

CONFIGURACIONES DE LA RELACIÓN DE CIUDADANÍA ENTRE LOS TOBAS DE FORMOSA: LO UNIVERSAL Y LO PARTICULAR

Valeria Iñigo Carrera*¹

Presentación

A escasos tres días de iniciarse el año 2008, los tobas de la Colonia Aborigen Misión Tacaaglé (distante unos 230 kilómetros al noroeste de la capital de la provincia de Formosa, en el Departamento de Pilagás) cortaban la ruta nacional N° 86, la cual corre de este a oeste en forma paralela al río Pilcomayo, comunicando la mencionada localidad con la ciudad de Clorinda (la segunda en importancia de la provincia). Decían estar “*cansados de ser instrumentos electorales del gobierno de turno, municipal y provincial*”. Reclamaban que el entonces intendente les “*devolviera inmediatamente*” los documentos cívicos “*sustraídos*” en oportunidad de celebrarse los comicios en el mes de octubre de 2007. “*No queremos empeñar nuestros documentos de identidad para conseguir dádivas en campañas electorales*”, sentenciaban en los medios de prensa locales. Pedían, asimismo, la instrumentación de “*100 planes sociales para desocupados*” y la “*distribución de cajas de alimentos para todas las familias indígenas*”². En la ocasión, el Movimiento Campesino de Formosa (MOCAFOR) expresaba su “*solidaridad con los compañeros de los Pueblos Originarios Toba*” y apoyaba su “*justo reclamo*” por la devolución de los documentos de identidad, “*secuestrados en épocas de elecciones con fines clientelares*”, así como por la “*inclusión de dicha comunidad en la implementación de los distintos programas sociales*”³.

El hecho, apenas presentado, se revela, sin embargo, significativo. Los tobas se movilizaban por recuperar la expresión más claramente material de su relación de ciudadanía. Denunciaban una de las prácticas en la que el ejercicio de esta última suele verse envuelto: la corrientemente denominada clientelar. Se movilizaban, también, por la posibilidad de su reproducción como población trabajadora: una con atributos productivos mutilados, necesitada de ayuda económica no remunerativa y asistencia alimentaria directa. Se movilizaban, por último, con el apoyo de una organización que se evidencia órgano de la acción política de quienes producen su vida bajo la forma de la producción de mercancías agrarias y de la venta de su fuerza de trabajo por un salario.

* Doctora en Ciencias Antropológicas. Investigadora Asistente del CONICET. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: valsic@yahoo.com.

¹ El presente trabajo es parte de una investigación más extensa cuyo propósito es avanzar sobre la producción de los tobas del este formoseño en tanto sujetos detentadores de un ejercicio particular de su capacidad para trabajar, de su relación de ciudadanía y de su condición de indígena. Se trata, allí, de explicar esa particularidad a partir de su relación social general en la organización capitalista de la producción social, mediada, en su determinación, por la condición específica de población indígena. Es ése el contenido de mi tesis doctoral (Iñigo Carrera, Valeria, “Sujetos productivos, sujetos políticos, sujetos indígenas: las formas de su objetivación mercantil entre los tobas del este de Formosa”, *Tesis de Doctorado*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2008). La investigación fue financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y la Universidad de Buenos Aires.

² Diario *El Comercial*, 5 de enero de 2008.

³ Movimiento Campesino de Formosa, parte de prensa, 29 de diciembre de 2007.

En el presente trabajo atiendo, entonces, al proceso de producción de los tobas del este formoseño como sujetos políticos, más específicamente a su producción como sujetos detentadores de un ejercicio particular de la relación de ciudadanía. Por cierto, hablar de la producción de un tipo de individuo en la organización actual- esto es, la capitalista- de la producción social comprende, no sólo la organización general indirecta de la vida social mediante la acumulación del capital total de la sociedad, sino también, de manera necesaria e inescindible, las formas políticas en que esa acumulación se organiza de manera directa- es decir, que la portan y la expresan⁴. Y, en términos formales, la expresión plena del sujeto político en la organización capitalista de la producción social la constituye la relación de ciudadanía. Se trata de una relación embebida de universalidad, en la que el Estado existe en la hipótesis de “*diferencias de hecho*” (de nacimiento, de clase, de educación, de ocupación), a las que a su modo procura suprimir, haciendo valer su carácter general: “*en el Estado, [...] el hombre es considerado como ser genérico, es miembro imaginario de una soberanía imaginaria, despojado de su vida real e individual y lleno de una universalidad irreal*”⁵.

Sin embargo, el ejercicio de la relación de ciudadanía entre los tobas del este de Formosa asume carices en los que la premisa de la universalidad se ve constantemente tensionada. Por caso, a mediados de 2004, en ocasión de entrevistarlo en su casa de la Colonia Aborigen Misión Tacaaglé, Néstor⁶ comentaba acerca de los avatares conllevados en la constitución de la gente en beneficiaria de los programas sociales de asistencia al desempleo- particularmente, el Programa Jefes y Jefas de Hogar Desocupados a través del cual el derecho al acceso a un ingreso mínimo mensual se instituyó en uno de cobertura universal-:

... hay unos cuantos que no se alcanzó de los planes [Jefes y Jefas de Hogar Desocupados] [...] por el problema de los políticos. El intendente que pasó dice que el aborigen no tiene nada que ver. “Ustedes no tienen nada que ver, ustedes están dentro de la ICA [Instituto de Comunidades Aborígenes de la provincia de Formosa]”. Pero la ICA dice que no hay novedad, que nosotros tenemos que hablar con la Municipalidad. Al principio, inscribieron sólo blancos, la mayoría que hicieron los trámites. Sólo entraron diez aborígenes. Yo soy dirigente de esta intendente que estaba: “te elegimos, el voto de la mayoría es oro; ahora que vos estás en la silla, otra vez los aborígenes se quedan atrás”. Quedamos afuera porque el intendente que pasó dice que nada tienen que ver los aborígenes. Ahora estamos comprendiendo que el voto mismo castiga. Por eso perdió el señor que estaba al mando. Nosotros queremos cambio. El intendente, cada vez que viene algún programa, el aborigen no tiene nada que ver. Y cuando viene la elección nosotros somos argentinos y votamos a los peronistas.

Las palabras de Néstor dejan traslucir la existencia, para los indígenas, de una condición ciudadana que, a la vez de evidenciarse general, obrando una igualación a los

⁴ Iñigo Carrera, Juan, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Ediciones Cooperativas, Buenos Aires, 2003.

⁵ Marx, Karl, *La cuestión judía*, Quadrata Editor, Buenos Aires, 2003, pp. 35-36.

⁶ Cabe, aquí, la siguiente aclaración: los nombres de las personas citadas a lo largo del trabajo son seudónimos.

restantes ciudadanos del país, se encuentra circunscripta en su temporalidad e institucionalidad. En estas páginas, me detengo en la tensión entre una condición general, la de ciudadano del Estado argentino, y una condición específica, la de población indígena. Presento, asimismo, los carices que asume el ejercicio de esa relación en cuanto a la premisa de universalidad en ella contenida, a partir de la consagración de derechos especiales destinados a los pueblos indígenas. Abordo, en definitiva, la construcción de un tipo particular de ciudadanía para el sujeto indígena. Ahora bien, aquel ejercicio se evidencia, entre los tobas, como objeto de “*manejos y manoseos políticos*”, o bien, en los términos del discurso político, de las producciones técnicas y documentales referidas a los programas sociales de asistencia- y aun de la producción académica- corriente en nuestros tiempos, como objeto de una indeseable “*distorsión*”. Es éste el contenido que se le otorga al clientelismo político. Es así como en el desarrollo que sigue me aproximo, asimismo, a la producción de los tobas como “*clientes políticos*”.

Una ciudadanía para los “*pueblos indígenas argentinos*”

Durante largo tiempo, la población indígena de nuestro país se encontró por fuera de la relación política general de ciudadanía. Por cierto, el indígena no era considerado un ciudadano libre e igual con acceso pleno a los derechos conferidos a los restantes habitantes del suelo argentino; más aún, “*a todos los hombres del mundo que quisieran habitarlo*”, tal cual prescribe el preámbulo de la Constitución Nacional. En el texto constitucional sancionado en 1853, se definía como atribución del Congreso “*proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo*”⁷. En los términos, entonces, del Artículo 65 inciso 17, el indígena era colocado por fuera de las fronteras de la nación-entendida como “civilización”- y el Estado, afirmado en su catolicismo, no se constituía en expresión de la universalidad o, antes bien, procuraba erigir la condición católica a una general⁸. Con la “civilización” invariablemente como telón de fondo, los debates parlamentarios de inicios de la década de 1880 discurrieron entre considerar a los “*indios*” como “*ciudadanos argentinos*” y negarles esta última condición⁹. En el mejor

⁷ Briones y Carrasco afirman la existencia de antecedentes en la jurisprudencia nacional que señalan que, con anterioridad a la sanción de la Constitución en 1853, los indígenas eran, “*al menos a nivel declarativo, considerados iguales potenciales en términos de ciudadanía*”: “*En 1811 la Junta Provisional de Gobierno de las Provincias Unidas del Río de la Plata ordena la abolición del tributo que los indígenas pagaban a la corona. La Asamblea del Año XIII declaraba que los indígenas son “hombres perfectamente libres y en igualdad de derechos de todos los demás ciudadanos”. El Congreso que declara la independencia en 1816 sostiene que “siendo los indios iguales en dignidad y en derechos a los demás ciudadanos, gozarán de las mismas preeminencias y serán regidos por las mismas leyes...”*”. Briones, Claudia y Morita Carrasco, “*La tierra que nos quitaron*”. *Reclamos indígenas en Argentina*, IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Buenos Aires, 1996, p. 12.

