

## MESTIZAJE Y BLANQUEAMIENTO COMO COORDENADAS DE ABORIGINALIDAD Y NACIÓN EN ARGENTINA

Claudia Briones\*

### RESUMEN

Como nociones del sentido común, "raza" y "etnicidad" tienden a ontologizar diferencias sociológicas, como si éstas estuvieran efectiva y respectivamente basadas ya en "divisiones en la naturaleza", ya en "divisiones en la cultura". Tal vez por ello, se ha verificado un progresivo desuso del primero de los términos, especialmente en ámbitos académicos opuestos a toda forma de racismo. Sin embargo, para quienes entienden la *raza* no como realidad concreta (grupo de personas biológicamente relacionadas), sino como principio de categorización social, esta obliteración terminológica ha redundado en una etnicización de lo racial que impide dar cuenta de la especificidad de ciertos procesos sociohistóricos de alterización.

En este trabajo, parto de redefinir *raza* y *etnicidad* como categorías de análisis que buscan precisamente dar cuenta de formas diferenciadas de marcación social de alteridad. Centrando fundamentalmente la discusión en la construcción de *lo indígena*, argumento que, al momento de desagregar este tipo de *otros internos*, ambas marcaciones pueden entremezclarse. En base al examen de procesos de producción de sentido ligados a nociones como las de "blanqueamiento", "pureza" y "mestizaje", me propongo mostrar cómo ciertas prácticas contemporáneas expresan y redundan en la coexistencia de tendencias contradictorias que apuntan en el caso argentino tanto hacia la etnicización como hacia la racialización de la aboriginalidad.

---

\* UBA / CONICET

## ABSTRACT

Common sense understandings resort to "race" and "ethnicity" as concepts that point to sociological differences, as if these were obviously and respectively based upon "divisions in nature", and "divisions in culture". As a result, especially scholars who confront any form of racism have progressively abandoned the first concept. However, for those who propose to understand *race* not as a fact but as a principle of social categorization, such abandonment has provoked an ethnicization of racial issues that hinders our chances of explaining the peculiarity of socio-historically specific process of alterization.

This paper thus propose a re-definition of *race* and *ethnicity*, as analytical categories enabling us to explain the way in which distinctive social practices of marking effect distinctive forms of alterity. Focusing the discussion mainly upon constructions of aboriginality, I argue that both practices merge at the moment of singling out this particular type of *internal other*. Departing from the examination of sense-making processes around key ideological signs such as "whitening", "purity" and "half-breeding", I aim at showing the way in which current practices inscribe contradictory trends that perform in Argentina both the ethnicization and racialization of "Indigenous Peoples".

## I

Cada vez más, las poblaciones nativas de distintos países están siendo reconocidas como sujetos de derecho especial, en foros tanto internacionales, cuanto nacionales y provinciales.<sup>1</sup> A este respecto, el "Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes" -una de las normativas supraestatales suscripta hoy por mayor cantidad de países- define, por ejemplo, a los "pueblos tribales" como aquéllos "cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial" (Art. 1.1.a). Por su parte, los "pueblos indígenas" son definidos como los que, viviendo también en países independientes, descienden "de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas" (Art. 1.1.b).<sup>2</sup>

Habida cuenta del peso que tiene la legislación como efecto de poder que inscribe subjetividades sociales en el seno de los estados-nación (Biolsi 1995),

sería erróneo minimizar la gravitación del discurso legal sobre las condiciones de vida y prácticas políticas cotidianas de organización y reclamo entre estas poblaciones, incluso en casos donde la vigencia y recurso a medios legales constituyen más la excepción que la regla la "juridización" de lo indígena.<sup>3</sup> No obstante, en este trabajo partimos de que circunscripciones de este tipo lejos están de agotar los puntos de articulación de subjetividades que son emergentes históricos de experiencias y trayectorias variadas, experiencias y trayectorias ligadas a complejos procesos de dominación que han ido dando cabida a diversas políticas de exclusión e inclusión y, sólo más recientemente, a una habilitación política jurídicamente cincelada. Dichas circunscripciones constituyen, en todo caso, otra instancia de marcación que, buscando reflejarlos, disputa y refracta procesos que exceden el ámbito legal y los plazos temporales en que las características de ciertas poblaciones comienzan a ser materia legible y legislativa.

La pregunta, entonces, es cómo dar cuenta de los procesos históricamente específicos que han ido circunscribiendo una clase particular de *otro* político y cultural - los pueblos indígenas - al interior de distintos estados coloniales y nacionales. En otro trabajo (Briones 1998a), redefinimos el concepto de *aboriginalidad* como metatérmino centrado precisamente en identificar y describir la génesis y operatoria de los factores que han especificado las marcaciones de los pueblos indígenas respecto de las de otros grupos étnicos y/o raciales.<sup>4</sup>

El líneas generales, las categorizaciones sociales en términos de aboriginalidad resultan de prácticas marcación que no pueden ser aisladas de procesos históricos globales concurrentes (conversión de la "cristiandad" en "occidente", colonización, estructuración del sistema mundial en términos tanto económicos como políticos, conformación de clases, construcción de la *nación-como estado*, internacionalización de los derechos humanos), pero que tampoco pueden ser diluidas en ellos, pues responden a criterios que adquieren relevancia social y política por razones y en contextos históricamente específicos. En todo caso, es precisamente porque la aboriginalidad resulta constituida en y a través de tales procesos que los contornos de los colectivos sociales identificados y/o autoidentificados como indígenas, tribales o aborígenes siempre se refractan desde y hacia los de otros colectivos confrontados - como el de los inmigrantes - y/o superordinados - como el de la nación. Por ello, la aboriginalidad constituye para Jeremy Beckett (1988a: 5) una forma *sui generis* de etnicidad.

Tomando en cuenta que las inclusiones y exclusiones selectivas de estos contingentes sociales han operado históricamente en base a nociones

metaculturales (Briones y Golluscio 1994) de distintividad racial y/o cultural, hemos por nuestra parte propuesto dar cuenta de esta forma de organizar la diferencia, conjugando aportes provenientes no sólo del campo de los *estudios étnicos*, sino también del de los llamados *estudios raciales*. En este sentido, propuse en el trabajo citado redefinir *raza* y *etnicidad* como categorías de análisis que refieren a formas diferentes de inscribir diferencias sociológicas. Aunque tendiendo a generar políticas de exclusión particulares en lo que hace a re-crear distintos tipos de otros *internos* y *externos*, esas dos formas pueden y suelen entremezclarse en la construcción de *otros internos* marcados y automarcados como *indígenas*.

En este trabajo, propongo especificar ambas categorías, profundizando la operatoria de lo que defino como prácticas de *racialización* y *etnicización*. Para ello, exploro procesos de producción de sentido ligados a nociones como las de "mestizaje", "pureza" y "blanqueamiento", buscando sopesar la incidencia histórica de componentes selectivamente racializados o etnicizados. Por último, procuro mostrar cómo algunas prácticas que en la actualidad contornean la aboriginalidad expresan y redundan en la coexistencia contradictoria de ambas formas de marcación.

## II

Cuando operan como nociones del sentido común, "raza" y "etnicidad" tienden a ontologizar diferencias sociológicas, como si éstas estuvieran efectiva y respectivamente basadas o bien en "divisiones en la naturaleza", o bien en "divisiones en la cultura". Así cosificadas, las diferencias serían "prueba tangible" de que los colectivos sociales a los que se atribuyen *constituyen* realidades concretas, esto es, grupos de personas biológica o culturalmente relacionadas.

