

Tierra y Territorio:
-El regreso de la voz y la palabra-
Los Pueblos Originarios de San Juan

"Libro aprobado por la Junta de Publicaciones de la Universidad Nacional de San Juan, organismo evaluador que nuclea a profesionales de todas las Facultades y Colegios Preuniversitarios de la institución"

Tierra y Territorio: el retorno de la voz y la palabra. Los pueblos originarios de San Juan. /

José Nicanor Casas ... [et.al.]. -1a ed. - Rivadavia : Arix Ediciones, 2014.

140p. : il. ; 20x13 cm.

ISBN 978-987-29372-5-6

1. Sociología. I. Casas, José Nicanor

CDD 301

Fecha de Catalogación 10/03/2014

Primera Edición - 2016- Ed. Arix Ediciones

Coordinador: José Casas

Autores: Andrea Rodriguez

Alejandro Carelli

José Casas

Gerardo Larreta

Mariela López

Silvia Lucero

Corrección: Prof. Graciela de la Torre (Editorial UNSJ)

Maquetación y fotografía de portada: Larreta, Gerardo.

San Juan, Argentina.

Impreso en Argentina

Este libro se produjo en el marco del proyecto de investigación "El proceso de emergencia social de pueblos originarios en San Juan" en el Instituto de Investigaciones Socioeconómicas, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Juan.



Tierra y Territorio: el retorno de la voz y la palabra. Los pueblos originarios de San Juan by Los Autores is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-CompartirIgual 4.0 Internacional License.

José Casas - Alejandro Carelli - Gerardo Larreta
Mariela López - Silvia Lucero - Andrea Rodriguez

TIERRA Y TERRITORIO:

El regreso de la voz y la palabra

Los Pueblos Originarios de San Juan

San Juan - 2015

Índice

Autores	9
Introducción	11
Genocidio y aculturación de los Pueblos Originarios	
<i>José Casas, Silvia Lucero, Andrea Rodríguez</i>	23
Territorio e identidad en Pueblos Originarios emergentes de San Juan	
<i>Gerardo Larreta</i>	103
La propiedad comunitaria. Comunidades Talquenca y Huarpe Clara Rosa Guaquinchay de la provincia de San Juan: Un análisis desde la jurisprudencia	
<i>Mariela López</i>	125
La nación como origen de la invisibilización y la desnudez de los Pueblos Originarios	
<i>Alejandro Carelli</i>	139

Autores

José Casas, Licenciado en Sociología, Magister en Metodología de la Investigación Científica y Doctor en Ciencias Sociales. Profesor Titular e investigador en la FaCSO - UNSJ. Poeta y escritor.

Alejandro Carelli, Licenciado y Profesor en Sociología. Doctorando en Ciencias de la Educación en UNC. Docente en Teoría Sociológica III y Sociología del Conocimiento y Co-Director de Proyecto en IISE - UNSJ. Docente en FAUD - UNSJ.

Gerardo Larreta, Licenciado y Profesor en Sociología. Doctorando en la FCP - UNCuyo. Becario de CONICET e Investigador del IISE- UNSJ.

Mariela López, Abogada, Especialista en Criminología, Defensora Oficial de Menores del Poder Judicial de la Provincia de San Juan, Investigadora del IISE - UNSJ, Docente en la Especialización de Políticas Públicas de Niñez Adolescencia y Familia, Directora de Tesis y Miembro del Tribunal Examinador en la Carrera de Especialización en Criminología.

Silvia Lucero, Licenciada y Profesora en Ciencias de la Educación. Cursando maestría en Metodología de la Investigación en FaCSO - UNSJ. Docente e investigadora FFHA. Docente de Educación Superior.

Andrea Rodríguez, Profesora en Escuela Normal Superior General Manuel Belgrano IFDC. Alumna avanzada de las carreras: Lic. y Prof. en Sociología -UNSJ. Cursando Postítulo de Especialización Docente de nivel Superior en Educación y TIC. Es docente responsable del Proyecto EIB (Educación Intercultural Bilingüe) en Escuela Normal Superior General Manuel Belgrano.

I N T R O D U C C I Ó N

Este libro es producto del trabajo de varios autores. Comunica memorias y olvidos... y si me permiten: retrata reinterpretando voces, quizá, por la tierra y el sol que nunca nos abandonaron aún en esos momentos que preferíamos agua o nube, pero no hubiese sido real si las preferencias de los observadores construyeran escenarios.

Este libro tiene el problema y virtud de abarcar una problemática desde distintos vértices, con miradas mediadas por lentes y sin ellos, con calor y arena en los ojos que intentamos conscientemente que no nos impida observar y algunas veces también participar.

Este libro, como ya expuse, es producto del trabajo de varios autores pero también de muchos pobladores expectantes, de algunos juntadores de leña, de cabalgadores con grandes sombreros y piel curtida, de mujeres amasadoras, de perros calmos, de varios médanos, cientos de chañares junto con despeinados algarrobos y retamos que trazaron tantas líneas como las jarillas que nos recibieron sin opción.

Los últimos traductores de palabras fuimos, durante un par de años, exploradores que decidimos abarcar un complejo mundo, una historia recortada y anulada pero extensa, compleja y difícil de comunicar según nuestros sentimientos y el de pobladores.

De las miradas de los exploradores, puedo anticipar que Casas, quien hace autocrítica de posiciones anteriores, conjuntamente con Rodríguez y Lucero en "Genocidio y aculturación de los Pueblos Originarios" penetran en el proceso de dominación sufrido por estos pueblos comenzando el

análisis de la historia social de los pobladores originarios del sur sanjuanino. A partir de la comprensión y contextualización histórica de la categoría de “indio”, emerge mediante la dimensión discursiva, la situación estructural sobre las condiciones y posiciones históricas de los pueblos originarios en esa suerte, o castigo, de desierto.