En idénticos términos se refería la Constitución de las Provincias Unidas de Sudamérica de 1819 en su Artículo 128: Siendo los indios iguales en dignidad y en derechos a los demás ciudadanos, gozarán de las mismas preeminencias y serán regidos por las mismas leyes. Queda extinguida toda tasa ó servicio personal, bajo cualquier pretexto o denominación que sea. El Cuerpo Legislativo promoverá eficazmente el bien de los naturales por medio de leyes que mejoren su condición hasta ponerlos al nivel de las demás clases del Estado.

⁸ El derecho de “*profesar libremente su culto*” estipulado para todos los habitantes de la Nación en el Artículo 14 del mismo texto constitucional no regía, entonces, para los pueblos indígenas.

⁹ Lenton, Diana, “Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la generación del 80”, en J. C. Radovich y A. Balazote (eds.), *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992, pp. 27-65. Lenton,

de los casos, su condición fue juzgada como la de un “*incapaz, en los términos precisos de la ley civil*”¹⁰, disponiéndose, sobre la base de tal juicio, la necesidad de la tutela de las condiciones generales de vida de los pueblos indígenas¹¹.

Reconocida su condición de ciudadanos, figura jurídica que supone el desarrollo pleno de la producción capitalista, se les concedió el estatus legal de menores de edad. Un decreto emitido durante la segunda presidencia de Julio Argentino Roca disponía que los defensores de menores en los Territorios Nacionales serían los “*defensores y protectores de los indígenas*” en todo cuanto los beneficiara, “*debiendo proveer por cuenta del Estado a su alimentación, vestido y colocación y ejercer respecto de ellos en todo lo demás su acción tutelar, mientras sea necesario*”¹². Este decreto y las leyes civiles que consideraban menores a los indígenas, cualquiera fuera su edad, continuaron en vigencia hasta mediados del siglo pasado¹³. La asignación de la mencionada condición iba de la mano con las restricciones impuestas a la emisión del voto. Por cierto, sumándose a las limitaciones del ejercicio de la ciudadanía política a la generalidad de los habitantes de los Territorios Nacionales- quienes se encontraban imposibilitados de participar con el voto en las contiendas electorales nacionales-¹⁴, se estima que la disposición de la incapacidad para votar de quienes estuvieran recluidos en asilos públicos o habitualmente a cargo de congregaciones de caridad- establecida en la ley Electoral de 1902-, excluía del voto a los indígenas residentes en las misiones religiosas y posiblemente también a aquellos asentados en colonias o reducciones¹⁵. Recién durante la primera presidencia de Juan Domingo Perón (1946-1952), los

Diana, “Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos”, en *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Nº 8, 1999, pp. 7-30. En el año 1885, en el marco de la discusión de un proyecto del Poder Ejecutivo Nacional para el establecimiento de colonias indígenas, los legisladores se debatían entre considerar a los indígenas como “*ciudadanos de segunda categoría*”, con derechos restringidos, considerarlos “*ciudadanos*” por haber nacido en el territorio de la República, de acuerdo a la ley de ciudadanía, o bien considerarlos “*argentinos rebeldes*”, naturalmente refractarios a la “*civilización*”. Congreso de la Nación, “Tratamiento de la cuestión indígena”, en *Serie Estudios e Investigaciones*, Nº 2, Buenos Aires, 1991, p. 231.

¹⁰ Biale Massé, Juan, *Informe sobre el estado de las clases obreras en el interior de la República*, Hyspamerica, Madrid, 1985, p. 110.

¹¹ Los términos de la referida incapacidad eran los siguientes: “*no sabe el idioma del país, no sabe leer ni escribir, no tiene idea de las relaciones jurídicas, ni menos conocimiento de las leyes del país, y apenas de las más elementales de derecho natural. Por consiguiente, en toda relación con extraños necesita que se complete esa personería*”. Biale Massé, ob.cit., p. 110. Con este último objeto, el autor del mencionado informe proponía la creación de un Patronato Nacional de Indios como una institución que “*tendrá a su cargo cumplir y hacer cumplir las leyes que se dictaren, relativas a los indios, presidir su protección y defensa*” (Ibid., p. 111). Tal creación se constituyó en un objeto muchas veces repetido: el Poder Ejecutivo sometió a consideración del Congreso de la Nación en 1914 y 1925 sendos proyectos de ley que la tenían por objeto (Congreso de la Nación, ob.cit.). Por su parte, la necesidad de la “*defensa*” y “*protección*” de los indígenas aparecería de manera repetida en los fundamentos de la creación de organismos especializados aún hacia mediados del siglo XX (por ejemplo, en la creación de la Comisión Nacional de Protección al Indígena en 1939 así como en la de la Dirección de Protección al Aborigen en 1946). Martínez Sarasola, Carlos, *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*, Emecé, Buenos Aires, 1993.

¹² Martínez Sarasola, Carlos, ob.cit., p. 536.

¹³ Lenton, Diana, 1992, ob.cit.

¹⁴ Ruffini, Martha, “Peronismo, territorios nacionales y ciudadanía política. Algunas reflexiones en torno a la provincialización”, en *Avances del Cesor*, Nº 5, 2005, pp. 132-148.

¹⁵ Lenton, Diana, 1992, ob.cit. Resulta notable la siguiente disposición contenida en los mencionados proyectos del Poder Ejecutivo referidos a la creación de un Patronato Nacional de Indios: “*Las leyes sobre el servicio militar obligatorio y voto obligatorio se aplicarán a los indios que, a juicio de la Dirección General de Indios, estén definitivamente incorporados a la civilización*”. Congreso de la Nación, ob.cit., p. 243.

indígenas fueron enrolados como ciudadanos¹⁶. Lenta, pero inexorablemente, el proceso de producción de ciudadanía los alcanzó. Y lo hizo, aquí, sobre la base de su condición general de trabajadores¹⁷. Era ése un momento en que la acumulación del capital necesitaba de la producción de obreros relativamente universales dentro de cada ámbito nacional, por más mutilados que se encontraran sus atributos productivos y, en consecuencia, por más degradada que fuera a ser su participación en la producción social. De modo que las condiciones de reproducción los alcanzaba “*bajo la forma concreta de la expansión de sus derechos igualitarios como ciudadanos del estado nacional*”¹⁸.

Sin embargo, de manera notable a partir de fines de la década de 1970, la tendencia hacia la universalidad nacional con que se reproducía el obrero deja lugar a una creciente diferenciación que es, también, una diferenciación de ciudadanía al interior de la clase obrera¹⁹. Luego, desde fines de los años ochenta, bajo el revestimiento de una “*ideología del multiculturalismo*” de sello norteamericano que promueve el reconocimiento de derechos diferenciales por sectores de población y una consecuente multitud de “*diferencias*” al interior de cada ámbito nacional²⁰, emergió una nueva concepción de ciudadanía para la población indígena²¹.

¹⁶ Gordillo, Gastón, *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*, Prometeo, Buenos Aires, 2006. Trinchero, Héctor Hugo, *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*, EUDEBA, Buenos Aires, 2000. A este respecto, Lenton menciona, como antecedente, el anuncio realizado a fines de la década de 1930 por el gobierno nacional de la creación de oficinas del Registro Civil en las reducciones de Napalpí (provincia de Chaco) y Bartolomé de Las Casas (provincia de Formosa); anuncio que no fue concretado. Lenton, Diana, 1999, ob.cit.). Por su parte, Gordillo señala el alcance limitado de la documentación de fines de los años cuarenta en el Chaco occidental, permaneciendo la mayor parte de los indígenas sin documentos de identidad incluso por dos décadas más. Gordillo, Gastón, ob.cit.

¹⁷ Recordemos que la Constitución Nacional de 1949, en su Artículo 68 inciso 15, eliminaba la alusión al “*trato pacífico con los indios*” y a su “*conversión al catolicismo*”, prescribiendo únicamente como atribución del Congreso de la Nación “*proveer a la seguridad de las fronteras*”. Eliminaba, así, toda referencia explícita al sujeto indígena sobre la base de que se trataba de aspectos que “*hoy resulta[n] anacrónico[s], por cuanto no se pueden establecer distinciones raciales, ni de ninguna clase, entre los habitantes del país*”. *Anteproyecto de Reforma de la Constitución Nacional*, citado en Congreso de la Nación, ob.cit., p. 49.

¹⁸ Iñigo Carrera, Juan, ob.cit., p. 46.

¹⁹ Iñigo Carrera, Juan, ob.cit.

²⁰ Piqueras Infante, Andrés, “Sobre culturas e identidades en la mundialización capitalista”, en *Acta Sociológica. Revista del Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM*, N° 41/42, 2004, pp. 135-171.