No siempre en sincronía con los usos sociales de los términos que él mismo ha ayudado a popularizar, el discurso científico ha venido sosteniendo que el concepto biológico de "raza" no constituye una realidad en sí demostrable o relevante para explicar diferenciaciones poblacionales en términos sociológicos. Especialmente a partir de la segunda posguerra, la pertinencia del planteo ha resultado en un progresivo desuso del término, sobre todo en ámbitos académicos. Este desuso ha ido de la mano con una tendencia a explicar toda diferencia intergrupal haciendo foco *solamente* en principios de clasificación y organización basados en la cultura. Para algunos, sin embargo, esta supresión terminológica se asocia a un giro teórico imprudente que tiende a minimizar la persistencia del

racismo y su desigual impacto sobre distintas comunidades locales (Harrison 1995). Suscintamente, este giro que Omi y Winant (1986) denominan "etnicización analítica de lo racial" tendería a desconocer la ubicuidad de la "raza" como principio de clasificación y categorización social, y restringiría además nuestras posibilidades de dar cuenta de la especificidad de ciertos procesos sociohistóricos de alterización.

En esto, comparto la posición de muchos autores que destacan que, como *construcciones sociohistóricas*, "raza" y "cultura" van inscribiendo horizontes de significado que avalan políticas de exclusión con dinámicas distintas, especialmente porque las marcaciones fenotípicas de memberships grupales son mucho más estigmatizantes que las marcaciones étnicas y, por lo general, dan lugar a jerarquías sociales mucho más rígidas (Banks 1996, Hanchard 1991, San Juan 1991). Así, poner en duda, como hacen Omi y Winant (1986), la pertinencia de no hacer de la "raza" sino otro de los determinantes de la etnicidad - junto con la religión, el lenguaje, las costumbres, la nacionalidad o la identificación política - no implica simplemente manifestar, como Williams (1993), escepticismo ante un sentido común antropológico que se jacta de haber podido acuñar y manejar un concepto teórico de cultura completamente desracializado. Implica fundamentalmente sugerir que, al asumir *a priori* la sinonimia analítica de las diferencias recreadas en la interacción nos cerramos, por un lado, a ver la variedad de políticas de exclusión y jerarquías sociales a las que distintos tipos de marcaciones dan lugar y, por el otro, a analizar la forma en que, como sostiene Balibar (1991: 96-7), tales marcaciones inscriben por anticipado en el "sentido de pertenencia" de los grupos la textura de las demandas que eventualmente vayan a realizar.

Como contrapartida, la exploración consecuente de distintas lógicas de marcación aparece como paso fundamental para monitorear procesos de formación de grupos, dando cabida tanto a las condiciones que (im)posibilitan selectivamente instancias de agregación o desagregación, como a las prácticas efectivas que inscriben exclusiones y pertenencias. Esto es, prácticas de interpeleación que recrean subjetividades fragmentadas, y prácticas de articulación que vehiculizan la construcción de identidades sociales.

Agregaría, a su vez, que si *raza* y *etnicidad* se abordasen más como formas de marcación que como cualidades tipológicas de grupos concretos, tal planteo ayudaría a desontologizar las marcas, y nos permitiría mostrar que no existe un algo irreductible que convierta a un grupo en materialización de una "etnia" o de una "raza". Por el contrario, lo que a menudo existe en las realidades que nos toca

analizar son procesos de alterización que, imbricando criterios, van desagregando históricamente *otros internos* dentro de formaciones sociales dadas, a través de prácticas que llamaremos de *eticización* y de *racialización*.

Según Dominguez (1994: 334), la "racialización" acontece cuando las diferencias humanas se simplifican y transforman en una *Diferencia* que sobrevalea ciertas marcas corporales, imbuyéndolas con implicancias de índole social, política, cultural, económica e incluso psicológica de significación duradera. Personalmente, veo al concepto de *racialización* como metatérmino útil para circunscribir analíticamente aquellas formas sociales de marcación de alteridad que niegan conceptualmente la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales, y censuran en la práctica todo intento por borrar y traspasar tales fronteras. Esto es, marcaciones que descartan la opción de que la diferencia/marca se diluya completamente, ya por *miscegenación*, ya por *homogenización cultural*, en una comunidad política envolvente que -de manera simultánea aunque a menudo implícita- se racializa por contraste. Veo en cambio al concepto de *eticización* como metatérmino útil para circunscribir analíticamente aquellas formas de marcación que, basándose en "divisiones en la cultura" en vez de "en la naturaleza" contemplan la desmarcación/invisibilización y previenen o promueven la posibilidad general de *pase* u *ósmosis* entre categorizaciones sociales con distinto grado de inclusividad.

Espero que, a esta altura, no sea ya necesario enfatizar que proponer una distinción semejante lejos está de reproducir la idea de que existen efectivamente "divisiones en la naturaleza" que son menos contingentes que las "divisiones en la cultura". Antes bien, se orienta sobre todo a dar cuenta de cómo y por qué algunas marcaciones generan dinámicas de desagregación y sentidos de pertenencia que deniegan la posibilidad de trascender la contingencia de cualquier marcación social, de formas más rígidas y omnipresentes que las inscriptas en y por otras formas sociales de categorización.

Como categorías de análisis, entonces, *raza* y *eticidad* no sirven *per se* para circunscribir aboriginalidades genéricas o particulares de una vez y para siempre. Contribuyen más bien a iluminar las relaciones entre formas de (auto)adscribir *membrecías grupales* y *prácticas políticas*, así como a dar *textura* a diversos momentos y dimensiones de los procesos alterización (Briones 1998a). En esto, me interesa destacar con Banks (1996) que significados racializados pueden incluso estar implicados en discursos, ordenamientos institucionales y prácticas sociales que pueden o no estar explícitamente marcadas como "raciales". Por ello,

prestando atención a las ideologías de "mestizaje" y de "blanqueamiento", voy a ilustrar el juego focalizado de componentes racializados que permanecen activos tras diversas hipótesis de descaracterización o invisibilización de "lo indígena".

### III

Distintos autores (e.g. Balibar 1991, Banks 1996 o Williams 1989) argumentan que, como las nociones de "nación" están encubiertamente racializadas, incluso la desmarcación de grupos considerados *otros* solamente "culturales" acaba resultando casi siempre imposible. La inusitada permanencia de la aboriginalidad, vista ya como anacrónica respecto de procesos de modernización activados a fines del siglo XIX, sería tanto una muestra como un efecto de esa racialización silenciada del "nosotros nacional".

Por mi parte, creo que es más interesante partir de que no todas las naciones se imaginan igualmente racializadas y que, por tanto, no producen prácticas y políticas de descaracterización del *otro indio* ni ideologías de mestizaje equivalentes. Muestra de ello es que las formas de construir al "alter indígena" varían por épocas y contextos sociopolíticos en lo que hace a ver esta diferencia como (im)posible de ser disuelta ya por *hibridación*, ya por *homogenización cultural*.

Si nos concentramos en Latinoamérica, pareciera que los procesos de subordinación de contingentes indígenas han mayoritariamente participado - aunque también en distinto grado según las épocas y circunstancias - de la idea de que esta forma de alteridad podía ser "domesticada" o invisibilizada por *cruza* y/o *educación*. Tal vez porque la ósmosis no sólo fue declamada como posible sino a menudo propósito explícito de la política estatal, los antropólogos hemos mayoritaria y cómodamente suscripto a abarcar "la cuestión indígena" desde los estudios étnicos (Tamango 1988).