Genocidio y etnocidio constituyen categorías que no sólo muestran la condición de subalternidad desde la biblioteca de Gramsci. En el esquema analítico propuesto significa una profundización del carácter infrahumano que un pueblo puede soportar en su intento por sobrevivir.

El desarrollo de los autores encuentra un espacio de cristalización teórica con la categoría “invisibilización”. La misma posibilita responder un interrogante tan acertado como medular: “¿la invisibilización es una forma de resistencia? La dominación tiene tal carácter que para sobrevivir a la conquista, el conquistado debe “mostrarse conquistado”. Y debe esconder su fisonomía, su lengua y cultura, es decir hacerse invisible. Convertirse en otro que no es el mismo yo, lo cual significa convertirse en nadie, ya que no se es en realidad parte de los dominantes y se reniega de su propia configuración de ser culturalmente para tomar una distinta que lo ubica como un ser fuera de la sociedad. Sería hacerse de ninguna parte social, se está excluido y a la vez incluido en el estrato más bajo de la sociedad”.

Un camino de ida desesperada con vuelta ambiciosa y justa comienza con el concepto de etnogénesis (tomado de Bartolomé), el mismo da lugar por parte de los autores a otro de cuño propio: emergencia. Este concepto/categoría posee la capacidad de comunicar un grado de flexión temporal y, a partir de ello, construir una explicación del camino de vuelta: la creciente visibilización contemporánea de los pueblos originarios.

El primer trabajo del libro encuentra un cierre transitando la idea de identidad. Especificando y definiendo cambios en la misma los autores focalizan un proceso de transformación identitaria; apoyándose en Bengoa afirman: “Un cambio de identidad-etnicidad comienza con el tránsito desde el con-

cepto de campesino al de indígena”.

La identidad es abordada como categoría compleja, constructora de cosmovisiones de mundos particulares pero definitivamente absolutas en sus definiciones. Si los procesos pasados se caracterizaron por la anulación, descenso, destierro y sojuzgamiento; los autores comunican con fuerza el camino de vuelta: ascenso, identidad, emergencia, y probablemente la categoría con mayor fuerza visual y metafórica: visibilización.

Continuando la línea teórica propuesta por Casas y otros, Larreta en “Territorio e identidad en Pueblos Originarios emergentes de San Juan” amplía los alcances de algunas categorías como visibilización y emergencia bajo un esquema que contempla dos dimensiones: territorio e identidad.

El núcleo del trabajo recorre, historizando, las disciplinas científicas que abordaron la temática al tiempo que se enfoca sobre las nuevas que proponen enfoques analíticos complementarios y necesarios como la sociología y antropología. Sin embargo, y más allá de los enfoques disciplinares que describe, la profundización teórica se escribe en clave sociológica.

El territorio adquiere nuevas formas a partir de interrelacionar procesos materiales e históricos con producciones humanas situadas espacial y temporalmente. Según Larreta “El territorio se presenta como un elemento constituyente en la producción de cultura y a la vez socialmente construido. La comunidad se establece en asentamientos de personas ante la necesidad de espacios propicios que permitan la reproducción de la vida. Es así que se construye la categoría territorio como el espacio socialmente modificado”.

Podemos resumir que el segundo trabajo profundiza e interrelaciona, al dimensionar y desarrollar sociológicamente las categorías que comenzaron delineándose en el Primer Artículo del libro.

Territorio, cultura e identidad se elevan como espacios interrelacionados de producción humana donde el territorio, a los ojos del autor, se constituye en factor medular para comprender, mediante el análisis dialéctico, las cambiantes formas de la identidad y la cultura de los pueblos originarios de la localidad de El Encón.

Mariela López en “La propiedad comunitaria. Comunidades Talquenca y Huarpe Clara Rosa Guaquinchay de la provincia de San Juan: Un análisis desde la jurisprudencia”, penetra en una de las temáticas que mayores conflictos e intereses promueve, tanto al interior de las comunidades como en relación externa; o visto desde diferente óptica, entre los derechos olvidados con los recientes y gradualmente adquiridos en las últimas décadas. De esta manera lo manifiesta su autora: “El derecho real de la propiedad comunitaria indígena se crea y se origina en la Constitución Nacional (1994) dada la necesidad de reparación histórica que motiva a la norma y que a su vez reconoce la existencia previa de dicha propiedad, gestando un derecho real especial de fuente constitucional para proteger el vínculo que los indígenas tienen con sus tierras”.

Mostrar los litigios y conflictos en la ocupación y posesión de la tierra demarca la complejidad espacial. El Artículo III invita a pensar en la incorporación y asentamiento jurídico como base de una definición tanto espacial como identitaria y cultural. Conseguir asegurar los dominios espaciales, por su condición comunitaria no sólo significa un logro jurídico, es el lugar de partida de la plasmación del modo de vida que distingue y promueven las comunidades originarias Salvador Talquenca y Clara Rosa Guaquinchay desde tiempos inmemoriales.

La autora, al abordar y reflexionar la lógica de conceptos como ilegalidad, despeja cualquier incertidumbre sobre la real posesión y demanda de las comunidades originarias, permitiendo pensar en la legalidad no sólo de las peticiones desde una dimensión social e histórica. En la lógica de reconocimiento estatal de los pueblos originarios, tanto nacional como internacional, son ellos mismos quienes encuentran un histórico reconocimiento, y de su mano, comienza una redefinición de cada una de las dimensiones invisibilizadas que reconstruyen su historia, cultura e identidad.

Llegando a una forma de final o cierre, el artículo de mi autoría, emprende un análisis histórico centrado en el surgimiento de la figura e idea de nación como punto de partida

de una naturalización social de formas de construcción social y organizacional preponderante y definitoria en occidente.