²¹ Briones analiza con detalle las “*formaciones de alteridad*”- en particular, la de los pueblos indígenas- y la “*gestión de la diversidad*” en el contexto global, las arenas nacional y provinciales, avanzando sobre su historicidad, la lógica espacial de su actualización por parte de los estados, las operaciones de que son objeto a través de distintos dispositivos de construcción de hegemonía y su impronta particular en las construcciones de aboriginalidad prevalecientes en Argentina. Briones, Claudia, “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en C. Briones (ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Antrobofagia, Buenos Aires, 2005. Es en esos términos que la autora hace referencia al “*proceso de juridización del derecho indígena a la diferencia cultural, ligado a que se lo empieza a ver como parte de los derechos humanos, aunque con especialidad histórica y práctica propias*” (p. 11). Su enfoque toma como punto de partida la existencia de derechos inherentes al ser humano, y por lo tanto naturales. Sobre la base de ese supuesto, los distintos momentos históricos serían testigos del reconocimiento (o no) de dichos derechos. Ahora bien, los derechos son una forma de relación social y por lo tanto su existencia no tiene un carácter natural sino necesariamente histórico. Se trata, entonces, de ver las transformaciones que van sufriendo las relaciones jurídicas que se presentan bajo la forma de derechos inherentes a las personas, pueblo y genéricamente a la humanidad, como la forma que van tomando las transformaciones que experimenta, en su organización, la materialidad del proceso de vida social.

La Argentina, autodefinida como “*Estado plural*”²², se ha constituido en un país suscriptor de una serie de declaraciones y convenios de carácter internacional²³, así como en productor de una legislación propia, continente de derechos especiales, destinada a los pueblos indígenas²⁴. Al interior de esta última, la reforma constitucional del año 1994 parece implicar un quiebre respecto de las legislaciones vigentes con anterioridad- y aun de aquellas contemporáneas a ella-, entre otros aspectos, al reconocer a los pueblos indígenas como sujeto de derecho colectivo y al consagrar la preexistencia étnica y cultural de esos pueblos a la presencia estatal en el territorio²⁵. Sin embargo, resulta indudable que la calificación de “*argentinos*”- y su consecuente imposición de fronteras- que establece para dichos pueblos se revela, cuando menos, paradójica con el reconocimiento de esa preexistencia.

Una ciudadanía para los pueblos indígenas en una “*provincia de frontera*”

Ahora bien, las formas ciudadanas que se expresan en la configuración de los espacios territoriales constituyen producciones históricas que asumen especificidades regionales concretas. En otras palabras, la definición general como “*pueblo indígena argentino*” encuentra en la provincia de Formosa una serie de mediaciones vinculadas a su carácter de “*provincia de frontera*”²⁶. Ya sea este carácter leído como un límite territorial entre distintas jurisdicciones estatales, como un límite expansivo de la colonización (ambas, lecturas corrientes) o, contraria y certeramente, como una

²² González, Crispina, Valeria Iñigo Carrera, Juan Martín Leguizamón, Pablo Perazzi, Ivanna Petz, Cecilia Picciotto, Laura Ramos, Hector Hugo Trinchero, y Laura Villani, “Antropología, nación y poder: la construcción del objeto etnográfico en Argentina”, en *RECERCA, Revista de Pensament i Anàlisi*, N° 2, 2003, p. 82.

²³ Me refiero, entre otros, al Convenio N° 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes aprobado por la Organización Internacional del Trabajo en 1989 y ratificado por la Argentina en el año 2000, y a la Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada por la Organización de Naciones Unidas en 2007. Es el mencionado Convenio N° 169 el que aporta algunos de los conceptos luego retomados en la legislación argentina. Entre ellos, la denominación como “*pueblos indígenas*”, el criterio de “*autoidentificación*” para la definición de quiénes pertenecen a un pueblo indígena, la definición de “*territorio*” comprendiendo la totalidad del hábitat que los pueblos ocupan o utilizan, y la declaración de la centralidad de la “*participación*” de los pueblos indígenas en los asuntos que los incumban.

²⁴ Las principales disposiciones legales a nivel nacional sobre derechos de pueblos indígenas son las que siguen: Ley N° 23.302 de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes, sancionada en el año 1985, Ley N° 24.071 ratificatoria del Convenio N° 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la OIT, sancionada en 1992, Ley N° 26.160 de Propiedad Indígena y Fondo Especial, sancionada en 2006.

²⁵ Dice el Artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional de 1994 que corresponde al Congreso: Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

²⁶ Además del carácter de “*provincia de frontera*”, Formosa adopta uno de “*provincia nueva*”. Por cierto, el Estado de la provincia de Formosa es de formación relativamente reciente. Recién en el año 1955 el Territorio Nacional de Formosa- instituido en 1884 y gobernado sucesivamente por autoridades (militares casi en su totalidad) designadas en forma directa por el Poder Ejecutivo Nacional- se constituyó por Ley N° 14.408 en provincia.

“*formación social*” determinada²⁷, Formosa no ha podido soslayar, en la producción de una identidad para “*los hijos de esta tierra*”²⁸ la preexistencia y presencia actual de los pueblos indígenas en su territorio. Representando en la actualidad alrededor del 7% de la población total de la provincia²⁹, los “*aborígenes*” encuentran un lugar en el “*sentido de pertenencia del hombre nuevo formoseño*” en tanto componente esencial del “*modelo formoseño de proyecto provincial*” que la administración justicialista de Gildo Insfrán insiste en encarnar e impulsar³⁰.

Con la asunción del gobierno democrático en el año 1983, y de la mano de una creciente presencia de la población indígena de la provincia en la instalación del debate sobre la necesidad de garantizar derechos especiales y también del desarrollo de su capacidad para negociar políticamente su peso electoral³¹, la política de “*integración*” delineada para dicha población alcanzó su primera materialización jurídica en el año 1984 con la sanción de la Ley Integral del Aborígen N° 426. Formosa inició entonces, de manera temprana en relación con los restantes Estados provinciales, y aun con el Estado nacional, la producción legislativa que delimita al sujeto indígena como objeto especial de la política de Estado. Sin embargo, la Ley N° 426, garante de una concepción pluricultural del pueblo formoseño, no ha visto aún reglamentada su aplicación en la totalidad de su articulado. El texto de la ley, que se presenta con un carácter integral, prescribe en su Artículo 1:

...la preservación social y cultural de las comunidades aborígenes, la defensa de su patrimonio y sus tradiciones, el mejoramiento de sus condiciones económicas, su efectiva participación en el proceso de desarrollo nacional y provincial, y su acceso a un régimen jurídico que les garantice la propiedad de la tierra y otros recursos productivos en igualdad de derechos con los demás ciudadanos.

Sin embargo, la mencionada ley no tiene reparos en arrogarse ciertas facultades: por ejemplo, disponer que los caciques y/o delegados serán quienes ejerzan la representación legal de su comunidad o bien supeditar el dominio de las tierras a la obtención de una personería jurídica. Clemente, quien actualmente se desempeña como

²⁷ Trincherro, en su análisis del proceso de estructuración del Chaco central como una “*formación social de fronteras*”, define a esta última en los siguientes términos: “...indica tanto este proceso conectivo de espacios heterogéneos, en el cual se despliegan específicas relaciones de producción capitalista, como así también la particular forma en que se vinculan dichas relaciones de producción en cada momento histórico con el proceso de construcción del estado-nación”. Trincherro, Héctor Hugo, ob.cit., p. 40.

²⁸ Decreto N° 1361/2005, Cincuentenario de la Provincialización de Formosa, Provincia de Formosa.

²⁹ Estimaciones recientes calculan en 33.772 la cantidad de personas pertenecientes a los pueblos toba (12.188), wichí (18.771) y pilagá (5.991). Instituto de Comunidades Aborígenes, *Nómina de comunidades aborígenes legalmente reconocidas por la Dirección de Personería Jurídica*, 2005. Por su parte, los resultados provisionales de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005 realizada por el INDEC estimaban en 31.968 personas la población aborígen (10.533 tobas, 12.710 wichís, 3.948 pilagás, 108 chulupíes y 4.668 de otros pueblos).

³⁰ Díaz Roig, Juan Carlos, “El modelo formoseño de proyecto provincial y el hombre nuevo formoseño”, Documento presentado en la mesa “Gestión Pública Provincial”, Programa de Formación de Líderes Públicos para la Democracia, disponible en: <http://www.prolid.org.ar/alumnos/cvs/D%EDaz%20Roig%20ProLid%2006.pdf>, 2006 [Consulta julio de 2007]. Santander, Jorge, “Acerca del hombre nuevo”, en *Ser formoseño*, N° 4, 2005, p. 8.

³¹ Gordillo, Gastón y Juan Martín Leguizamón, *El río y la frontera: aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo Medio*, Biblos, Buenos Aires, 2002.

cacique de la Colonia Aborígen Misión Tacaaglé, me comentaba en 2004 que su cacicazgo se había iniciado en el año 1985,

... cuando salió la ley aborígen 426. Entonces vino acá la comisión aborígen, entonces se recordó de mi papá que era cacique, entonces me nombró como cacique. Entonces para conseguir, por ejemplo, título de tierra, entonces me nombró como cacique de esta comunidad. La gente de acá, los pobladores, me eligió para ser cacique. Y logramos la tierra que tenemos, el título.

Por otra parte, la Ley N° 426 crea el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) como ente administrativamente autárquico- aunque dependiente del área social del Ministerio de Desarrollo Humano de la provincia- para la administración de los asuntos indígenas. Esta administración tiene por objetivos, entre otros, la promoción de la organización y la autogestión de las “*comunidades aborígenes*” conforme con su “*cultura y costumbres*”, el impulso del otorgamiento de tierras en propiedad a los “*aborígenes*” y el incentivo del dictado de leyes específicas. Con la creación del ICA, la atención de los indígenas queda encerrada en un único organismo especializado; esto, a diferencia de los restantes ciudadanos de la provincia, que son atendidos por organismos diversos. Que esto es así es claro para todos: “*La política vinculada a la población indígena se vehiculiza a través del ICA*”, me decía en 2004 quien se desempeñó durante largo tiempo como ministro de la Producción provincial; una “*política de prebenda*”, agregaba, luego, respecto de su carácter.