Ahora bien, si en Argentina la existencia de contingentes acotados como "indígenas" se ha recreado de forma históricamente consistente, lo ha hecho en base a una ideología de mestizaje distinta a la de otros contextos latinoamericanos, donde formas históricamente diferentes de construir hegemoníamente la nación - y por tanto de imaginar "el mestizaje" - han redundado en políticas diferenciadas hacia los contingentes de población nativos. Sin ser éste el lugar para analizar las ideologías nacionalistas latinoamericanas o las políticas hacia

los pueblos indígenas que han avalado, cabe al menos señalar que, en Argentina, nunca ha primado (o nunca ha llegado a ser hegemónico) un modelo de nación que, haciendo pie en su historial precolombino y/o colonial, convirtiera a la hibridización en capital simbólico del "ser nacional".

Brevemente, mientras por ejemplo en Brasil predominan re-presentaciones que anclan la peculiaridad de la nación en un trípode donde convergen aportes afro, indígenas y portugueses (Segato 1998b), en un país como México las elites morales procuraron que la noción de "raza cósmica mexicana" operara como epítome de esa mezcla originaria que -amalgamando las mejores virtudes metropolitanas e indígenas- supuestamente habilitaría las bondades de la mexicanidad (Knight 1992). En nuestro caso en cambio, un difundido aserto del sentido común "nos recuerda" que los argentinos "venimos de los barcos", buscando así convencernos de que la "bondad" sociológica de nuestro "pueblo" más bien tendría un basamento exclusivamente ultramarino.

A través de contrastes sumarios de este tipo, no quiero sugerir que algunas ideologías de mestizaje son *intrínsecamente* mejores o peores que otras, sino más bien argumentar que cada cual forma parte de procesos de construcción de hegemonías culturales que entran su propia economía política de la diversidad. Dicho de otro modo, dar en el bronce un papel destacado a lo indígena no garantiza necesariamente un tratamiento más respetuoso ni de las diversas minorías étnicas y/o raciales reconocidas como *inapropiados aceptables*, ni de los "sectores populares" incorporados como *subordinados tolerables* (Williams 1993: 180).

En esta dirección, Harrison (1995: 55) muestra cómo, al inscribir como privilegio la descendencia europea y -con ambivalencias- la indígena, muchas ideologías nacionalistas latinoamericanas que hacen del mestizaje un tropo maestro de la *nación* tienden a minimizar - cuando no abiertamente borrar- la negritud del panorama nacional. Pero tal vez más sugerente resulta el estudio que hace Stutzman (1981) sobre Ecuador, estudio que lo lleva a postular la conceptualización local del mestizaje como elemento clave de "una ideología omnicompreensiva de exclusión" que actualiza un insidioso aunque asistemático racismo.

Sostiene concretamente Stutzman que el modelo de nación mestiza que es hegemónico en ese país no simplemente redundaría en que los marcados como "afroecuatorianos" e "indígenas" queden excluidos del cuerpo de una "nación

mestiza". Comporta fundamental e irónicamente que los mismos "mestizos" acaben quedando en los márgenes sociales de una nación que -aun atrincherada en el ideario de la mezcla- no renuncia a definir al mestizaje desde y según parámetros y valores "blancos".

En este marco, es interesante mirar puertas adentro, para identificar comparativamente qué panorama pintan y qué efectos inscriben los discursos dominantes en nuestro país. Anticiparía que, mientras otros bloques hegemónicos latinoamericanos que han procurado emplazar -al menos idealmente- al "mestizo" en el centro de la *nación*, las elites morales de Argentina han construido al "mestizo" como categoría subvaluada, como marca estigmatizante siempre más cercana al componente "indígena", que al "elemento no indígena" que se toma como operador metonímico del signo "argentino tipo". Pensemos si no en qué criterios y principios de categorización llevaron, por ejemplo, a la Comisión Indigenista Argentina a dictaminar hacia fines de 1947 que existían en el país "cien mil indígenas puros y cuatrocientos mil mestizos", distribuidos en la región del Chaco, la región andina y la región del sur (Dirección de Información Parlamentaria 1991: 71; Martínez Sarasola 1992: 418).

En principio, subsumir a los "mestizos" en y desde organismos, discursos y prácticas de control dirigidas a "indígenas" no sólo evidencia que está operando un principio de adscripción que hace que uno sea más como su progenitor "indio" que como su progenitor "no indio", sino que dice también mucho de la profunda asimetría que orienta los procesos de racialización, donde los valores atribuidos a ciertos grupos se convierten en atributos materiales de quiénes o, en verdad, "qué" son. Así, aun cuando resulte en principio extraño a nuestro sentido común la idea de definir membrecías aborígenes en base a un quantum de sangre como ha ocurrido en EE.UU., nuestra ideología hegemónica del mestizaje se basa en un "principio de hipodescendencia" homólogo al que ha primado en ese país (Harrison 1995: 60), en tanto la categoría marcada y subordinada (en este caso, "lo indígena") ha tendido a absorber a la mezclada.

Por cierto, este alineamiento de los "mestizos" con los "indígenas" no alcanza para postular que en Argentina el principio de hipodescendencia se rige por la famosa "one drop rule" que ha presidido la racialización de los afroamericanos en EE.UU., y se ha extendido -aunque morigerada- a los pueblos indígenas y a otros grupos que conforman el mosaico étnico-racial que oficia de matriz de diversidad oficial en ese país (Briones 1998a, Segato 1998a y b). Según esta regla, una sólo gota de sangre negra bastaba para que uno fuese considerado

categorialmente "negro", con independencia incluso de su aspecto fenotípico. En Argentina, en cambio, daría la sensación de que quien "no tiene cara de indio" y se empeña en pasar por no indígena podría idealmente evitar ser marcado como tal. No obstante, nuestra matriz hegemónica de diversidad tampoco opera como la de otros países latinoamericanos, donde lo mestizo se postula como epitome y metonimia del "nacional tipo".<sup>5</sup>

Creería más bien que la pragmática de la categorización "mestizo" en Argentina resulta más fácilmente homologable a la que prima en el contexto australiano donde, como bien analiza Cowlshaw (1987), ser categorizado como "mixed-blood" no deniega a largo plazo la posibilidad de ósmosis, pero instaura una especie de estado transicional *sui generis* más próximo a una visibilidad social duradera de los "aborígenes", que a la posibilidad de una desmarcación completa en la "australianidad". Así, esta ideología de mestizaje que marca sólo la mezcla entre algunos como "mixed-blood", y al "mixed-blood" como "half-caste", no sólo no le permite a los sujetos así categorizados deshacerse de todas las connotaciones negativas que pesan sobre los "pure-blood" estigmatizados, sino que les sobreimpone además la connotación negativa de "impureza", donde la *polución* categorial a menudo conlleva sentidos de "inautenticidad" que recrean y enmascaran asimetrías fundantes y perdurables.

A este respecto, resulta interesante señalar dos cosas. Primero y como destaca Harrison (1995), si puede resultar más obvia y constitutiva la racialización de matrices de diversidad que buscan inscribir categorías discretas y no ambiguas a través de mecanismos y criterios que impiden ser de dos categorías a la vez, la multiplicación de categorías según gradientes de mezcla y/o coloración que tornan las adscripciones más o menos opinables o incluso equívocas no garantiza *per se* que se despoje totalmente a ciertas mimbrecías de componentes racializados. Segundo, cuando la "humanidad" de algunos funciona como fenómeno natural entre otros fenómenos, la "raza" y el racismo parecen actuar -como señala Gordon (1995: 383)- por debajo de la esfera de la normatividad. Consecuentemente, el grupo dominante puede y suele aparecer como "sin raza" o racialmente neutral. En palabras de Angela Davis, si ser de color significa no ser blanco, ser blanco entonces significa no tener color (citada en Gordon 1995: 391).

¿Cómo colorea este "no color" a un país que -siguiendo el principio de que "muerto el perro, se acabó la rabia"- se ha vanagloriado de carecer de "negros" y, por ende, de racismo? ¿Cómo colorea este "no color" a un país supuestamente sin problemas raciales pero "lleno de cabecitas negras"? Finalmente, ¿cómo

colorea este "no color" a un país donde curiosamente nadie llamaría "mestizo" a quien es hijo de euroargentinos de distintas "colectividades"?