Así, la propuesta de (des)naturalización ideológica sobre los orígenes de la nación, invita a reconocer el momento originario de los principales valores de sociedades particulares europeas en una etapa histórica que contiene la gestación de un modo de organización social. Modular la historia de las ideas, mediadas por algunos de sus principales representantes, con formas de organización social es uno de los objetivos del artículo en su búsqueda por reconstruir la definición del estado-nación.

Según se desprende de las observaciones planteadas, es en el “proceso histórico social global” desde el siglo XVIII hasta la actualidad, donde se encuentran los códigos que conducen a la interpretación de las fluctuaciones entendidas como invisibilización o visibilización de los pueblos originarios, en relación a las definiciones estatales acontecidas tanto en nuestras latitudes como en el continente “viejo”.

Un repaso histórico que articula datos empíricos y censales permite ajustar las lógicas estatales con movimientos pro y anti indigenistas, dejando en evidencia el carácter relacional de una temática particularmente sensible en nuestros días. Justamente en este apartado recalca uno de sus principales intenciones: reflexionar y sugerir líneas analíticas al margen de modas académicas desde la mirada socio-histórica.

Posiblemente el trabajo último no consiga adhesiones en una parte importante de la literatura que analiza e idealiza los pueblos originarios, y en eso radica su valor. El carácter de sojuzgamiento y marginalidad histórica adquirido por la casi totalidad de estos pueblos de América durante siglos, quizás produzca en una parte de la biblioteca, y sus autores, la necesidad de demandar una reparación histórica, casi como justicia divina, pero alejándose de la teoría social como camino viable para evitar y contener las pasiones.

Para finalizar este anticipo, puede considerarse este libro un relato de relatos; relatos reflejados de una cultura invisibilizada que busca y grita, a pocos pero cada vez más oyentes, contar su historia.

Casi como necesidad vital las culturas se consolidan y construyen mundos propios llenos de significado. A modo de Clifford Geertz, y más allá de los cuentos que nos cuentan y se cuentan los mismos pobladores de pueblos originarios, este es un trabajo que realiza esfuerzos para desentrañar los significados y sentidos de lo dicho por los entrevistados, a veces desde sus propias voces y otras con la distancia necesaria para interpretarlas desde la óptica de las ciencias sociales. En todos los casos con profundo respeto tanto de sus palabras como de sus silencios.

Alejandro Carelli

San Juan, actual territorio del Cuyum, otoño de 2015

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; reconoce la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regulan la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas serán 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.

Constitución Nacional Art. 75 Inc. 17.
11 de Agosto de 1994.

-0-

*Estamos viendo que nuestra cultura y nuestras creencias,
como los pájaros en extinción, se están terminando...*

Sergio Morales -Comunidad Sawa.

-0-

Somos indios y salimos a rescatar la cultura y nuestra identidad.

Miguel Gil -Comunidad Pinkanta.

-0-

Nuestro objetivo es recuperar la identidad huarpe.

Sergio, Morales -Comunidad Sawa.

-0-

*De a poquito vamos hablando
porque de a muchos nos fueron callando.*

Monica Morales -Comunidad Sawa.

-0-

*El sentirnos hijos de la madre tierra.
Los Huarpes nos consideramos
tierra que camina y cielo que respira; somos tierra y cielo.*

María Zalazar -Comunidad Colchagual.

-0-

Abuelo Huarpe

*Por ser tan bueno eres tan sabio,
por ser tan sabio eres humilde.
Por ser humilde te devastaron,
por los desiertos solo anduviste.
Perdido el tiempo y herida tu alma
por las cañadas lloraste triste,
como el rocío sobre las matas.
Tu cruel destino no te venció,
no fue por miedo que te alejaste.
En el camino solo añoraste
al pueblo amado que en ti creyó.*

*En tu conciencia vive el recuerdo
de aquella vida viva y fecunda,
cuando en la tierra sembrabas sueños,
frutos maduros de amor y lucha.
Tus viejas manos tejen el tiempo
con hilos nuevos de amor y vida,
en tu simiente que aún perdura
en los retoños que no te olvidan.*

*Abuelo Huarpe en tu añosa frente
están los surcos que aró la vida,
los que sembraste cuando
tenías paso seguro y los brazos fuertes.
Un sol de invierno brilla en tus ojos
en tus cabellos plateó la luna;
cuanto cansancio hay en tu rostro,
color del barro de la laguna.*

*Abuelo Huarpe, cuanto has sufrido,
cuánto misterio tu vida encierra.
Le habrás contado a la madre tierra
que en esos valles guardaste un hijo,
el gran tesoro que preservaste
del atropello al linaje huarpe.*

María Zalazar -Comunidad Colchagual

Genocidio y aculturación de los Pueblos Originarios

José Casas, Silvia Lucero, Andrea Rodríguez

DE A POQUITO Y DE A MUCHO.

*Algunos dicen: -No existen, desaparecieron, murieron,
se extinguieron con el tiempo como los dinosaurios.*

Nosotros decimos: -Sí, existimos, estamos vivos.

Y luchamos por lo nuestro.

Mónica Morales - Comunidad Sawa (fragmento)

Introducción

Los pueblos originarios de la Argentina -como del resto del continente- han sufrido diversos procesos históricos bajo la situación de dominación, que significaron genocidio, etnocidio, invisibilización. Procesos recientes han producido la visibilización de pueblos originarios que habían sobrevivido y de otros que aparentemente se habían extinguido. La condición social de invisibilización que sufrieron por más de un siglo, fue el ocultamiento, negación de su existencia en el ámbito del poder político, trasladado al ámbito de la sociedad y que produjo importantes impactos en los mismos pueblos originarios.