Por su parte, la inclusión de la problemática indígena a nivel constitucional ha sido objeto de un ciclo de reformas y nuevas definiciones a lo largo de los últimos veinte años. La Constitución Provincial de 1991, tras prescribir la libertad por naturaleza y la igualdad en derecho de todos los habitantes de la provincia, en su Artículo 79, reconocía al “*aborígen*” su identidad- no aún su preexistencia- étnica y cultural, “*siempre que con ello no se violen otros derechos reconocidos en esta Constitución*”, asegurando, por otra parte, su “*efectivo protagonismo en la toma de decisiones que se vinculen con su realidad en la vida provincial y nacional*”. El derecho especial de acceso a la tierra adquiriría una centralidad específica en este texto constitucional. La provincia

...asegura la propiedad de tierras aptas y suficientes; las de carácter comunitario no podrán ser enajenadas ni embargadas. La utilización racional de los bosques existentes en las comunidades aborígenes requerirá el consentimiento de éstos para su explotación por terceros y podrán ser aprovechados según sus usos y costumbres, conforme con las leyes vigentes.

La reforma constitucional provincial de 2003, que tuvo por objeto central inmediato la reelección indefinida de las autoridades de las jurisdicciones provincial y municipal, habilitando al gobernador Gildo Insfrán a postularse para un tercer mandato en los comicios generales del mes de octubre de ese mismo año³², modificó el texto del mencionado Artículo 79. En su nueva versión, la provincia “*reconoce la preexistencia de los pueblos aborígenes que la habitan*”. Asimismo, el Estado

³² Diario *La Nación*, 1 de julio de 2003.

...reconoce y garantiza: su identidad étnica y cultural; el derecho a una educación bilingüe e intercultural; la personería jurídica de sus comunidades; la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan, ninguna de las cuales será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos; su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que la afecten.

Los derechos específicos continúan vigentes, aunque el territorial se ha visto restringido en su alcance, al no regular ahora la aptitud y suficiencia en la entrega en la propiedad de las tierras³³.

Lo hasta aquí desplegado nos indica que, sobre la base de la obligatoriedad de la adscripción general a la ciudadanía, el sujeto indígena es producido como un tipo particular de ciudadano. Esta producción de un individuo con derechos específicos encuentra una de sus formas concretas- tal vez, la que se presenta como más loable- en la promoción de la posibilidad de la adscripción étnica voluntaria; más allá de que, aún hoy, muchas veces se insiste en la necesidad de sumar criterios diacríticos a la pertenencia reconocida a la hora de hablar de- y registrar estadísticamente- la condición de indígena. Por ejemplo, con vistas a la incorporación de la temática de los pueblos indígenas en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001, la propuesta metodológica fundada, en principio, en el criterio de autorreconocimiento de pertenencia a un pueblo indígena³⁴, fue sometida a prueba en distintas instancias en las que se buscó ensayar su eficacia en cuanto a la medición de la población indígena en su confrontación con marcadores diacríticos de la condición de indígena como la lengua y la ascendencia³⁵.

Otra de las formas que encuentra la ciudadanía particular es la configuración de organismos específicos que centralizan la administración y el control de recursos, programas y políticas vinculados a la población indígena. Ya he hecho referencia de manera reiterada al ICA en el ámbito provincial, cuyo correlato en el nivel nacional de la estatalidad lo constituye el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI)³⁶. A la par de estos organismos específicos, en los últimos años se han multiplicado, al interior de la estructura burocrática de organismos variados de injerencia nacional, las

³³ Esto, en momentos en que los reclamos por la tierra están a la orden del día en la arena provincial.

³⁴ Instituto Nacional de Estadística y Censos, *La nueva Encuesta Permanente de Hogares de Argentina*, disponible en www.indec.gov.ar, 2003 [Consulta mayo de 2005].

³⁵ González y otros, ob.cit.

³⁶ La Ley Nº 23.302 prevé la organización del INAI “*como entidad descentralizada con participación indígena, que dependerá en forma directa del Ministerio de Salud y Acción Social*”. Con una escasa asignación presupuestaria para su funcionamiento, el INAI dispone la inscripción de comunidades indígenas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI); se responsabiliza por arbitrar los mecanismos disponibles para cumplir con el imperativo constitucional de “*reconocer la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano*”; promueve la participación indígena en la formulación y ejecución de proyectos de “*desarrollo con identidad*”, brindando apoyo técnico y financiero; coordina programas de apoyo a la educación intercultural y acciones de recuperación cultural; promueve espacios de mediación y participación indígena en las temáticas afines a los intereses de las comunidades. El INAI ha formalizado la participación indígena en el mismo organismo mediante la creación del Consejo de Participación Indígena, compuesto por representantes por pueblo y por provincia elegidos por las comunidades con personería jurídica.

dependencias que tienen por función atender específicamente los intereses y las demandas indígenas³⁷. La participación de estos últimos en las instancias de administración estatal suele reducirse a la integración de consejos consultivos o asesores de estos organismos específicos. En el caso específico del ICA, según lo prescripto por la Ley N° 426, su administración está en manos de un Directorio designado por el Poder Ejecutivo, compuesto por cuatro miembros: un presidente que deberá reunir las condiciones requeridas para ser diputado de la provincia, y tres directores, uno a propuesta de cada etnia (wichí, pilagá y toba), elegidos en asambleas de acuerdo “*con sus costumbres*”. Se trata ésta de una instancia participativa que suele ser puesta en cuestión. Como expresaba Orlando en su casa del Barrio Namqom (ubicado a unos 10 kilómetros de la ciudad capital de Formosa), refiriéndose a las elecciones realizadas en el año 1999: “*el pueblo aborígen tiene que elegir sus representantes [...] pero hay un fraude ya hecho, hay una persona digitada ya dentro*”. En esa misma ocasión, Pablo, presidente de una de las asociaciones civiles de Namqom, refería:

El Instituto de Comunidades Aborígenes tenía que ser manejado por los propios aborígenes [...] ya que gracias a los aborígenes de la provincia de Formosa se creó ese Instituto y gracias a estas tres razas que habitamos en el suelo formoseño se creó la Ley 426. Es decir, el aborígen está reconocido institucionalmente a través del ICA, al crear el ICA, ¿no es cierto? Todas esas leyes no se cumplen, el gobierno de turno designa al presidente del Instituto de Comunidades Aborígenes, entonces ahí es que... No es aborígen. Entonces el verdadero poder de decir, el presidente en la cual está designado por el Poder Ejecutivo. Si no se respeta la idiosincrasia del pueblo aborígen de elegir democráticamente su representante... Eso es lo que no se respeta. Entonces, ahí empieza el manoseo. [...] se viola los principios de la igualdad porque yo, no porque soy aborígen me consideran como un animal. Yo tengo derechos, tengo derecho de elegir, pero también tengo derecho de ser elegido. Entonces, esto es lo que pasa, todo es triste y lamentable, lo que se viene cometiendo sobre la elección del pueblo aborígen en la provincia de Formosa.

³⁷ Por ejemplo, al interior de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación se ha creado la Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales. En una reunión llevada a cabo en la Colonia Aborígen La Primavera (distante a unos 70 kilómetros al este de Misión Tacaaglé y a alrededor de 160 kilómetros de la ciudad capital de Formosa, en el Departamento de Pilcomayo) a fines de mayo del año 2007 con funcionarios de la Administración Nacional de Parques Nacionales por conflictos de límites entre las tierras de la comunidad y las tierras del lindero Parque Nacional Río Pilcomayo y por acusaciones de abusos de autoridad por parte de los empleados del mismo parque, quien presidía la mencionada Dirección explicaba a los pobladores su función en los siguientes términos: “...a través de la cual queremos apoyar la organización, la lucha de los pueblos originarios de la Argentina. Por lo tanto, cuando Juan [poblador de la colonia] nos fue a plantear la situación con Parques, nos parece increíble lo que está pasando a esta altura de la historia. No queríamos resolverlo con Juan sólo, así, sino charlar con ustedes para ver de qué se trata el problema y posteriormente queremos tener una reunión con el intendente [del Parque]. [...] Hablen con absoluta libertad, puedan contar todo lo que ustedes consideran importante, que sea un problema a resolver. [...] Nosotros somos parte de la Secretaría de Ambiente, somos funcionarios de la Secretaría de Ambiente, pero en primer lugar somos miembros de pueblos originarios [...] hermanados con ustedes [...] Son muchos años de un estado de opresión, de un estado de represión, y eso no tiene que ocurrir más. Hay que cambiar las reglas del juego. Y eso depende de ustedes. [...] Lo que ustedes quieran hacer nosotros, nosotros los vamos a acompañar”.

En el relato de Pablo se ponen en tensión, una vez más, los derechos adquiridos como portadores de una ciudadanía general y los derechos particulares que la condición de indígena otorgaría.