Al decir que lo "argentino" preponderantemente emerge como lo *no indígena* y lo *no mestizo* aludimos a que el compuesto que se habría destilado bajo supervisión de las elites morales en el crisol de razas local opera como el signifiante de una silenciada e impoluta blancura. Es este presupuesto de que "los argentinos venimos de los barcos" -no por tierra, como los inmigrantes de países limítrofes, y no por avión, como inmigraciones sobre todo asiáticas y de Europa oriental más recientes- lo que ancla pertenencias en la inmigración de la Europa occidental de fines y principios de siglo XX, y se convierte en el parámetro desde donde establecer que mestizaje e identidad nacional son términos que tienden a rechazarse mutuamente.

Entre "nosotros", la racialización de lo indígena y de su contraparte nacional *strictu sensu* -"lo no indígena"- se advierte aún con mayor claridad en lo que ya se entiende como etapa avanzada de des-indianización o "acriollamiento", proceso circunscrito en lo que defino como la hipótesis de *blanqueamiento*. A este respecto, el punto que me interesa destacar es que la racialización aquí no pasa por que se haga explícito el color en el cual cabe invisibilizarse, sino por un juego más complejo de trayectorias que, como el juego de la oca, propone un camino unilineal de des-/re-adscripciones. Vayamos por partes.

Ya sea que vea como evento afortunado o desgraciado, el blanqueamiento de los indígenas es en Argentina una posibilidad, "blanqueamiento" queriendo básicamente decir que se puede dejar de ser "indio". Simplemente, el sujeto en cuestión tendría que dejar de "actuar (raro)" como actúan los indígenas, lo que se cree factible mediante "aprendizaje".<sup>6</sup>

Por ejemplo, en la fundamentación de la ley 14551 de 1958, por la que se transferían tierras expropiadas por el gobierno nacional (decreto 18341/49) a la provincia de Jujuy para adjudicarlas en propiedad y sin cargo a sus ocupantes o arrendatarios, el senador J. A. Mansilla avalaba la norma sosteniendo que se repararía así una gran injusticia con "(...) estas comunidades, que ya no son comunidades de aborígenes, porque se incorporaron a la civilización y son actualmente ciudadanos como cualquier otro (Dirección de Información Parlamentaria 1991: 115)". Aunque casi nunca -claro está- lo mestizo se afirme como orgullo nacional, la hipótesis de blanqueamiento que subyace a esta

fundamentación (donde la chance de invisibilización habría vencido) es tal vez lo más cercano que tenemos los argentinos a ideologías de mestizaje como las mexicana y la ecuatoriana. A primera vista, entonces, pareciera que la desmarcación de lo indígena efectivamente concretada o eventualmente prevista operaría circunscribiendo a la aboriginalidad en base a una lógica de etnicización.

Ahora, si urgamos un poco más qué hay atrás de esta posibilidad de un blanqueamiento que supuestamente permitiría el "pasaje" desde categorías marcadas a categorías desmarcadas, vemos que se instaura una asimetría insidiosa según la cual no hay "aprendizaje" que deje de hacer sospechosa la re-indianización de grupos supuestamente extintos (selk'nam?, huarpes?, comechingones?), o más aún, el que un no indígena procure pasar por indígena. Aunque en principio distintas, ambas conversiones siempre despiertan sospechas de inautenticidad.

Aventuraría que, tanto en el argumento del senador J. A. Mansilla como en la incomodidad y sospecha que producen las llamadas *identidades emergentes*, subyace la idea de que, aunque los argentinos "no sepamos quiénes/cómo somos", aunque "no tengamos identidad", el blanqueamiento indígena es un proceso unidireccional que, amalgamando ingreso-a-la-civilización / argentinización / ciudadanización, no admite vuelta atrás. En este paradójico marco, la existencia de indígenas en el presente nada tendría que ver con procesos históricos de dominación y marcación, ni con las complejas formas en que esos procesos se recrean en la actualidad. Tampoco con que relaciones sociales asimétricas que han invocado "la diferencia" como causa eficiente de desigualdad acaban alimentando, en vez de neutralizar, procesos de identificación que reciclan estigmas como emblemas positivos de pertenencia indígena. Tal existencia quedaría más bien vinculada con la curiosa perdurabilidad de "esencias" ancladas en un "pasado superado". Según esta lógica, pueden entonces "quedar algunos supervivientes" de ese pasado pero, una vez "perdida", la "esencia" que los haría indígenas no se podría ya ni re-editar ni aprender.

Pareciera así que ciertos sentidos sobre lo "primitivo" y lo "civilizado" todavía implícitos en la unidireccionalidad del blanqueamiento son los que contribuyen a hacer imposible transitar el camino en reversa y hasta pensar que se pueda querer hacerlo.<sup>7</sup> Argumentaría que estos sentidos racializan selectivamente la membresía indígena, en la medida que pretenden irle marcando los caminos *irreversibles* de su devenir y, al hacerlo, sancionan silenciosamente y de manera paralela el devenir "natural" de la "nación". Entre otras formas,

disuadiendo a la audiencia interpelada como "nacional" de posibles "desviaciones" claramente imputadas como "regresivas".<sup>8</sup>

Sintetizaría entonces la argumentación central de este acápite diciendo que las ideologías locales de mestizaje y blanqueamiento develan, con matices propios, cómo opera la racialización de la misma idea de "nación argentina", en tanto membresía implícita y naturalizada que presumiblemente no queda afectada por el racismo. Esos matices indican que, en Argentina, las ideologías de mestizaje y blanqueamiento promueven como telos un camino de ósmosis irreversible donde el "aprendizaje" sólo transforma categorialmente -disciplina la varianza cultural de- algunos, y donde la hibridación se dispara selectivamente en dos direcciones contrarias. Mientras los marcados como "mestizos" no forman parte del "nosotros desmarcado" de la *nación*, los "purificados" por blanqueamiento pueden eventualmente hacerlo, si aceptan "deseñarse" por inmersión en conductas y valores hegemónicos. Sin embargo, la mayor parte de las veces y paradójicamente, dicho "baño" no les permite más que entrar en la categoría de "cabecita negra" - categoría que, estigmatizando mucho más que sujetos de ascendencia indígena, a su vez opera tanto en base a una etnicización de ciertos marcadores de pobreza, como a una racialización selectiva de las relaciones de clase (Briones 1998b; Margulis, Urresti et al. 1998).<sup>9</sup> En este sentido, la unidireccionalidad del paso categorial por aprendizaje y los rumbos opuestos que toman una y otra forma de "mezcla" y/o hibridación no sólo evidencian la coloración de la *nación* sin color, sino que tallan de manera implícita una caja de hierro también racializada, tanto para quienes no pueden invisibilizarse aunque quieran, como para quienes son forzados a hacerlo.

#### IV

¿Cómo podría explicarse, entonces, que los mismos pueblos indígenas que denuncian prácticas racistas incorporen la categoría de "mestizo" como un "propio", o paralelamente acepten la hipótesis del blanqueamiento, no sólo cuando se hacen eco de "adscripciones por los otros" selectivamente racializadas, sino también cuando construyen categorías de autoadcripción impugnadoras, pero a veces tristemente basadas en una racialización creciente?

