La disputa por la autenticidad en los procesos de construcción de identidades indígenas contemporáneas en Argentina". *Antropología Experimental*, 21, 121-139. ISSN: 1578-4282.

González. ¿Es posible pensar la diversidad cultural sin la otredad radical? Reflexiones sobre lenguaje y alteridad...

- González, R. E. (2019). “(De)construcción del lenguaje sobre la alteridad ‘indígena’ en dos leyes pertenecientes a la política cultural de la provincia de Chaco (Argentina)”. *De Prácticas y Discursos*, 12, 33-61. ISSN: 2250-6942.
- González, R. E. & Giordano, M. (2023). “Representaciones en torno a la Guardia Comunitaria Wichí “Whasek” en el Discurso Periodístico”. En A. Cebreli & C. del Valle (eds.), *Crítica de la Razón Indígena. Culturas, exclusiones y resistencias*, (pp. 112-131). La Plata: EDULP.
- Gordillo, G. (2010). “Deseando otro lugar: reterritorializaciones guaraníes”. En G. Gordillo & S. Hirsch (comps.), *Movilizaciónes indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, (pp. 207-236). Buenos Aires: La Crujía.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Grossberg, L. (2012). *Estudios culturales en tiempo futuro: Como es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Hall, S. (2003). “¿Quién necesita ‘identidad’”? En S. Hall & P. du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hall, S. (2010) “Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales”. En E. Restrepo, C. Walsh & V. Vich (eds.). *Pompayán*: Enviñón Editores.
- Hall, S. (2017). *Estudios Culturales 1983: una historia teórica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Kramsch, C. (2020). *Language as Symbolic Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maccioni, L. (2002). “Valoración de la democracia y resignificación de ‘política’ y ‘cultura’: sobre las políticas culturales como metapolíticas”. En D. Mato (comp), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. (pp. 189-199). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Martín, A. (2015). “Reflexiones sobre la patrimonialización de bienes simbólicos inmateriales, vivos o intangibles”. En *Primer Encuentro Nacional de Patrimonio Vivo*, (pp. 198-206). Buenos Aires: Centro Cultural Néstor Kirchner.
- Nivón Bolán, E. (2013). “Las políticas culturales en América latina en el contexto de la diversidad”. En A. Grimson & K. Bidaseca (coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, (pp. 23-45). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Ochoa Gautier, A. M. (2002). “Políticas culturales, academia y sociedad”. En D. Mato (comp.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, (pp. 213-224). Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Ojeda, A. (2023). *Usos y sentidos de la diversidad cultural en la ley provincial de cultura del Chaco*. (Tesis de Licenciatura no publicada). Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura (FADYCC), Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia (Chaco).
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

- Paterson, M. & Higgs, J. (2005). "Using hermeneutics as a qualitative research approach in professional practice". *The Qualitative Report*, 10(2), 339-357. ISSN: 1052-0147; e-ISSN: 2160-3715.
- Ramos, A. (1994). "The Hypereal Indian". *Critique of Anthropology*, 14(2), 153-222. ISSN: 0308-275X; e-ISSN: 1460-3721.
- Restrepo, E. (2014a). "Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades". *Ámbito de Encuentros*, 7(1), 9-30. ISSN: 1933-5342.
- Restrepo, E. (2014b) "Estudios culturales en América Latina". *Revista de Estudios Culturais*, 1. E-ISSN:2446-7693.
- Restrepo, E. (2017). "Imaginar el fin del desarrollo sin las garantías de radicales otredades". En Tatiana Gutiérrez y Andrea Neira (eds.), *Convergencias y divergencias: hacia educaciones y desarrollos 'otros'*, (pp. 19-40). Bogotá: Uniminuto.
- Roseberry, W. (2007). "Hegemonía y el lenguaje de la controversia". En M. L. Lagos & P. Calla (comps.), *Antropología del Estado: dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, (pp. 117-137). La Paz: INDH/PNUD.
- Skinner, Q. (2007). *Lenguaje, política e historia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Soria, S. (2014). "El 'lado oscuro' del proyecto de interculturalidad-decolonialidad: notas críticas para una discusión". *Tabula Rasa*, 20, 41-64. ISSN: 1794-2489.
- Spivak, G. (1998). "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" *Orbis Tertius*, 3(6). ISSN: 1851-7811.
- Vich, V. (2014). *Desculturizar la cultura: La gestión cultural como forma de acción política*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Wodak, R. (2001). "What CDA is about: A summary of its history, important concepts and its developments. En R. Wodak & M. Meyer (eds.), *Methods of critical discourse analysis* (pp. 1-13). London, Thousand. Oaks and New Delhi: Sage.

Documentos y Leyes

- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022: resultados definitivos: población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, INDEC 2024.
- Ley 562-W (Antes Ley 3258), DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS. Cámara de Diputados, Provincia de Chaco.
- Ley 928-E (Antes Ley 4429), SOBRE EL "CORO TOBA CHELAALAPÍ". Cámara de Diputados, Provincia de Chaco.
- Ley 1484-W (Antes 5778), CORO TOBA CHELAALAPÍ. Cámara de Diputados, Provincia de Chaco.
- Ley 1093-W (Antes Ley 4790), REGISTRO DE NOMBRES INDÍGENAS DE LA PROVINCIA. Cámara de Diputados, Provincia de Chaco.
- Ley 1848-W (Antes Ley 6604), RECONOCIMIENTO COMO LENGUAS OFICIALES DE LA PROVINCIA LAS LENGUAS QOM, WICHÍ Y MOQOIT. Cámara de Diputados, Provincia de Chaco.
- Ley 1924-W (Antes Ley 6780), PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO BIO-CULTURAL COMUNITARIO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DEL CHACO. Cámara de Diputados, Provincia de Chaco.

NOTAS Y DOCUMENTOS

González. ¿Es posible pensar la diversidad cultural sin la otterización radical? Reflexiones sobre lenguaje y alteridad...

Ley 2135-W (Antes Ley 7263), PRESERVACIÓN, PROTECCIÓN Y TUTELA DE LA IDENTIDAD CULTURAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DEL CHACO, MEDIANTE EL RESGUARDO DE CEMENTERIOS. Cámara de Diputados, Provincia de Chaco.

Ley 2232-W, (Antes Ley 7446), EDUCACIÓN PÚBLICA DE GESTIÓN COMUNITARIA BILINGÜE INTERCULTURAL INDÍGENA. Cámara de Diputados, Provincia de Chaco.

Ley 2481-W (Antes Ley 7841), PRESERVACIÓN Y MEMORIA DE LA ONOMÁSTICA GEOGRÁFICA PROVINCIAL. Cámara de Diputados, Provincia de Chaco.