En términos generales, tanto las leyes integrales indígenas como la inclusión de derechos especiales de las poblaciones indígenas a nivel constitucional nos presentan la imagen de un sujeto que, culturalmente distinto, apegado a tradiciones y costumbres propias, con un acceso deficiente a los servicios de educación, salud, vivienda y seguridad social, en otras palabras, en los márgenes de la ciudadanía, requiere de un Estado en un rol de protección, tutelaje y promoción en un grado mayor al demandado por los restantes ciudadanos³⁸. Promoción que se trastoca, en ocasiones, en la adopción de formas que no son vistas como “*propias de los pueblos indígenas*”, tal me decía Pablo. En este sentido, al tiempo que se los construye en tanto detentadores de un modelo de organización social con procedimientos asamblearios de toma de decisiones, el declarado respeto a la “*autodeterminación*” o “*autogestión*” de los indígenas y a sus formas organizativas propias queda sepultado bajo la exigencia de la adopción de formas burocráticas compatibles con la administración estatal.

Así como históricamente el sometimiento constituía una condición previa que regulaba la posibilidad indígena de conservar tierras para desarrollar la vida social, en la actualidad es el sometimiento a formas jurídicas organizativas el que regula dicha posibilidad. En otras palabras, la conformación de asociaciones civiles u otras formas de asociación, en tanto formas societarias reguladas por la legislación indigenista provincial, ha sido condición para el reconocimiento y otorgamiento de la personería jurídica de las comunidades, y para la atención de los reclamos de tierras y la regularización de la situación dominial sobre las mismas. A este respecto, el Artículo 4 de la Ley N° 23.302 dispone que: “*Las relaciones entre los miembros de las comunidades indígenas con personería jurídica reconocida se regirán de acuerdo a las disposiciones de las leyes de cooperativas, mutualidades u otras formas de asociación contempladas en la legislación vigente*”³⁹. No es la personería jurídica nacional la que prima en las comunidades indígenas de la provincia de Formosa, sino, antes bien,

³⁸ Briones, Claudia, Morita Carrasco, Diego Escolar y Diana Lenton, “El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto «pueblos indígenas»”, en *Actas del VI Congreso Argentino de Antropología Social*, Mar del Plata, septiembre 2000. A nivel internacional, en el Convenio N° 169 de la OIT, también se afirma la pertinencia de un tratamiento diferente de los pueblos indígenas respecto a otros grupos considerados “*desfavorecidos*” y también necesitados de asistencia (por ejemplo, trabajadores rurales sin tierras que no son indígenas). Esa diferencia se funda en la necesidad de respetar la cultura y forma de vida particulares que han desarrollado históricamente. Por lo tanto, se asume que, en el caso de los pueblos indígenas, deben tomarse en cuenta, “*en la medida de lo posible*”, sus características propias cuando se les presta asistencia o se realizan actividades que los involucren y/o afecten.

³⁹ Hasta el reconocimiento constitucional del año 1994, las comunidades indígenas se inscribieron en la Dirección de Personas Jurídicas provinciales, bajo la forma, en la mayor parte de los casos, de asociación civil. En 1995, se crea, bajo la órbita del INAI, el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), que tiene como función mantener actualizada la nómina de comunidades inscriptas y no inscriptas. Un año más tarde se modificó sustancialmente el tratamiento del tema, ya que en lugar de otorgar personerías jurídicas, reconoce la preexistencia de las comunidades. La inscripción de la personería en el RENACI genera las exenciones impositivas al pago de impuestos nacionales sobre las tierras, así como del impuesto a las ganancias y al valor agregado. Mombello, Laura, *Evolución de la política indigenista en Argentina en la década de los noventa*, CLASPO, Universidad de Texas, Neuquén, 2002.

aquella inscripta en la Dirección Provincial de Personas Jurídicas⁴⁰. Sin embargo, las implicancias en cuanto a formas organizativas es la misma. Es así como el 90% de las tierras transferidas a nombre de la población indígena lo es en favor de personas jurídicas de carácter privado, como asociaciones civiles sin fines de lucro de acuerdo a las formas reguladas por la ley provincial⁴¹. A pesar de que muchas veces las reivindicaciones de los propios pueblos indígenas se materializan en esas formas de organización, Pablo reflexionaba al respecto:

*Cuando habla de la personería jurídica, ellos dan la forma a la personería jurídica y no adapta a la forma tradicional de los pueblos indígenas, sus organizaciones propias, cuál es la manera de organizar de los pueblos indígenas. Más bien es una manera de organizar del pueblo blanco, como nosotros decimos, que no está acorde a la organización tradicional de los pueblos indígenas*⁴².

Decía anteriormente que, sobre la base de la adscripción étnica voluntaria, se construye un tipo particular de ciudadanía para el sujeto indígena. Decía también que, sobre la base de una adscripción obligatoria, se construye una ciudadanía de carácter general para el mismo sujeto. Una relación política general que incluso es expresión del borrado de su pertenencia en términos de clase, en tanto la organización directa de la acumulación del capital total de la sociedad mediante las formas políticas “*se presenta como una necesidad que atañe por igual a la clase capitalista y a la clase obrera*”⁴³. Lo hace, en base a la apariencia con que se realiza el ciclo de acumulación del capital total de la sociedad a través de la compraventa de la fuerza de trabajo: “*la apariencia de ser la realización de la libertad, la igualdad, la propiedad basada en el propio trabajo, y el interés personal de todos los participantes*”⁴⁴.

⁴⁰ Las comunidades inscriptas- entre los años 2001 y 2004- en el RENACI son apenas cuatro: Comunidad Aborigen San Antonio Dalaxaic Ñalacpi, Comunidad Aborigen Laguna Gobernador Llaxataxay, Comunidad Aborigen Barrio Mitre de El Colorado y Comunidad Aborigen El Desaguadero Qanogoku Alejo Alegre; todas ellas pertenecientes al pueblo toba. Lorenzetti, comunicación personal, 2006.

⁴¹ De la Cruz, Luis María, *Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda. Bases de discusión para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del chaco argentino*, Manuscrito no publicado, Formosa, 2000.

⁴² Históricamente, los pequeños agrupamientos de familias extensas en que estaban organizados los tobas se encontraban bajo el liderazgo de un jefe militar y una autoridad ritual de tipo shamánica; entre las funciones del primero tenía un peso específico la negociación por el acceso al usufructo del suelo entre las distintas bandas. Con la expansión de las fronteras del Estado, se generaron nuevos liderazgos de mayor envergadura militar. Estos grandes cacicazgos, que muchas veces agrupaban parcialidades étnicas diferentes, se organizaban en función de nuevas capacidades de los jefes: la generación de tácticas de defensa territorial, el buen manejo del español, la negociación con agentes estatales, misioneros, contratistas. Al tiempo que se producía un declinamiento gradual del rol público de los shamanes como líderes políticos. Gordillo, Gastón, “Shamanic forms of resistance in the Argentinean Chaco: a political economy”, en *The Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 8, N° 3, 2003, pp. 104-126. Trinchero, Héctor Hugo, ob.cit. Sin embargo, aún aquellas formas más secularizadas de liderazgo fueron perdiendo espacio. En la coyuntura política local actual, se encuentra en entredicho entre la propia población indígena el grado de representatividad real de los intereses de las comunidades que detentan las figuras políticas “*tradicionales*”. Como decía Pablo, dando cuenta con sus palabras del pensamiento generalizado entre los tobas del Barrio Namqom: “*hoy en día, los caciques son designados políticamente. Cuando no es elegido por la comunidad, el cacique no lucha para su gente, sino son caciques que defienden para su bolsillo; si vos sos un dirigente aborigen, una vez que te vendiste ya perdiste*”.

⁴³ Iñigo Carrera, Juan, ob.cit., p. 15.

⁴⁴ Iñigo Carrera, Juan, ob.cit., p. 15.

El clientelismo político: ¿una “distorsión” de la ciudadanía?

Ahora bien, el ejercicio de la relación de ciudadanía entre los tobos del este de Formosa se evidencia, asimismo, objeto de “*manejos y manoseos políticos por un mínimo de mercadería*”, tal me dijera el Director de Coordinación del ICA en el año 2005; en otras palabras, aquel ejercicio se insinúa como objeto de transacciones de compra-venta. Miguel, originario de la Colonia Aborigen Misión Tacaaglé pero residente en el Barrio Namqom, refería en ocasión de entrevistarle en 2004 en la sala de salud del barrio:

Utilizan a nuestros hermanos a favor del gobierno. Yo no estoy discutiendo ni en contra de nadie, pero por lo menos lo que reclamamos nosotros, de que nosotros tendríamos que ser los artífices de estas cosas nuestras. Tendríamos que ser nosotros los actores de nuestras cosas. Pero no. Como a mí me enseña que tengo, no sólo de que el pueblo debe ser analfabeto, pobre, hambriento, enfermo, al que se pueda utilizar en las elecciones, en las discusiones, en la venta de las tierras aborígenes. Demasiado hay clientelismo político, ¿no es cierto? ¿Le dicen así? Hay un grupito de hermanos que se utilizan por la necesidad. Lo amenazan que no va a haber cajas de alimentos, hasta llegamos a eso, cajas de alimentos, pensiones, Jefes de Hogar, no sé, muchas cosas más. Por eso yo me pregunto qué somos nosotros, seres humanos o qué seríamos nosotros, animales. A veces yo me pregunto. ¿Seremos nosotros los árboles porque no podemos hablar? Somos naturales y no tenemos derecho a la vida, no tenemos derecho a explotar nuestra propia tierra, no tenemos derecho a la buena educación, no tenemos derecho a obtener una buena salud. ¿Qué somos nosotros? A veces me pregunto.