Paradójicas como parecen, estas racializaciones en todo caso muestran que incluso los "nativos" que buscan desagregarse estratégicamente de imágenes hegemónicas de "comunidad" en la que todos seríamos con-nacionales compar-

ten visiones objetivantes de la diferencia. No puede sin embargo sorprendernos que esto sea así, ni bien reparamos en que, históricamente, han sido forzados a definirse en términos de categorías políticas y teorías sociales hegemónicas donde, como sostiene Handler (1985: 171), "nacionalismo" y "etnicidad" son fenómenos sociales constituidos no simplemente por diferencias culturales, sino también y fundamentalmente por una cierta teoría de la diferencia cultural.

En este marco, tampoco puede sorprendernos que, ante la necesidad de definir jurídicamente membrecías en lo que distintos países vayan finalmente a considerar "integrante de comunidades indígenas", los pueblos originarios acaben reforzando, en muchos casos, nociones biologizadas de filiación, pertenencia y autenticidad a las que por otro lado se oponen. En esta dirección, es ilustrativa la reseña que hace Charles Hale de una conferencia auto-convocada en Quetzaltenango, Guatemala, durante 1991, para preparar el contrafestejo de los quinientos años.

Destaca por lo pronto este autor (Hale 1994: 19) que el tema del mestizaje constituyó una de las líneas divisorias más nítidas entre sectores definidos como *populares* - los cuales levantan la crítica al imperialismo y proponen la transformación del estado desde adentro - y sectores autoproclamados como *indígenas* - quienes, basando su crítica en el colonialismo y la opresión cultural, desconfían de que desde dentro del estado se de lugar a la soberanía de los pueblos indígenas. Dos son las críticas centrales que a este respecto anclan la posición de sectores *indígenas*. Primero, podrá existir el mestizaje biológico, pero no existe el mestizaje cultural. Segundo, la generalización del mestizaje es la nueva forma en que el neocolonialismo amenaza a los indígenas.

Superponiendo entonces la diferencia entre postura política e identidad racial y vinculando directa e intrincadamente una con la otra, esos sectores tienden a construir una dicotomía tajante entre sí mismos (posición resistente y basada en la continuidad cultural) y los "mestizos" (opresivos y espúreos). Para los participantes de la línea *popular*, estos comentarios resultaron obviamente ofensivos, pues apuntaban a dejarlos como cómplices de la opresión de su pueblo.

Hale va a explicar la compleja articulación de las dos posiciones - que no admiten una nítida alineación en términos del eje norte/sur, o países desarrollados/en desarrollo - por referencia a una experiencia compartida por todos: cómo distintos estados fusionan raza/clase/nación. Aunque llegando a conclusiones distintas, ambas posiciones expresarían limitaciones que les son impuestas por

esa experiencia. Así como los *populares* no logran desafiar la premisa de una jerarquía "natural" entre las culturas indígenas y mestizas, ni la que prevee una asimilación inevitable de las unas en las otras (Hale 1994: 27), las nociones de soberanía y libredeterminación que sustentan los *indígenas* tienen ecos de la conformación de la "nación-como-estado", al tender a colapsar las diferencias al interior de las naciones indígenas y toda distinción entre diferencia cultural y esencia biológica (Hale 1994: 28).

Personalmente quisiera destacar que prácticas de etnicización y racialización pueden coexistir en los mismos sujetos, o en una misma organización ya sea que tenga dirección e ideología "indígena", o más bien "popular", así como complementar la explicación de Hale con una hecha desde otra perspectiva. Al fijar posición frente al proyecto genoma humano, un documento de autoría mapuche expresa:

Si lo que el laboratorio extranjero intenta es apropiarse de las defensas que nuestro organismo ha creado para evitar enfermedades, más le valiera notar que no es una formación celular diferente - somos seres humanos, no bichos raros - lo que da inmunidad, sino el ejercicio de un saber filosófico medicinal propio que nos lleva a evitar toda enfermedad que contraría la naturaleza (Coordinación de Organizaciones Mapuche 1996).

En otras palabras, afirmaciones como ésta buscan etnicizar la cuestión de la biodiversidad, enmarcándola en planteos que tienen que ver no con la biología sino con la práctica histórica de "culturas" diferentes.

Por el contrario, al fijar posiciones acerca de las nociones de "autonomía" y "pueblos originarios", el documento respectivo afirma:

(...) recuperamos (...) nuestro *gvlamtwun*. Para sacar afuera esos principios y normas originarias que están guardadas en nuestras mentes y venas. Ellas se constituirán en la sangre de la conciencia mapuche (Tañ Kiñe Getuam 1995a).

Metaforizaciones al margen, se advierte una biologización de la inscripción cultural en "mentes y venas" que al menos da pie a una fuerte esencialización de la grupidad, confirmada en otro documento que sostiene:

Tenemos como mapuce una identidad clara (...) los elementos distintivos esenciales propios se sostienen inalterables, porque, justamen-

te, respondena una cosmovisión, a una coherencia filosófica interna indestructible (énfasis mío, Taiñ KiñeGetuam 1995b).

Aunque "quienes creen en la verdadera justicia" pueden acompañar el proceso de autonomía mapuche (Taiñ KiñeGetuam 1995a), los basamentos de esta identidad no son penetrables para el ajeno porque, entre otras cosas, "es difícil para el no mapuche acceder a la esencia del mapuche kimun, al no poseer el conocimiento del mapudugun (Taiñ KiñeGetuam 1995c)." Sin embargo, aprender el idioma que permite "encontrar explicación científica sobre nuestra vida y su fundamento" (Taiñ KiñeGetuam 1995c) no alcanza a convertir a un no mapuche en tal. Sólo quien nace mapuche puede re-aprender y así acceder.

Volvamos entonces a la pregunta inicial: ¿por qué se incurre en una racialización de la membrecía que por otro lado se rechaza? Parte de la respuesta está dada en uno de los documentos citados (Taiñ KiñeGetuam 1995b), donde se admite que "un siglo de colonización ideológica" no ha pasado en vano para los mapuche. Sin minimizar los efectos de la inscripción hegemónica de sentidos, quienes han hecho los documentos son sin duda muy reflexivos acerca de tales efectos, por lo que parte de la respuesta debe buscarse en otro lado.

He desarrollado en otra parte en qué sentido ninguna construcción de pueblitud en términos de aboriginalidad es ajena a los tres riesgos que Stuart Hall (1993: 110-111) define como desafíos inherentes a toda forma de "esencialismo estratégico" (Briones 1998a). Reitero aquí el que resulta más pertinente a mi argumentación: toda polarización de relaciones sociales complejas en términos de nosotros/otros acaba simplificando y deshistorizando las diferencias sociales, llevando a veces a confundir lo que es histórico y cultural con lo que entonces empieza a emerger como natural, biológico o genético.

En esto, los esencialismos estratégicos mapuche no están necesariamente en mejores condiciones que los de índole o aspiración nacional. En todo caso, van afrontando desafíos de diversas maneras, según experiencias y prácticas políticas específicas, aunque necesariamente según también la forma en que operan los de alcance más inclusivo que pretenden subsumirlos.

Cabe por tanto estar alertas ante procesos que comportan circunscribir membrecías en términos jurídicos, convirtiendo las pertenencias en materia legible y legislativa. Siendo esa circunscripción un paso sin duda necesario para convertirnos en algo más que una democracia formal, el requerimiento de

explicitar definiciones descriptivas identificando mecanismos rígidos de adscripción puede llevar a potenciar las aristas menos promisorias de distintos esencialismos contrahegemónicos.<sup>10</sup>

## V

Hasta aquí, uno de mis ejes de discusión ha pasado por sostener que significados racializados pueden estar implicados en discursos, ordenamientos institucionales y prácticas sociales que pueden o no estar explícitamente marcados como raciales. Me interesa a modo de cierre destacar que ni la misma disciplina está exenta de que prácticas sin esa intención, e incluso prácticas explícitamente antirracistas, puedan tener efectos racializadores.