La invisibilización, como ocultamiento-negación, ocurrida durante la estructuración de la república liberal- fue un proceso contrario al de “nominación”. El poder colonial constituyó una concepción del “indio” como una producción social ideológica. El “indio” surgió con la llegada de los españoles a América, dice Bonfil Batalla.

El indio nace cuando Colón toma posesión de la isla Hispaniola a nombre de los Reyes Católicos.[...] De una sola vez, al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial. [...] Esa categoría colonial (los indios) se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborigen, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes. (Bonfil Batalla, 1972)

Antes de ese momento los habitantes del continente eran sólo personas, pueblos, culturas, grupos sociales. Se denominaban a sí mismos como personas, hombres de la tierra o hijos del sol. Desde ese momento de invasión-colonización, de ruptura profunda, total, es el invasor-conquistador quien denomina y proporciona una identidad a los habitantes del continente que no es la de ellos mismos. Y les es dada como atribución por quien los considera casi inmediatamente como seres inferiores. Para los conquistadores, su situación de poder les permite juzgar desde su etnocentrismo y les exime de dar cuenta de sus actos. Su rey estará de acuerdo y ordenará la apropiación de tierras y seres humanos bajo su nombre. Su religión estará de acuerdo con su obrar pues en nombre de ella dan un sentido a sus prácticas de dominación. Con el dominio de los cuerpos se necesita el dominio de las mentes: la espada y la cruz se unen en una nueva suerte de cruzada contra los bárbaros, adoradores de Satanás, según ellos.

Se construye al indio como un “otro” susceptible de ser considerado objeto de apropiación, de trabajo, de servidumbre. Ese “otro” es pasible de ser sometido, de ser convertido en

otra cosa: un no ser en sí mismo, sino en un ser al servicio del dominante. El extraño no es quien ha llegado al continente sino el que lo habita ancestralmente. La paradoja es que esa denominación está, de alguna manera, desde el mismo comienzo, perfilada en función de la desaparición de los nominados. El indio era necesario para que existiese la colonia, como así también lo fueron los esclavos negros. Ambos eran objetos de apropiación. En la etapa del paso a la fase imperialista de Inglaterra y su expansión económica en Argentina, junto con el desarrollo capitalista sobre la base de la expansión de las fronteras agrícolas y la explotación ganadera de los terratenientes locales, los remanentes de pueblos originarios no eran necesarios: eran objeto de apropiación de sus cuerpos como mano de obra pero no eran imprescindibles. La invisibilización se origina en esa etapa, cuando es requerida otra mano de obra, “civilizada”, que proviene de Europa.

Muchos de los pueblos originarios fueron diezmados o casi extinguidos durante la conquista y colonización europea. Otros sufrieron genocidio y masacres en la etapa de las repúblicas americanas. Mientras unos pueblos pudieron sobrevivir con parte de su cultura, otros fueron declarados extinguidos por ideólogos y escribas, declaraciones asumidas y difundidas como verdad inalterable por el poder del Estado y convertido en sentido común por el conjunto social. La representación de estos como pueblos bárbaros, incivilizados, primitivos, adoradores de falsos dioses, fue la concepción escolarizada difundida en que se formó a generaciones sucesivas de argentinos.

La declaración de extinción de los pueblos originarios encuentra un cuello de botella un siglo después ante la emergencia de éstos. Durante más de un siglo no se reconoció prácticamente su existencia pese a algunos hechos aislados que demostraban su existencia.

Lo que son actualmente los pueblos originarios en su configuración social, cultural, económica, se explica a través del proceso histórico de dominación que sufrieron. La tragedia de estos pueblos responde a una serie de procesos conjuntos, sucesivos, simultáneos e intermitentemente en el tiempo:

dominación y explotación; genocidio y etnocidio; desculturación y aculturación; invisibilización y negación; minorización y minimización.

Genocidio y etnocidio

Los pueblos diaguitas y huarpes que habitaron la provincia de San Juan se habrían extinguido en el primer siglo de la época colonial, según algunos estudiosos de la temática.

Los levantamientos indígenas y la represión contra ellos incidieron en su posterior negación y ocultamiento. Los acontecimientos traumáticos como las derrotas y las imposiciones subsecuentes produjeron olvido, es decir rupturas en la memoria y en sus configuraciones culturales. El indígena derrotado se convirtió en indígena silenciado/silencioso, cuando no en indígena desaparecido. Si el colonialismo impuso la violencia material y simbólica para constituirse en fuerza dominante, la constitución del Estado nacional oligárquico necesitó realizar lo mismo sobre los pueblos originarios remanentes para consolidarse en fuerza dominante supletoria y continuadora, de alguna manera, del colonialismo español.

La primera etapa del genocidio fue el genocidio colonialista (Feierstein, 2007); la aniquilación de poblaciones autóctonas. En el territorio ocupado efectivamente por la colonia los indígenas fueron diezmados. En la etapa independiente hubo otro tipo de genocidio, el genocidio constituyente, que:

[...] se refiere a la aniquilación cuyo objetivo, en términos de relaciones sociales, es la conformación de un Estado nación, lo cual requiere del aniquilamiento de todas aquellas fracciones excluidas del pacto estatal, tanto poblaciones originarias como núcleos políticos opositores el nuevo proyecto estatal. (Feierstein, 2007: 99)

Las prácticas genocidas en esa etapa se realizaron contra los pueblos originarios, los afrodescendientes y los gauchos mestizos “semibárbaros”.