A la manera de una caja negra, de la que se conocen las entradas que recibe y las salidas o respuestas que produce, pero de la que poco importan los detalles de su funcionamiento interno, el clientelismo emerge en el discurso político con una connotación negativa, como desnaturalización de una abstracta relación de ciudadanía en tanto se opondría a la transparencia, al igualitarismo, al universalismo, a la democracia. En idéntico sentido se presenta al clientelismo en las producciones técnicas y documentales referidas a los programas sociales de asistencia a la pobreza y al desempleo⁴⁵. Sospechado- el clientelismo- de relación política ilícita e ilegítima, al

⁴⁵ Por cierto, “evitar el clientelismo político” en la instrumentación de los programas sociales de asistencia a la pobreza y al desempleo y, a la inversa, asegurar su “transparencia”, aparecen como objetivos explícitos de la política social desde el año 2002. En su documento final titulado *Bases para la reforma: Principales consensos*, del 11 de julio de 2002, la Mesa del Diálogo Argentino (espacio de concertación multisectorial integrado por organizaciones de la sociedad civil y liderado por la Iglesia Católica y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo instituido a poco de asumir el presidente Eduardo Duhalde para generar consensos y acordar políticas que permitieran superar la crisis) daba cuenta de su brega por “la atención de la emergencia social, con carácter urgente y como un derecho universal” (recomendación recuperada en el Decreto N° 565/02 de Creación del Programa Jefes y Jefas de Hogar Desocupados). Tras ello, decía que: “La atención de la emergencia social deberá contar con financiación segura, conformándose un fondo que goce de intangibilidad y con un alto grado de auditoría social que evite el clientelismo”. Mesa del Diálogo Argentino, ob.cit., p. 2. Asimismo, en el punto 2 del mencionado documento, referido a la “reconstrucción de un Estado al servicio de los ciudadanos” y al “fortalecimiento de la democracia”, se lee que la reforma del sistema político y de representación debe incluir “la transparencia de la gestión pública, eliminando el financiamiento paraestatal de las clientelas políticas”. (p. 3)

margen de la presentada como “moralidad” institucional u oficial,⁴⁶ muchas veces aparece con idéntica connotación negativa no ya en las producciones técnicas y documentales referidas a los programas sociales de asistencia a la pobreza y al desempleo sino en la producción académica.

Explicando de manera invariable la forma que asume la instrumentación local de los programas de asistencia a la pobreza y al desempleo, así como la práctica política en momentos eleccionarios, el clientelismo es entendido por el discurso político- y aún académico- corriente en los términos de un “intercambio de favores por votos”; más extensamente, como un “intercambio personalizado de favores, bienes y servicios por apoyo político y votos entre masas y élites”⁴⁷. Se trata de términos que presentan al clientelismo en su manifestación más cruda, pero a la vez en su forma más aparente e inmediata⁴⁸. Por cierto, poco se dice- en el discurso político- respecto del contenido de tal intercambio.

Por su parte, la mayor parte de la literatura académica sobre clientelismo político lo ha analizado como un sistema de intercambios informales, recíprocos y, a la vez, asimétricos de bienes y servicios (favores, recompensas, ayuda, protección, de un lado,

⁴⁶ Gellner, Ernest, “Patronos y clientes”, en E. Gellner *et al.* (eds.), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Jucar, Gijón, 1986, pp. 9-16.

⁴⁷ Auyero, Javier, *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Manantial, Buenos Aires, 2001, p. 35.

⁴⁸ Se trata, por otra parte, de términos que, en su evidenciada apariencia e inmediatez, dan forma a una categoría analítica omnipresente. Esto último no es, claramente, nuevo. A propósito de su estudio de las formas políticas en Egipto y Tunicia, Moore decía en la década del setenta que: “*El clientelismo [...] es un concepto que ha ido muy rápido y muy lejos, desde las periferias antropológicas a las sociedades en desarrollo. [...] El nuevo “ismo” parece estar en todas partes*”. Moore, Clement Henry, “Ideología clientista y cambio político: redes ficticias en Egipto y en Tunicia”, en E. Gellner *et al.* (eds.), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Jucar, Gijón, 1986, p. 227. Por cierto, en su onda expansiva, el clientelismo traspasó asimismo los límites de las “*sociedades en desarrollo*”, para no reconocer “*estadios en el proceso de modernización*” o bien distinciones entre “*sociedades del centro*” y “*sociedades de la periferia*”. Zuckerman, Alan, “La política de clientelas en Italia”, en E. Gellner *et al.* (eds.), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Jucar, Gijón, 1986, pp. 94. Menéndez Carrión, Amparo, *La conquista del voto en el Ecuador: de Velasco a Roldós. El suburbio guayaquileño en las elecciones presidenciales del Ecuador, 1952-1978: análisis del comportamiento electoral a nivel local en un contexto de control social*, Cooperación Editora Nacional, Quito, 1986. En la misma época, Gilsenan apuntaba, de manera más rotundamente crítica, que el clientelismo “*...se ha convertido en un concepto que sirve para todo, que se aplica casi universalmente a una multitud de relaciones en formaciones sociales y económicas muy distintas. Debido a esta confusión, las definiciones de partida (“cuando hablo de vínculos patrono-cliente quiero decir...”)*, basadas como están en la aglomeración de “*rasgos*” precariamente extraídos de situaciones específicas concretas, resultan inevitablemente inadecuadas. Carecen de toda base teórica verdadera, y a lo único que conducen es a una interminable serie de añadidos o tachaduras en las diferentes listas de «*características*””. Gilsenan, Michael, “Contra las relaciones patrón-cliente”, en E. Gellner *et al.* (eds.), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Jucar, Gijón, 1986, p. 154.

En su omnipresencia, el clientelismo se revela abstracto, en tanto se constituye en una categoría analítica en la que quedan borradas múltiples y necesarias determinaciones. Marx ya reflexionaba acerca de las categorías abstractas en los siguientes términos: “*Este ejemplo del trabajo muestra de una manera clara que las categorías más abstractas, a pesar de su validez (precisamente debido a su naturaleza abstracta) para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y no poseen plena validez sino para estas condiciones y dentro de sus límites*”. Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Volumen I, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1971, p. 26.

lealtad, deferencia, apoyo y votos, de otro)⁴⁹. El intercambio es visto como una forma de relación entre individuos o grupos de individuos con diferente acceso a los recursos económicos y políticos en una sociedad, es decir, como un arreglo jerárquico⁵⁰. En este caso, el análisis se centra en la situación de desigualdad sobre la que se funda dicho acceso diferencial a los recursos⁵¹, y en el carácter de lazo de dominación que asume la relación clientelar- que no se reconocería como tal debido a la existencia del intercambio-⁵². Asimismo, el clientelismo político es examinado como una forma de vinculación personalizada- contraria a una de tipo universal- entre quienes encarnan la transacción, la cual encuentra su expresión en el lenguaje del parentesco, la amistad, la estima, el respeto y el afecto⁵³. Lejos de constituir un resabio del pasado, un remanente de sociedades tradicionales destinado a desaparecer- y, aún, de permanecer en los márgenes de la sociedad- al compás del desarrollo económico y político, se sabe, por último, de la persistencia de los arreglos clientelares como forma política en las sociedades modernas⁵⁴.

En este último sentido, gran parte de la producción teórica de los últimos tiempos sobre el clientelismo político lo examina en relación con la ciudadanía y con las condiciones de posibilidad de formas “*genuinas*” de democracia en el marco de la “*ola democratizadora*” que atravesó América Latina a “*finales de los setenta [sic] y principios de los ochenta*”⁵⁵. La relación que de manera corriente se establece entre uno y otras es una de contraposición: el clientelismo, en su aspecto de relación política particular, se opondría a la ciudadanía, en su faceta de relación política general, dando cuenta de las limitaciones propias de las democracias latinoamericanas⁵⁶. De acuerdo con O’Donnell, el clientelismo no tendría más alcance que “*negativas consecuencias*

⁴⁹ Boissevain, Jeremy, “When the saint go marching out (cuando los santos salen de procesión): Reflexiones sobre la decadencia del patronazgo en Malta”, en E. Gellner *et al.* (eds.), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Jucar, Gijón, 1986, pp. 115-135. Sayari, Sabri, “El patronazgo político en Turquía”, en E. Gellner *et al.* (eds.), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Jucar, Gijón, 1986, pp. 137-151. Silverman, Sydel, “El patronazgo como mito”, en E. Gellner *et al.* (eds.), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Jucar, Gijón, 1986, pp. 17-33. Weingrod, Alex, “Patronazgo y poder”, en E. Gellner, *et al.* (eds.), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Jucar, Gijón, 1986, pp. 63-77. Wolf, Eric, “Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas”, en M. Banton (ed.), *Antropología social de las sociedades complejas*, Alianza Universidad, Madrid, 1980, pp. 19-39.

⁵⁰ Sayari, Sabri, ob.cit. Zuckerman, Alan, ob.cit., pp. 93-114.

⁵¹ Scott, James, “¿Patronazgo, o explotación?”, en E. Gellner *et al.* (eds.), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Jucar, Gijón, 1986, pp. 35-61. Zuckerman, Alan, ob.cit.