Como sostiene Virginia Dominguez, "cuando la diversidad se invoca de tal modo que ni cuestiona ni desafía el sistema naturalizado de clasificación social sobre el que se basa el sistema de desigualdad de la sociedad - cuando en realidad se nutre y reproduce los términos constitutivos de la ideología de la raza- debemos ser más escépticos sobre sus posibilidades liberadoras y menos cómplices con las prácticas institucionales que la promueven (1994: 334)."<sup>11</sup> Curiosamente, esto puede incluso llegar a involucrar lo que la misma autora (Dominguez 1994: 336) define como "hiperprivilegio", esto es, promover un exceso de representatividad que, procurando remediar años de no representación, puede en sí mismo convertirse en una práctica racializadora que se disimula a sí misma. Más aún, la conversión de derechos en (hiper)privilegios puede eventualmente conducir, como advierte Stavenhagen (1995), a establecer asimetrías no menos preocupantes respecto de otros grupos sin representación adecuada.

En lo que respecta a estas "consecuencias no buscadas de la acción", pareciera que, cuanto más explícita y reflexivamente el discurso académico se asuma posicionado en procesos de disputa social de sentido, más evidente se hace que no disponemos de recetas contra la discriminación que sean válidas para todo tiempo y lugar. En ciertos momentos, promover el hiperprivilegio puede ser una forma efectiva de subsanar prácticas históricas de hipo-representación. Esta meta ha dado lugar a lo que precisamente se llaman "políticas de discriminación revertida" o "acción positiva", esto es, las que fomentan el desempeño de ciertos roles en base a membrecías grupales e independientemente de la cualificación. En otros momentos, en cambio, corresponde luchar contra hiperprivilegios malentendidos, para que el acompañamiento técnico que debemos proveer para

lograr lo que se define como "consentimiento libre e informado" no se convierta en complacencia contraproducente.

Aunque en sus "formas sociales" adquieran a veces expresiones en apariencia indistinguibles, condescendencia y respeto por cierto son dos cosas muy diferentes. Mientras la primera no hace más que seguir humillando; sólo el reconocimiento y aceptación plenos de la capacidad del otro para evaluar opiniones en contrario y decidir cursos de acción que parezcan apropiados - incluyendo en esto el derecho a equivocarnos que nos asiste a todos- permitirán revertir años de subestimación y privilegios asimétricamente distribuidos. En este marco, no es difícil entender la recurrencia con que algunos de mis interlocutores Mapuche reclaman de los colaboradores no indígenas una crítica a sus posicionamientos tan sincera como implacable. Pues, a menudo, ese "no contradecir" que para algunos parece "prudente", para otros no es más que otra forma de seguir actuando con superioridad e indiferencia frente a los "pobrecitos indios".

Sin duda, la posibilidad de distinguir entre ambos tipos de actitudes - para superar las trampas que resultan o bien de dar por sentada una "igualdad de todos los ciudadanos frente a la ley" que sólo acontece en un plano retórico, o bien de exacerbar las consecuencias de políticas de discriminación revertida- depende de aprendizajes colectivos. Y en esto, los mapuche vuelven a ser buenos maestros. Pregunté una vez a un activista por qué no habían participado en un encuentro arqueológico al que habían sido invitados. La respuesta fue tan simple como aleccionadora: ya no les interesa ser invitados a hablar simplemente porque son indígenas; no fueron porque no tuvieron tiempo de preparar una posición responsablemente informada. A buen entendedor, pocas palabras.

## Notas

<sup>1</sup> Para reconocimientos internacionales, ver Barsch (1994); Dandler (1994); Messer (1993); Stavenhagen (1995) y Wright (1988). Para reconocimientos dentro de países latinoamericanos, ver por ejemplo Iturralde (1996); Lenkersdorf (1994); Stavenhagen e Iturralde (1990). Para Argentina en particular, Althabe et al. (1995); Carrasco (1991); Carrasco y Briones (1996); Diez y Falaschi (1995), Dirección de Información Parlamentaria (1991) y Slavsky 1992. Para Brasil, Carneiro da Cunha (1987); Coelho dos Santos (1982); Comissão Pró-Índio/SP (1983). Para Colombia, Rappaport (1996); Sanchez

Botero (1992). Para Canadá, ver Asch (1989); Feit (1989) y Moses (1994). Para EE.UU., ver Baca (1988); Cornell (1988); Deloria y Lytle (1983 y 1984); Kelley (1979); US Commission on Human Rights (1992); Wilkinson (1987). Para Australia, ver Jones y Hill-Burnet 1982. Asimismo, IWGIA 1994 y 1995 son fuentes generales de gran utilidad.

- <sup>2</sup> Suscripto con el número 169 por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, este convenio ha sido adoptado por Argentina mediante la ley nacional 24071.
- <sup>3</sup> Por "juridización" entiendo básicamente la penetración de nuevas dimensiones o aspectos del "mundo de la vida" en y por el sistema legal (Cohen y Arato 1992). En el caso de los pueblos indígenas, por ejemplo, remite a los procesos que conducen a que la pertenencia grupal, convertida en cuestión de derecho, deba ser jurídicamente precisada y precisable.
- <sup>4</sup> Originariamente surgido para dar cuenta de la aceleración que fue adquiriendo "la cuestión aborígen" en el contexto australiano a partir de los años 70, el concepto de aboriginalidad busca inicialmente circunscribir procesos de construcción material e ideológica de un *otro originario* en una esfera pública donde la condición de posibilidad de este *otro* refiere concretamente al hecho histórico de que había gente viviendo en territorios conquistados por imperios coloniales, y que esa gente tiene descendientes en la población actual de estados-nación descolonizados (Beckett 1988a, 1988b y 1991). Como la autoctonía es el principio común del cual derivan genéricamente los derechos contemporáneos de distintos pueblos indígenas, Wilmsen (1989: vii) propone extender horizontalmente el uso de la palabra "aborígen" a todos aquellos pueblos del mundo que, habiendo quedado categorizados como "los que estaban antes" de la llegada de colonos europeos, afrontan dilemas compartidos.
- <sup>5</sup> No estoy negando con esta afirmación la existencia y cíclica emergencia de corrientes de revisionismo político, historiográfico o antropológico que han buscado y buscan colocar a sectores populares rurales (gauchos y criollos de ascendencias mixtas) y urbanos/urbanizados ("cabecitas negras") en el centro sociológico de la *nación argentina*. Al establecer la diferencia entre la ideología nacionalista del país y la de otros países latinoamericanos, me baso más bien en la ponderación histórica de que muy rara vez dichas corrientes revisionistas han logrado convertirse en eje de las elites morales que patrullan y cincelan a su imagen y semejanza los atributos del "argentino-tipo" que conformaría la base social del modelo hegemónico de nación.
- <sup>6</sup> Con el impulso adquirido por la juridización de "lo indígena", ese dejar de "actuar raro" también tendría ahora que ver con que el sujeto en cuestión renunciara a efectuar reclamos sectoriales en función del principio de autoctonía o "preexistencia étnica y cultural" que sanciona la constitución nacional en su artículo 75, inciso 17.
- <sup>7</sup> Las declaraciones de funcionarios públicos así como las repercusiones en medios locales y nacionales de la epidemia de cólera que afectó inicialmente a poblaciones