Hacia 1880 comenzó la segunda etapa del genocidio contra los pueblos originarios, a través de la llamada guerra del desierto y posteriormente la guerra en la selva chaqueña, contra los pueblos aborígenes que allí habitaban. Esta última fue una guerra continua entre 1870 y 1917, a través de distintas expediciones militares en la zona del Chaco. En el siglo XX hubo masacres, como la de Napalpí (1924), en la cual más de 200 qom (tobas) fueron asesinados por la policía en el Chaco y la de Rincón Bomba, con el ametrallamiento, persecución y asesinato entre 500 y 1200 qom y pilagá, realizado por la gendarmería en 1947, en Formosa. Fueron “crímenes masivos” realizados por el Estado contra indígenas superexplotados y confinados en territorios apartados, en condiciones de existencia muy deplorables (Valko, 2010). Estas masacres son parte del genocidio continuo, arbitrado como una forma de control en el tiempo. Fue una guerra contra los pueblos de la Pampa y la Patagonia. Después de las masacres se tendió un manto de invisibilización sobre los pueblos originarios en la llamada conquista del “desierto”, decretando su virtual extinción. Fue una operación de la nación liberal que ocupó extensos territorios para volcarlos al sistema productivo del modelo de expansión hacia afuera: se trataba del proyecto de homogeneización bajo el signo del desarrollo civilizatorio positivista, la concepción “científica” del capitalismo. El Estado nacional avanzó hacia 1880 sobre la Pampa y la Patagonia y hacia 1920 sobre el Chaco. El Estado nacional se expandía para ocupar efectivamente las tierras que le pertenecían nominalmente. En la medida en que eran tierras rotuladas como desérticas (incluso la zona selvática) no habría masacre ni genocidio, pues estaban deshabitadas. Los pueblos indígenas subsistentes debían ser eliminados físicamente y borrados culturalmente, de tal manera que desaparecieran y/o se convirtiesen en “normalizados y civilizados”. A fines del siglo XIX se los declaró extinguidos. Y los pueblos desaparecieron. Y hubo un largo silencio por más de un siglo.

La invisibilización comenzó con las campañas militares sobre la pampa. El censo de 1896, como lo destaca Martínez Sarasola (2012), daba por prácticamente extinguidos a los pueblos originarios. Era una repetición de lo sucedido hacia el siglo XVIII, durante la colonia, cuando en los asentamientos de nacimientos, que realizaba la iglesia, fueron desapareciendo los indígenas. Ello podía deberse en parte al descenso de la población indígena, pero también al ocultamiento de su origen que éstos podían hacer.

Inés Izaguirre escribe que bajo condiciones de violencia, las derrotas sucesivas acumuladas producen ruptura de relaciones sociales, es decir de interrupción de procesos sociales que existían entre individuos y grupos sociales. Ello produce el olvido, negación del hecho traumático que "socialmente se expresa como desarraigo, pérdida de la memoria colectiva, de la historicidad, y es el *rasgo característico de los pueblos o las clases sometidos*" (Izaguirre, 1994: 20)¹.

La violencia que se impuso a los pueblos originarios fue material y simbólica. Debido a ello sólo se conservan restos de la cultura. Pero la voluntad y la memoria -aunque fragmentada- sobrevivieron a siglos de dominación.

Los pueblos originarios sufrieron genocidio y etnocidio. Genocidio es el exterminio físico de parte de una población, realizada por otro grupo que se encuentra en una posición dominante, como un plan sistemático que busca producir rupturas en las relaciones sociales que constituyen al grupo étnico, nacional, político o religioso dominado (Feierstein, 2007). Etnocidio es el proceso de destrucción de la cultura del otro bajo el influjo de relaciones dominantes.

La desculturación, como pérdida de la cultura propia por imposición de otra cultura y su contrapartida, la aculturación, como apropiación de una cultura ajena a la de origen, son dos momentos del etnocidio: la desaparición y pérdida de rasgos culturales, parciales o casi totales, que producen la ruptura de un pueblo tal que deja de ser lo que era en principio y lo que podría haber sido su desarrollo en condiciones históricas de relativa independencia. La aculturación es un proceso conti-

¹ El uso de cursivas corresponde a la versión original.

nuo de pérdida erosiva antes que abrupta de la cultura propia por procesos impuestos por relaciones dominantes.

Valko sostiene que en América sucede un genocidio permanente. Se trata de:

El asesinato permanente de personas indefensas a manos de las instituciones que deben brindar protección emerge de un largo proceso, de una estructura que se mantiene en el tiempo. (Valko, 2010: 60)

El genocidio no es la eliminación total de un grupo social, religioso o político, así como el etnocidio no significa lo mismo con respecto a una cultura. El genocidio no es solamente provocar muertes masivamente; ello es parte de un proceso: antes y después la situación se continúa, no desaparece en un momento y se retorna a una supuesta normalidad, donde "no pasó nada" o "ya está". Se trata de momentos de un genocidio que se mantiene en el tiempo, que busca disciplinar, fijar la dominación y la situación de subalternidad de grupos sociales. "En el territorio americano estamos hace 5 siglos con un genocidio que no cesa, un genocidio insomne que prosigue de día y de noche" (Valko, 2010: 64).

Genocidio es extinción violenta de una parte y también "quitarle al otro las ganas de vivir" (Valko, 2010: 62). Esta es otra parte de la acción genocida: se elimina una parte para lograr la eliminación de la fuerza invisible que sostiene a un grupo social en su existencia. Un grupo se encuentra:

[...]preso de la indefensión, de una anomia defensiva que le impide reaccionar. No existen ni siquiera normas de autodefensa. [...] No hay motivos para vivir. (Valko, 2010: 63-64)

Ello significa producir la ruptura de relaciones sociales (históricas, económicas, culturales) que constituyen a un grupo y con ello destruir su voluntad de existencia, los fundamentos de sentido y de significaciones del mundo y de sí como grupo (cosmovisión).

La pérdida en una cultura sobreviviente pero en condiciones de miseria extrema y abandono, son parte del genocidio y etnocidio.