⁵² Auyero, Javier, “La doble vida del clientelismo político”, en *Sociedad*, N° 8, 1996, pp. 31-56. Farinetti, Marina, “Clientelismo y protesta: cuando los clientes se rebelan”, en *Apuntes de Investigación CECYP*, N° 2/3, 1998, pp. 84-103. Gilsenan, Michael, ob.cit., pp. 153-176. Günez-Ayata, Ayse, “Clientelismo: premoderno, moderno, posmoderno”, en J. Auyero (ed.), *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*, Losada, Buenos Aires, 1997, pp. 41-63. Roniger, Luis, “Sociedad civil, patronazgo y democracia”, en J. Auyero, (ed.), *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*, Losada, Buenos Aires, 1997, pp. 93-122.

⁵³ Scott, James, ob.cit. Weingrod, Alex, ob.cit. Wolf, Eric, ob.cit. Zuckerman, Alan, ob.cit.

⁵⁴ Auyero, Javier, ob.cit. Günez-Ayata, Ayse, ob.cit. Nun, José, “Prefacio”, en J. Auyero (ed.), *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*, Losada, Buenos Aires, 1997, pp. 7-10. Roniger, Luis, ob.cit.

⁵⁵ Roniger, Luis, ob.cit., p. 95.

⁵⁶ Menéndez Carrión, Amparo, ob.cit. O’Donnell, Guillermo, “Un breve comentario”, en P. Torres (ed.), *Votos, chapas y fideos. Clientelismo político y ayuda social*, De La Campana, Buenos Aires, 2002, pp. 13-15. Torres, Pablo, *Votos, chapas y fideos. Clientelismo político y ayuda social*, De La Campana, Buenos Aires, 2002.

[...] *sobre la plena vigencia de la ciudadanía*⁵⁷, sobre la efectiva consolidación de la condición de ciudadano. En otras palabras, contribuiría a la “*distorsión*” de la ciudadanía, en tanto condicionaría la puesta en acto del universalismo que aquélla supone encarnar⁵⁸. No son pocos, sin embargo, los análisis que introducen matices en la relación de oposición entre ciudadanía y clientelismo. Roniger, en su desarrollo de la relación entre clientelismo y representación propia de la democracia constitucional moderna, plantea la posibilidad de pensar al clientelismo en términos de la noción moderna de representación, reconociendo que, si bien los mecanismos clientelares actuarían en sentido contrario a los estándares universalistas, posibilitarían la incorporación de nuevos sectores de la población⁵⁹. Por su parte, en su estudio sobre la política popular en el Brasil urbano contemporáneo, Gay establece una distinción entre el intercambio explícito de favores por votos, el cual constituiría un “*clientelismo denso*”, y la recompensa en las urnas de los escasos programas sociales, lo cual sería expresión de un “*clientelismo fino*” o “*clientelismo institucional*”⁶⁰. El autor sugiere que “*en lugar de simplemente asumir que el universalismo, y la noción de ciudadanía relativa a éste, se establecen como fines dados o normativos, debemos pensar en ellos como relaciones que, como las otras, se compran y se venden*”⁶¹.

De más está decir- y hasta parecería tautológico hacerlo- que las prácticas políticas en materia de asistencia social son justamente políticas. Sin embargo, tal carácter es muchas veces negado, señalándose a “*la política*”- en el sentido vulgar del término y con una fuerte carga peyorativa⁶² como un factor externo que interfiere de manera significativa, desvirtuando los objetivos formales de la gestión de la política pública y generando ineficiencias en su adecuado desarrollo. Por lo demás, es cierto que ese carácter político asume, en gran medida, formas clientelares en los términos arriba explicitados de un “*intercambio de favores por votos*”. En otras palabras, la producción de la modalidad clientelar se revela característica de la gestión de la asistencia social. Se trata, por otra parte, de una modalidad que trasciende la particularidad de la ejecución de los programas sociales de asistencia. Esto, por cuanto se constituye en propia- lo cual no quiere decir única, claro está- de la acción y la conciencia políticas de una población con capacidades productivas progresivamente mutiladas, que cae en la condición de sobrante⁶³.

Entre los mismos tobas del Barrio Namqom son reiteradas las referencias en el sentido en que “*con una bolsita de mercadería ya le hacen votar a la gente*”, en que “*los pueblos indígenas están reservados para los recursos de las campañas políticas*”, en fin, en que son “*manoseados*”. Susana, quien administraba uno de los comedores infantiles del barrio, dependiente del Ministerio de Desarrollo Humano de la provincia, daba las razones que siguen para la suspensión de la entrega de “*mercadería*” a su comedor:

⁵⁷ O'Donnell, Guillermo, ob.cit., p. 14.

⁵⁸ Nun, José, ob.cit.

⁵⁹ Roniger, Luis, ob.cit.

⁶⁰ Gay, Robert, “Entre el clientelismo y el universalismo, reflexiones sobre la política popular en el Brasil urbano”, en J. Auyero (ed.), *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*, Losada, Buenos Aires, 1997, pp. 65-92.

⁶¹ Gay, Robert, ob.cit., p. 85.

⁶² Grassi, Estela, María Rosa Neufeld, y Silvana Campanini, *Las cosas del poder. Acerca del Estado, la política y la vida cotidiana*, Espacio Editorial, Buenos Aires, 1996.

⁶³ Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Cuando llega la política [...] ahí recién se necesita el voto de la gente. Mirá, cuando llega la política, por una bolsita de mercadería ya la gente empiezan a anotar, por necesidad, no porque ellos quieren, por necesidad. Por eso los políticos se guardan la mercadería. Ellos se guardan todo. Cuando llega la política, bueno, cargan la bolsita uno, un kilo de harina y un kilo de azúcar, y ya, con ese ya le hacen votar a la gente. Para votar, antes de hacerle votar, por ejemplo, le lleva a votar la gente, ¿no es cierto? Le lleva a la escuela a votar. Y el candidato ya lleva atrás la mercadería en su auto. Le hace votar primero, después le da mercadería.

La manera en que Susana percibe a la política, la forma en que entiende el voto de la gente, se acerca al pensamiento contenido en el discurso político- y aún académico- corriente. Aquél que explica el voto de la gente “*por necesidad*”, pero también “*por interés*”. Como decía Estela, residente del Barrio Namqom, “*cuando viene la política, mirá, la gente, donde hay política, ellos se van, porque ellos interés nomás de las cosas que traen, mercadería y chapa*”. En un sentido similar, Guillermo refería al carácter instrumental del voto, a las reglas del “*juego*” en que tal carácter es puesto en acto no sólo por “*los políticos*” sino también por “*los hermanos míos*”:

Más de la mitad de nuestro barrio saben qué es lo que quieren [los políticos] y saben qué es, porque muchos también, muchos dicen, hay muchos hermanos míos que vienen, “che, [...] yo voy a trabajar con tal fulano, total a la hora de votar yo voy a poner otra boleta, yo para conseguirme laburo”. Entonces ahí también siempre está ese juego. Quien da un Plan Trabajar quiere sacar un rédito político... Pero vos sabés que a ellos los tenés que usar antes que te usen, tenés que usarlos.

Sin embargo, una mirada centrada simplemente en el cálculo instrumental de los sujetos y en sus respuestas cuasi mecánicas- y, a la vez, preocupada por la moralidad de esas prácticas-, no es capaz de dar cuenta de la producción de una relación que, pese a ser de intercambio, presenta la mediación de vínculos personales. En el año 1999 uno de los hermanos de Sebastián estaba “*pagado por la política*”. Según Sebastián, se trataba de una circunstancia en torno a la cual se movilizaba el voto de la familia entera, dando cuenta de un entramado de relaciones de intercambio generadoras de obligaciones y reciprocidades⁶⁴ no sólo hacia fuera sino también al interior de la familia extensa:

... cuando mi hermano todavía está pagado por la política, mi hermano que está para allá, está pagando con la señora que se llama [...], una diputada, entonces él recibe cupo. Porque según yo escuché de que el político, cuando gana, cuando gana, recibe cupo. En un diputado dice que treinta cupos recibe. Entonces cada mes él va a cobrar. Cuando cobra esa diputada, él se va allá, cobra también. Todos los meses. No sé, durante tres años, por ahí, cuatro años, por ahí. Entonces todos estamos unidos en la familia. Cuando ellos hacen campaña política nosotros votamos porque nuestro hermano todavía sigue cobrando. Entonces cuando terminó el mandato de ella, bueno, se borró, mi hermano quedó

⁶⁴ Mauss, Marcel, “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979, pp. 155-222.

sin nada. Entonces nosotros votamos lo que nosotros queremos. Por eso se ve de que nosotros estamos, no tenemos trabajo. Por tanto de que nosotros pensamos de que ella lo hace trabajar, al menos nosotros, dos, tres, porque somos siete hermanos. Entonces como mi hermano es uno que trabaja con ella y pagado por la política, y él tiene que mantener. Cada vez, cuando hay actos, nosotros fuimos para... Todo eso.

Por otro lado, dicha mirada tampoco ilumina sobre la afirmación que realizara Guillermo acerca de que “los aborígenes son fáciles de ser convertidos en mercaderías”:

Y sí, y sí, yo me convierto en mercadería, en lugar de que yo pido mercadería porque yo me convierto en mercadería. Usted es radical, yo te pido, yo me vendo, yo me vendo, yo soy la mercadería. Y a cambio de eso me dan mercaderías visibles. Mi política de mercadería es invisible, yo soy la mercadería, hacemos un cambio y vos me das mercaderías visibles, las que yo puedo comer, ingerir, pero la mía es invisible, pero yo soy mercadería. Dentro de una semana me voy de otro político, lo engaño, de otro partido político y le hablo lo mismo, también me vendo, yo me convierto en mercadería. Y yo no me convierto en razón de la gente ni en sueño ni la realidad de la gente porque primero en lugar de que yo sea el dirigente o el referente de un partido o el referente de la comunidad del Lote 68, en vez que yo sea el representante del Lote 68, yo soy el representante de mercancías, nada más. Yo no obedezco las necesidades, no voy a pelear por lo que necesita el barrio, no voy a pelear. Entonces ahí demuestro de que yo soy fácil de comprar, soy fácil de venderme. Entonces los políticos grandes entra en la cabeza “bueno, que hable el aborígen, total vamos a comprar...”