Wichí salteñas en el verano de 1992 son una muestra de la notable tanto de la perdurabilidad como de la compleja imbricación en "el sentido común" *sensu* Gramsci de connotaciones vinculadas a los signos "civilización" y "barbarie", el cargado sinónimo nacional que ha servido para resignificar la idea de "primitivismo". Decía una legisladora nacional: "(El ministro Julio César) Araoz ahora no puede hacer milagros. Están haciendo retretes, les están enseñando dónde tienen que hacer sus necesidades para aislar lo que produce esta enfermedad. Es que estas poblaciones no tienen cultura, no tienen formación educacional. ¿Qué podemos pretender de estas civilizaciones indias? Si hablan dialectos diferentes y hasta comen el pescado crudo. Si se les hubiera enseñado, la cosa hubiera sido diferente." (Recuadro de tapa en *Página 12*, bajo el titular "Formación"). Por otra parte, un diario provincial registra las opiniones del Ministro, quien reacciona frente a quejas de hacendados salteños que, preocupados por la posible devaluación de sus productos y exportaciones, habrían sostenido: "Por unos indios de mierda la provincia va a perder muchísima plata". Refleja el periódico: "El ministro, sin ocultar su molestia, contestó que quienes piensan así 'son unos tarados e inhumanos y no vale la pena contestarles', al tiempo que agregó que 'los indios son lo mismo que nosotros, son argentinos y son seres humanos' (*Río Negro*, 10/ 2/ 92)." Como vemos, en afiliados a un mismo partido y funcionarios de un mismo gobierno coexisten sentidos que simultáneamente recuerdan y recombinan el discurso universalizante del Iluminismo del siglo XVIII y los ojos discriminadores del spencerismo social del siglo XIX.

- <sup>8</sup> Analizamos en otra parte cómo nociones basadas en una definición asimétrica de "distintividad" instauran también estándares dobles en otra dirección, como la de poner siempre al *otro* en el lugar de ser quien "tiene que dar" permanente muestra de "su especificidad". Justamente por lo que se construye como fuerza inmanente del proceso de blanqueamiento, no se concede a los indígenas la misma posibilidad de "transformarse" que a los no indígenas, en el sentido de que, entre los primeros, cualquier alejamiento de la actuación mimética de su pasado puede verse como pérdida irreparable de la sustancia original y, por tanto, de la membrecía indígena (Briones 1998a).
- <sup>9</sup> Citaría aquí las experiencias y reflexiones de un dirigente Mapuche, las cuales constituyen un acabado ejemplo de la asimetría que rige tanto las desmarcaciones hegemónicas de la aboriginalidad, como las re-marcaciones racializantes y estigmatizadoras de los sectores populares. En el "*Festival DERHUMLAC*" (Derechos Humanos en América Latina y el Caribe) que se hiciera en el Centro Cultural Recoleta durante 1997 y para denunciar prácticas que apuntan a la pérdida forzosa de adscripciones indígenas, este panelista sostuvo que "muchos de los que ustedes llamaban cabecitas negras éramos nosotros, los indígenas que vinimos a Buenos Aires. Pero nosotros siempre fuimos y seremos Mapuche."
- <sup>10</sup> Procesos parangonables de esencialización de membrecías alimentados por legislaciones dirigidas a circunscribir y normar los derechos indígenas son señalados también para otros contextos políticos. Ver, por ejemplo, los análisis sobre las

repercusiones de la reforma constitucional colombiana sobre la autoimagen y adscripción indígena en el volumen editado por Rappaport (1996).

- <sup>11</sup> Mi traducción, como en el caso de otras obras en inglés que aparecieron.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALTABE, R.; J. Braunstein y J. González  
1995 Derechos Indígenas en la Argentina. Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional. *Revista El Derecho*, Buenos Aires, # 8858: 1-17.
- ASCH, M.  
1989 "To Negotiate into Confederation: Canadian Aboriginal Views on Their Political Rights." En *We Are Here. Politics of Aboriginal Land Tenure*. E. Wilmsen (ed.). Berkeley: University of California Press, pp.: 118-37.
- BACA, L.  
1988 "The Legal Status of American Indians". En *Handbook of North American Indians*. W. Sturtevant (general ed.). Washington: Smithsonian Institute. Vol. IV, W. Washburn (vol. Ed) "History of Indian-White Relations". IV: 230-7.
- BALIBAR, E.  
1991 "The Nation Form: History and Ideology." En *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. E. Balibar & I. Wallerstein. New York: Verso, pp.: 86-106.
- BANKS, M.  
1996 *Ethnicity: anthropological constructions*. London: Routledge.
- BARSH, R.  
1994 Indigenous Peoples in the 1990s: From Object to Subject of International Law? *Harvard Human Rights Journal* 7: 33-86.

BECKETT, J.

1988a "Introduction". En *Past and Present. The construction of Aboriginality*. J. Beckett (ed.) Canberra: Aboriginal Studies Press. pp.: 1-10.

1988b "The Past in the Present; the Present in the Past: Constructing a national Aboriginality". En *Past and Present. The construction of Aboriginality*. J. Beckett (ed.) Canberra: Aboriginal Studies Press. pp.: 191-217.

1991 "Aboriginality and the Nation-State: A Comparative Perspective." Ponencia en el *Ethnic Studies Working Group*, Institute of Latin American Studies, Univ. of Texas at Austin. Semestre de Otoño.

BIOLSI, T.

1995 Bringing the Law Back In. Legal Rights and the Regulation of Indian-White Relations on Rosebud Reservation. *Current Anthropology* 36(4): 543-71.

BRIONES, C.

1998a *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

1998b *(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad*. Série Antropologia # 244. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. 56 pp.

BRIONES, C. y L. Golluscio

1994 "Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural." *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*. Buenos Aires: Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común. pp.: 499-517.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

1987 *Os Direitos do Índio. Ensaio e Documentos*. São Paulo: Editora Brasiliense.

CARRASCO, M.

1991 Hegemonía y Políticas Indigenistas Argentinas en el Chaco Centro-Occidental. *América Indígena* LI (1): 63-122.

CARRASCO, M. y C. Briones

1996 "La tierra que nos quitaron." *Reclamos Indígenas en Argentina*. Serie de documentos en español # 18. Buenos Aires: IWGIA-Copenhague.

COELHO DOSSANTOS (org.)

1982 *O Índio Perante o Direito. (Ensaio)*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

COHEN, J. &amp; A. Arato

1992 *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: The MIT Press.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP

1983 *O Índio e a Cidadania*. São Paulo: Editora Brasiliense.

CONFERENCIA GENERAL DE LA ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO

1989 *Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. N° 169.

COORDINADORA DE ORGANIZACIONES MAPUCHE

1996 "Patentamiento de genes". Proyecto de diversidad del genoma humano. *m.i.*

CORNELL, S.

1988 *The Return of the Native. American Indian Political Resurgence*. New York: Oxford University Press.

COWLISHAW, G.

1987 Colour, Culture and the Aboriginalists. *Man (N. S.)* 22: 221-237.

DANDLER, J.

1994 Hacia un Orden Jurídico de la Diversidad. *Crítica Jurídica, Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, UNAM. 14: 33-42.

DELORIA, V. Jr. y C. Lytle

1983 *American Indians, American Justice*. Austin: University of Texas Press.

1984 *The Nations Within. The Past and the Future of American Indian Sovereignty*. New York: Pantheon Books.