Varios pueblos sobrevivieron y otros, que fueron declarados extinguidos, también sobrevivieron. El etnocidio significó la destrucción de la cultura de los pueblos originarios. Esta es una forma de dominación que produce deterioro y pérdidas de la cultura de los sometidos, que acompaña de forma implícita al genocidio pero que se continúa a posteriori del momento del mismo. La ruptura producida conlleva una acentuación de la disgregación cultural propia, la que se continúa y tiene graves consecuencias y de más larga duración. El etnocidio es una forma extrema de violencia simbólica: la negación del otro como portador-productor de otra lengua, de otra cosmovisión, de otra cultura, a tal punto que produce la autonegación de los propios afectados, los que pierden gran capacidad de su resistencia. Su cultura se difumina en el conjunto. Es una muerte simbólica pero no menos cruel. Pero el etnocidio tampoco significa muerte de toda la cultura, ya que hay rasgos que perduran.

Todo ello se explicita en que:

[...] estos grupos perdieron no solo la mayor parte de sus miembros sino a sus tierras y territorios, su estructura social y gran parte de su cosmovisión, tradiciones y lenguas originarias, lo que hizo muy difícil cuando no imposible su reproducción como grupo.

Este proceso de aniquilamiento y exterminio de las culturas tradicionales fue también lo que sucedió con otros grupos étnicos como los huarpes, los comechingones, los *selk'nam*, los toconotés, y los charrúas del lado argentino, todos los cuales eran considerados hasta hace poco tiempo como pueblos y culturas extinguidas. (Martínez Sarasola, 2002: 59)

El proceso de invisibilización

Los pueblos originarios fueron estructuralmente relegados a una situación, posición y condición subalterna. Dentro de las condiciones de subalternidad extrema, hubo pueblos ori-

ginarios que sobrevivieron retirándose a vivir en el desierto, el cual fue ocupado tardíamente por el Estado y por las explotaciones capitalistas. En el denominado desierto pudieron conservar rasgos de su cultura y sobrevivir aunque fuese en condiciones adversas. El desierto fue constituido como una categoría dominante: a) refería a espacios no habitados -aunque en realidad estuviesen habitados por población indígena- y también b) refería a que no hubiese actividad productiva. En el caso de San Juan y Mendoza se refería a un vasto espacio que era la travesía, árida y semidesértica, escasamente poblada. Era también un territorio de confinamiento que el poder les había dejado.

La invisibilización significó la conversión de los pueblos originarios en habitantes marginales en los espacios del desierto (Huanacache, Cochagual, El Encón) y su relativa homogeneización social y cultural con los campesinos, puesteros y trabajadores rurales no indígenas, amalgamándose con los sectores rurales populares, dadas las condiciones de existencia de todos ellos. Las diferencias entre huarpes y no huarpes se fueron limando bajo las condiciones de existencia de pobreza extremas. Esta mimetización fue parte de la invisibilización. La mimetización, como “vergüenza étnica”, fue “derivada de la internalización de los estereotipos denigrantes adjudicados a la condición indígena.” (Bartolomé, 2008: 37-38)

Era un proceso de autonegación; de negación del origen, identidad y cultura, de su propio ser y de su grupo. El grupo se ensimisma: la autonegación es una estrategia de volverse sobre sí mismos cerrándose hacia afuera para sobrevivir. Pero ello se produce en un medio social de negación: atravesados por los discursos escolares, por los discursos religiosos (católicos y protestantes) que les niegan el hablar su lengua y practicar sus creencias, imponiéndoles otras, supuestamente verdaderas; negados en su propiedad y en sus derechos por propietarios y por el Estado, el proceso es internalizado y se produce una regresión a últimos espacios de resistencia: los silenciosos. Pero además quienes permanecieron en sus comunidades y quienes emigraron a las ciudades u otras regio-

nes perdieron parte de su identidad, mimetizados con el resto del proletariado.

La invisibilidad como proceso de los pueblos originarios es un complejo de imposición externa y de posición (asunción) interna. Se fue perdiendo la lengua y la cultura por imposición. Este proceso era parte de una política del Estado “civilizador” de “integración” a través de su paulatina aculturación, que en realidad significaba su desaparición.

Pero... ¿la invisibilización es una forma de resistencia? La dominación tiene tal carácter que para sobrevivir a la conquista, el conquistado debe “mostrarse conquistado”. Y debe esconder su fisonomía, su lengua y cultura, es decir hacerse invisible. Convertirse en otro que no es el yo propio, significa convertirse en nadie, ya que no se es en realidad parte de los dominantes y se reniega de su propia configuración de ser culturalmente para tomar una distinta que lo ubica como un ser fuera de la sociedad. Sería hacerse de ninguna parte social, se está excluido y a la vez incluido en el estrato más bajo de la sociedad.

La exclusión y negación social de la existencia del pueblo huarpe por la sociedad provocaron su invisibilización pero también:

[...] un aislamiento por parte de nuestro pueblo. Yo no culpo a los Abuelos, por lo que pasó y todo; ellos estaban bien, o sea que no hacía falta meterse en la sociedad de San Juan. Ellos, con su comunidad, estaban socialmente bien y autónomos, pero con el tiempo eso cambió porque se secaron las Lagunas, se acabaron los recursos que ellos tenían para vivir... Ahí es cuando nace la necesidad de saber, de aprender lo que los otros, los blancos, estaban manejando, y ya era tarde porque ya habían hecho el papeleo. Y entonces los Abuelos, ¿qué iban a hacer? Aprender de la nada y el que está hablando también. (Sergio Morales en INTI, Año 1, N°12, pp18).

Es un doble proceso: el del otro y el propio. La negación de su existencia por los otros y la autonegación de los originarios. Es decir la relación entre los dominantes y los subalternos subyugados (quienes asumen la ideología dominante

y conciben al mundo como naturalizado, divinizado y real “realizado” sin alternativa).