Sería difícil encontrar una mejor explicación del contenido del clientelismo político que aquella que provee Guillermo cuando concibe a su propia subjetividad política en los términos de una “*mercadería invisible*” cuyo destino reside en ser cambiada por “*mercaderías visibles*”. La práctica del clientelismo político, una práctica presentada como inseparable de la condición de “*aborígen*”, asume, en el testimonio anterior, el carácter de una relación mercantil. En una sociedad en la que sus miembros entran en contacto entre sí en cuanto poseedores y personificaciones de mercancías- recordemos, el capitalista, de capital, y el obrero, de su capacidad para trabajar⁶⁵, cuando el individuo ha sido privado de toda otra mercancía para vender, la propia subjetividad política de los individuos asume la forma de una mercancía.

Por cierto, el ejercicio de la relación de ciudadanía lejos está de reunir los atributos propios de la mercancía. Esto es, de ser el producto del trabajo social realizado de manera privada e independiente que se ha materializado bajo la doble forma de valor de uso y valor⁶⁶. Sin embargo, ese mismo ejercicio se convierte formalmente en una mercancía, en tanto, como señalaba Guillermo, se “*compra*” y se “*vende*”. En otras palabras, ya no se trata simplemente de la compra de la capacidad para trabajar de los individuos que se encuentran separados de los medios de producción. Se trata de la

⁶⁵ Marx, Karl, *El Capital. Libro I. Capítulo VI inédito*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1974.

⁶⁶ Marx, Karl, *El Capital. Crítica de...*, ob.cit.

mercantilización, bajo la forma de una relación de intercambio que presenta la mediación de vínculos personales- la clientelar-, de la voluntad política de individuos libres (en el doble sentido de no encontrarse sometidos al dominio personal de nadie y de encontrarse separados de los medios de producción necesarios para producir mercancías por su cuenta) e iguales (en el sentido de constituirse en personificaciones de mercancías que intercambian equivalentes), implicados en la determinación más simple de la relación de ciudadanía.

En tanto se revelan propias- decía- de la acción y la conciencia políticas de una población obrera sobrante, las relaciones clientelares se constituyen en forma de organización de la producción de su vida social; y no sólo de su vida social, sino de la organización general de la producción de la vida social. Una forma que, en sí misma, ha sido objeto de transformaciones vinculadas con la progresión en la condición de sobrante. Cierta vez, Sebastián reflexionaba acerca del “*pedido*” de la gente a la hora de emitir el voto:

... en aquel tiempo [...] ahí nosotros vemos que la gente son unidos. Un cacique y el cacique si dice, “bueno, vamos a votar esta persona”, y la gente todos van a votar esta persona. ¿Por qué? Porque esa persona va a ayudar a la gente. A lo mejor le dan caballo o arado o semilla. Y la gente no pide ese tractores o la gente no pide de “vamos a votar al candidato intendente porque él dijo que «vamos, se van a arar las chacras»”. Ese la gente no pide en aquel tiempo. Si no que pide un caballo o dos caballos o dos bueyes, para que él trabaja solo. ¿Por qué la gente piden eso? Porque el tractor ara una sola vez, si tiene combustible va a ir a arar las chacras, si no, no. A lo mejor, más allá de eso tiene que pagar el combustible. O si no, si es que el repuesto falla, la gente no tiene con qué pagar. Entonces la gente pide un buey o dos bueyes, una yunta de bueyes, o si no caballo, o si no cuatro arados. Y ese cuatro arados, el día cuando, cuando aran, planta eso sementera, batata, mandioca, primero tiene que arar una persona, después otra persona, después otra persona, así va yendo ese arado. Y, bueno, cuando termina la política, queda ese arado. Y eso arado sirve para unos cuantos años. Y entonces ese arado es muy distinto que el tractor. Porque el tractor va a venir a lo mejor dos veces nomás, por, por política. Después no hay más. Entonces la gente se une, pide un arado, pide un buey. Entonces ahí el arado queda para toda la vida. Por eso la gente, en aquel tiempo, cada año tiene su batata, mandioca, zapallo, choclo. Ahora, no.

La sentencia con la que Sebastián concluye su relato es clara. “*En aquel tiempo*”, la gente “*pedía*” instrumentos de trabajo. Era un tiempo en que se producía. Se trataba, pues, de un “*pedido*” que respondía a unos atributos productivos aún no mutilados al extremo en que se encuentran en la actualidad. Estela apuntaba que, hoy en día, “*la gente tiene interés nomás de las cosas que traen, mercadería y chapa*”.

Mi desarrollo no tiene el carácter de un juicio moral sobre las prácticas definidas como de clientelismo político, en tanto forma de la organización general de la producción de la vida social; y, por ello, en cuanto producto de específicas e históricas relaciones de producción. Lejos estoy entonces de demonizarlas y de verlas, por caso, como ajenas a la plena vigencia de los derechos ciudadanos propia de una sociedad

democrática, constituyéndose en un fenómeno que necesita ser erradicado o desmantelado para construir una ciudadanía más autónoma y activa⁶⁷. Pablo Torres nos habla de un “círculo vicioso”,

... en tanto la democracia delegativa (O’ Donnell, 1997) establece condiciones que permiten el desarrollo e institucionalización del clientelismo en amplios y variados sectores de la sociedad; el clientelismo refuerza, vía procedimientos como los desarrollados, este tipo de democracia y somete a numerosos pobladores a una ciudadanía de baja intensidad⁶⁸.

Si, a fines del siglo XIX, una de las concepciones corrientes acerca de los tobas del este de Formosa- pero, desde ya, no tan sólo de ellos- era aquella que los consideraba como “ciudadanos de segunda categoría”⁶⁹, con derechos restringidos de ciudadanía por su condición de indígena, en la actualidad es corriente la concepción que los piensa “sometidos” a una “ciudadanía de baja intensidad”⁷⁰, determinada por su condición de “cliente político”. Sin embargo, como desplegué en estas páginas, su relación de ciudadanía, en su determinación concreta, es una en la cual el ejercicio de la subjetividad política de los individuos asume la forma de mercancía. Claro está, tal como esbocé al inicio de estas páginas, no es ésta la única determinación concreta de aquella relación.

Ingresó: 6 de mayo de 2009

Aceptado: 9 de abril de 2010

⁶⁷ Golbert, Laura, “¿Hay opciones en el campo de las política sociales? El caso del gobierno autónomo de la ciudad de Buenos Aires”, en A. Ziccardi (ed.), *Pobreza, desigualdad social y ciudadana: los límites de las políticas sociales en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires, 2002, pp. 273-310. O’Donnell, ob.cit. Tenti Fanfani, Emilio, “Entender el clientelismo y fortalecer la democracia”, en P. Torres (ed.), *Votos, chapas y fideos. Clientelismo político y ayuda social*, De La Campana, Buenos Aires, 2002, pp. 17-22. Torres, Pablo, ob.cit.

⁶⁸ Torres, Pablo, ob.cit., p. 71.

⁶⁹ Congreso de la Nación, ob.cit.

⁷⁰ Torres, Pablo, ob.cit.

Configuraciones de la relación de ciudadanía entre los Tobas de Formosa: lo universal y lo particular

Resumen

El presente trabajo propone una reflexión sobre las formas políticas en que la acumulación de capital se organiza de manera directa entre los tobas del este de la provincia de Formosa. Para ello, parte de señalar que la relación de ciudadanía se constituye en la expresión plena del sujeto político en la organización capitalista de la producción social. Seguidamente, avanza sobre la tensión entre la condición general, la de ciudadano del Estado argentino, y la condición específica de indígena. Asimismo, el trabajo se ocupa de los carices que asume el ejercicio de esa relación en cuanto a la premisa de universalidad en ella contenida, a partir de la consagración de derechos especiales destinados a los pueblos indígenas. Aborda, en definitiva, la construcción de un tipo particular de ciudadanía para el sujeto indígena. Se aproxima, por último, a la producción de los tobas como “clientes políticos”.

Palabras clave: relación de ciudadanía; clientelismo político; Tobas; Formosa

Valeria Iñigo Carrera

Configurations of the citizenship relationship among the *Toba* of Formosa: the universal and the particular

Abstract

This article proposes a reflection upon the political forms in which capital accumulation organizes itself in a direct way among the Toba people of eastern Formosa. In order to do so, it starts from pointing out that the citizenship relation constitutes the full expression of the political individual in the capitalist organization of social production. Next, it advances over the tension between the general condition, that of being a citizen of the Argentine state, and the specific condition of being indigenous people. Likewise, the article deals with the shape that assumes the exercise of that relation as regards the premise of universality it encloses, based on the recognition of special rights granted to indigenous people. In short, it deals with the building of a particular type of citizenship for indigenous individuals. Lastly, it approaches the production of the Toba people as “political clients”.

Key words: citizen relationship; political clientelism; Toba people; Formosa

Valeria Iñigo Carrera