- DIEZ, F. y C. Falaschi  
1995 Pueblos Originarios: Libredeterminación o Autonomía? *Primer Seminario Regional "Derecho Internacional y Pueblos Originarios (Convenio OIT N° 169)*. Neuquén, 29 de septiembre al 1° de octubre.
- DIRECCIÓN DE INFORMACIÓN PARLAMENTARIA  
1991 *Tratamiento de la Cuestión Indígena*. Estudios e Investigaciones 2. Bs.As.: Dirección de Información Parlamentaria del Congreso de la Nación.
- DOMINGUEZ, V.  
1994 A Taste for "the Other". Intellectual Complicity in Racializing Practices. *Current Anthropology* 35(4): 333-348.
- FETT, H.  
1989 "James Bay Cree Self-Governance and Land Management." En *We Are Here. Politics of Aboriginal Land Tenure*. E. Wilmsen (ed.). Berkeley: University of California Press, pp.: 68-98.
- GORDON, L.  
1995 Critical 'Mixed Race'? *Social Identities* 1(2): 381-395.
- HALE, Ch.  
1994 Between Che Guevara and the Pachamama: Mestizos, Indians and identity politics in the anti-quincentenary campaign. *Critique of Anthropology* 14(1): 9-39.
- HALL, S.  
1993 What Is This "Black" in Black Popular Culture? *Social Justice* 20(1-2): 104-114.
- HANCHARD, M.  
1991 Racial Consciousness and Afro-Diasporic Experiences: Antonio Gramsci Reconsidered. *Socialism and Democracy* 14(7): 83-106.
- HANDLER, R.  
1985 On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity. *Journal of Anthropological Research* 41(2): 171-182.

- HARRISON, F.  
1995 The persistent power of "race" in the cultural and political economy of racism. *Annual Review of Anthropology* 24: 47-74.
- ITURRALDE GUERRERO, D.  
1996 Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas. *m.i.*
- IWGIA  
1994 *El mundo indígena 1993-1994*. Copenhagen: IWGIA.  
1995 *El mundo indígena 1994-1995*. Copenhagen: IWGIA.
- JONES, D. y J. Hill-Burnet  
1982 "The Political Context of Ethnogenesis: An Australian Example." *Aboriginal Power in Australian Society*. M. Howard (ed) Honolulu: University of Hawaii Press, pp.: 214-46.
- KELLEY, K.  
1979 "Federal Indian Land Policy and Economic Development in the United States." En *Economic Development in American Indian Reservations*. R. Dunbar Ortiz (ed). Santa Fe, NM: Native American Studies, University of New Mexico, Development Series n# 1, pp.: 30-42.
- KNIGHT, A.  
1992 "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940." En *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. R. Graham (ed.) Austin: University of Texas Press, pp.: 71-113.
- LENKERSDORF, G.  
1994 El Derecho a la Tierra. *Crítica Jurídica, Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, UNAM. 14: 105-116.
- MARGULIS, M.; M. Urresti et al.  
1998 *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- MARTÍNEZ SARAZOLA, C.  
1992 *Nuestros Paisanos los Indios. Vida, Historia y Destino de las Comunidades Indígenas en Argentina*. Bs.As.:

- MESSER, E.  
1993 Anthropology and Human Rights. *Annual Review of Anthropology* 22: 221-49.
- MOSES, T.  
1994 Autodeterminación, secesión, y la integridad territorial de Quebec. *Asuntos Indígenas, IWGIA*, 4: 40-43.
- OMI, M. and H. Winant  
1986 *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge and Kegan Paul.
- RAPPAPORT, J. (guest ed.)  
1996 Ethnicity reconfigured: indigenous legislators and the Colombian constitution of 1991. *Journal of Latin American Anthropology*, Special Issue, 1(2). Spring, 165 pp.
- SANCHEZ BOTERO, E. (ed.)  
1992 *Antropología Jurídica. Normas Formales - Costumbres Legales*. Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia-Comité Internacional para el Desarrollo de los Pueblos.
- SANJUAN, E. Jr.  
1991 The Cult of Ethnicity and the Fetish of Pluralism: A Counterhegemonic Critique. *Cultural Critique*, spring: 215-229.
- SEGATO, R.  
1998a *Alteridades Históricas/Identidades Políticas: Una crítica a las certezas del pluralismo Global*. Brasília: Universidade de Brasília. Série Antropologia # 234. 29 pp.
- 1998b The color-blind subject of Myth; or, where to find Africa in the nation. *Annual Review of Anthropology* 27: 129-51.
- SLAVSKY, L.  
1992 "Los Indígenas y la Sociedad Nacional. Apuntes sobre política indigenista en la Argentina." En *La problemática Indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. J. Radovich y A. Balazote (comps.). Buenos Aires: CEDAL, pp.: 67-79.

- STAVENHAGEN, R.  
1995 *The rights and participation of indigenous peoples: a challenge for our time*. Workshop on a Permanent Forum for Indigenous People, HR/Copenhagen/SEM/3, 26-28 June.
- STAVENHAGUEN, R. y D. Iturralde (eds.)  
1990 *Entre la Ley y la Costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- STUTZMAN, R.  
1981 "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion." En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. N. Whitten, Jr. (ed.) Urbana: University of Illinois Press. pp.: 45-94.
- TAIÑKINÉGETUAM  
1995a "Autonomía y Pueblos Originarios." *I Seminario Regional DERECHO INTERNACIONAL Y PUEBLOS ORIGINARIOS*, Neuquén, 29 de septiembre.
- 1995b "Pueblo Originario Mapuce. Vigencia y Proyección." *I Seminario Regional DERECHO INTERNACIONAL Y PUEBLOS ORIGINARIOS*, Neuquén, 29 de septiembre.
- 1995c "Wall Mapuce. Territorio y Recursos Naturales." *I Seminario Regional DERECHO INTERNACIONAL Y PUEBLOS ORIGINARIOS*, Neuquén, 29 de septiembre.
- TAMAGNO, L.  
1988 La construcción social de la identidad étnica. *Cuadernos de Antropología Social*, UNLU/EUDEBA, 2: 48-60.
- USCOMMISSION ON HUMAN RIGHTS  
1992 "A Historical Context for Evaluation." En *Native Americans and Public Policy*. F. Lyden y L. Legters (eds). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp.: 13-32.
- WILKINSON, Ch.  
1987 *American Indians, Time, and the Law. Native Societies in a Modern Constitutional Democracy*. New Haven (MS): Yale University Press.

## WILLIAMS, B.

1989 A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.

1993 The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes. *Cultural Critique* 24: 143-191.

## WILMSEN, E.

1989 "Introduction." En *We Are Here. Politics of Aboriginal Land Tenure*. E. Wilmsen (ed.). Berkeley: University of California Press, pp.: 1-14.

## WRIGHT, R.

1988 Anthropological Presuppositions of Indigenous Advocacy. *Annual Review of Anthropology* 17: 365-390.

## HACIA UN MODELO ETNOLÓGICO DE LA RECIPROCIDAD. DESDE EL PARADIGMA PILAGÁ DEL INTERCAMBIO\*

Fernando M. Lynch\*\*

### RESUMEN

Se propone una reflexión sobre la significación etnológica del principio de reciprocidad a través de la consideración de un caso etnográfico particular: el modo en que los aborígenes pilagá practican y conciben el intercambio de bienes. Se parte de un paradigma antropológico que, de acuerdo a una postulación dialógica de la praxis investigativa, define a su objeto en términos de la relación establecida entre los otros étnicos y nosotros. Este primer nivel de distinción cognoscitiva se corresponde con una orientación metodológica concebida pues como un ejercicio de «reciprocidad de perspectivas». El segundo nivel se desarrolla en función de circunscribir el objeto específico de esta investigación en términos de su carácter tautológico, esto es, de la articulación epistemológica de la descripción empírica y la explicación conceptual del principio de reciprocidad. En tercera instancia, a través de una interpretación dialéctica de la explicación y la comprensión, se tiende hacia la aprehensión de la semántica de profundidad de la lógica de la circulación de bienes en términos de la jerarquía recíproca consignada «entre» ellos y nosotros.

\* Este trabajo viene a ser una síntesis de los resultados de una investigación desarrollada gracias a los beneficios de una Beca de Iniciación otorgada por el CONICET entre 1990 y 1992.

\*\* Sección de Etnología y Etnografía, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A.