La negación de sí mismos es una forma subordinada de desculturación-aculturación, cuando ha cedido el último espacio de resistencia. La acumulación de derrotas y de situaciones extremas de dominación y explotación producen la destrucción de la propia cultura, homologándola con la del otro inmediato pero siendo a la vez diferente. El indígena es como el campesino, el puestero, el obrero rural, con los cuales está unido y en directa relación por las condiciones de existencia y situación social. Pero mientras unos no son “indios”, los otros, los que sí lo son, tanto por reconocerse ellos mismos como por que se les atribuya dicha característica, viven con el peso de la condición social de ser “indios”, considerada como el nivel último de la sociedad.

En la escuela lo he vivido bien porque en ese tiempo no se hablaba mucho, no se hablaba casi nada. Es más, a nosotros en la escuela nos enseñaban que los huarpes no existían, que los huarpes como que “fueron” -porque siempre se utilizaba la palabra “fueron”-, que ya no existían. (Franco Gil - Comunidad Pinkanta).

Hay muchas familias que... antes siempre le decían que no había que decir que eran huarpes porque se los llevaban... y así quedó el mito ese... También por la burla, que les digan algo. Por eso no dice, no se reconocen... (María Morales - Comunidad Sawa).

La derrota de las montoneras en el siglo XIX, en la cual participaron huarpes laguneros y capayanes y el fusilamiento de Guayama, el último gaucho rebelde de origen huarpe, funge como momento del fin de la resistencia que podían oponer estos pueblos y del ocultamiento de las señales de su existencia. Se produce la extinción (simbólica) de los huarpes (y más aún de los capayanes). Ya no hubo más montoneras ni bandidos sociales. La novela “Donde haya Dios”, situada en las Lagunas de Guanacache hacia 1930 aproximadamente,

de Alberto Rodríguez, escritor mendocino, muestra a los laguneros en medio de una situación desesperante ante la cual ya no pueden seguir luchando: la sequía provocada por el uso intensivo del agua en los valles cultivados, produce la miseria extrema, agravada por la explotación y el abandono. Lo mismo sucedía en Mogna con los capayanes que fueron resistentes activos en la época montonera, pero que después sufrieron por treinta años (entre 1880 y 1910, aproximadamente) una sequía no natural, provocada por el uso intensivo del agua en los latifundios ubicados más arriba de la población.

La vida replegada en los últimos espacios del desierto, en situaciones misérrimas es una condición de su invisibilización. Adaptados al desierto, ellos mismos fueron disipando -metafóricamente- la polvareda que los evidenciaba.

La cinosura² entre lo extinto y lo no extinto

¿Cuál es la línea que separa lo extinguido de lo no extinguido? Pero ¿es que hubo extinción? ¿Se extinguen realmente (totalmente) un pueblo y su cultura? ¿Desaparece finalmente y no quedan más que restos arqueológicos y documentos, algunos relatos y referencias? ¿O en realidad hubo un proceso de invisibilización que tuvo un carácter doble?

La extinción como proceso natural y la desaparición como un irse sin llamar la atención, es parte del discurso dominante. Hoy es puesto en tela de juicio. En todo caso era una extinción deseable (para los sectores dominantes), tal como si los indígenas estigmatizados hubiesen tenido la delicadeza de marcharse en silencio y sin molestar. Se trata de una producción ideológica, como un proceso efectivo e inalterable. Consideramos que no hubo extinción ni desaparición total, tal como lo atestiguan las comunidades originarias que se visibilizan.

² Bifurcación, separación.

La producción del discurso dominante tiene la propiedad de producir realidad. Si un sector social tiene los medios para producir y difundir concepciones del mundo afirmadas en la capacidad de hacerlos aparecer como legítimos y verdaderos, puede imponer creencias a los subordinados, tal que estos los internalicen y los consideren como verdaderas, deviniendo luego en sentido común. El discurso dominante deviene en aceptación callada, en creencia sin cuestionamiento de los propios desposeídos a través de la acción de los aparatos ideológicos. A las operaciones fácticas que llevaron a una situación extrema a los pueblos originarios declarados extinguidos se agregaban necesariamente las operaciones ideológicas. Se declaró su fin, su extinción; se los hizo desaparecer de la tierra.

La invisibilización fue un proceso ideológico para ocultar la existencia de estos pueblos dándolos por desaparecidos. Genocidio, etnocidio, aculturación como procesos anteriores tenían su cierre a través de otro tipo de violencia, la declaración simbólica: los “indios” se habían extinguido. Y generaciones de niños pasaban por la escuela aprendiendo que los pueblos originarios de San Juan fueron pueblos bárbaros y que estaban extinguidos, a la vez que aprendían que las islas Malvinas eran argentinas.

El concepto de minorización refiere a considerar demográficamente a los pueblos como una minoría ínfima, no significativa, que no tienen incidencia en el conjunto social. Es una forma de hacerlos desaparecer estadísticamente y, en todo caso, si aparecen, se trata de un residuo estadístico anómalo de escasa importancia. No se reconocía en los censos la categoría social “indio”, “indígena”, “originario”, de tal manera que mal podían ser asentados como tales. Era parte de la invisibilización como acción práctica de la negación ideológica. Paralelamente se producía la minimización, la otra parte de la operación ideológica, que significaba la reducción de la importancia de su existencia y su cultura. Así, cuando se debía reconocer que aún subsistían, se los reconocía a través de la estigmatización y el prejuicio. Estos pueblos estaban estigmatizados como vagos, despreciables, incultos, incivilizados.

El prejuicio contra ellos se generalizó y cristalizó, convirtiéndose en sentido común.

La extinción simbólica significó la desaparición de los originarios. Pero no se trataba de discursos solamente, ya que lo fáctico del poder es que produce facticidad de realidad. El discurso como ideología, herencia del colonialismo, implica una continuidad con éste. Perduraban los contenidos aunque las condiciones de producción del discurso ideológico dominante no eran las mismas. La herencia conservadora de las formas estamentales de la sociedad colonial se constituía como representaciones adheridas con cierta densidad y espesor al mundo social ya que estaban naturalizadas y producían realidad. Se trataba de concepciones que cristalizaron y que perduraron en el tiempo.

El proceso de emergencia social o de visibilización de los Pueblos Originarios de San Juan

DE A POQUITO Y DE A MUCHO
*De a poquito nos vamos mostrando,
de a poquito vamos hablando,
de a poquito nos están devolviendo,
de a poquito nos van reconociendo*

Mónica Morales -Comunidad Sawa- (fragmento)

La globalización, como forma ideológica que asume el capitalismo transnacionalizado, impone homogeneidad, es decir dominación de una sola forma cultural, como derivada de la industria cultural que produce consumidores uniformizados para el mercado. Pero en tanto ello, a la vez se producen procesos contrarios de diversidad y heterogeneidad cultural, de aparición y aceptación de culturas diversas. La posmoder-

nidad, como forma cultural del capitalismo actual, plantea el reconocimiento y la diversidad a través del multiculturalismo, una concepción de aparente aceptación de la diversidad pero planteado desde las categorizaciones dominantes. La interculturalidad expresa la diversidad activa y resistente contra las concepciones del multiculturalismo. La vertiente de la interculturalidad expresa el espacio de resistencia, de lucha por derechos sociales y culturales de los pueblos originarios. Y la relación entre iguales humanamente, en tanto que el multiculturalismo trata de la relación entre desiguales. Todos estos son procesos actuales y en desarrollo, que están cambiando las configuraciones sobre el mundo que se impusieron desde las concepciones dominantes.

Las contradicciones sociales y políticas han producido condiciones sociales y culturales que permiten una creciente aceptación de la diversidad de grupos, identidades y prácticas sociales. Así han podido emerger distintos movimientos sociales en conflicto y a contrapelo de las instancias de dominación del capitalismo globalizado, afirmando las formas de organización política democrática en las sociedades actuales, lo que produce un movimiento por la diversidad e interculturalidad, por el respeto y aceptación del otro.

En la Argentina se ha producido el avance de las organizaciones de pueblos originarios de tal manera que se plantea actualmente una discusión acerca del reconocimiento del carácter multilingüe y pluricultural de nuestro país.

Con el desarrollo de las organizaciones de pueblos originarios y la reformulación de la Constitución de 1994, en que se reconoció su preexistencia, se crearon condiciones para el avance creciente y generalizado de visibilización de los pueblos originarios existentes y con ellos la reemergencia de pueblos considerados extinguidos. Este acontecimiento expresa el papel del Estado en la configuración del proceso político de los pueblos originarios pero no solamente se debe a él, sino a la creciente movilización y organización que le precedió y que luego tuvo mayor auge. La sociedad argentina ha sido testigo de la consolidación de los pueblos originarios como sujetos políticos, afirma Leone (2013). Este autor trata sobre

la “visibilización jurídica de lo indígena” o juridización de lo indígena a través de la promulgación de leyes que reconocían derechos a los pueblos originarios a partir de 1983, con la reapertura democrática. Si bien predominaban concepciones desarrollistas, integracionistas y civilizatorias, tenían rasgos positivos.

Junto con ello se produce el proceso de visibilización política. En la década del 90 se acrecientan los movimientos de lucha en un proceso de acumulación a través del activismo indígena y la formación de organizaciones y encuentros nacionales.

Las leyes que se van dictando les permiten el reconocimiento como sujetos de derecho. La reforma a la constitución los reconoce como pueblos preexistentes, el respeto a la identidad y a la educación intercultural bilingüe.

Durante la primera década del siglo XXI pudo observarse un movimiento indígena y unas organizaciones que expresaban la conformación de un sujeto político nuevo, inexistente como tal hacia 1983 o antes. [...] De manera que para el año 2010, los pueblos indígenas se encontraban ya ampliamente visibilizados en cuanto a la dimensión jurídica-estatal. (Leone, 2013)

Los pueblos originarios comienzan a tener una creciente importancia en la sociedad.

En diversos lugares del territorio nacional se desarrollan procesos de recuperación de la identidad étnica de pueblos originarios y de lucha por sus reivindicaciones. Aparecen nuevas organizaciones y muchas personas se reconocen públicamente como originarios o descendientes.

Pese a ello, la negación y/o denigración de los pueblos y las culturas originarias durante siglos, sumado al proceso de aculturación general y el ejercido por el sistema educativo en particular, han sido muy significativos, tal que no todos los individuos de origen indígena se reconocen abiertamente en su condición étnica debido a la estigmatización que continúa vigente.

En el actual territorio de la provincia de San Juan habitaron los huarpes, capayanes y yacampis. Hasta hace veinte años se consideraba que estos pueblos estaban extinguidos, concepción que estaba instalada en la conciencia social. Hacia 1994, bajo condiciones sociales, culturales y políticas diferentes, comenzó a producirse la re-aparición o visibilización de comunidades de estos pueblos, y de su reconocimiento social y estatal: era el proceso visible y formal de reaparición de pueblos originarios y de recuperación de la identidad étnica. Ese año, casi inmediato al quinto centenario del llamado “descubrimiento” de América, aparecieron en la zona de lagunas de Huanacache, en Mendoza, en San Juan y en San Luis, personas y grupos reivindicando su origen indígena huarpe. Desde entonces se asiste al proceso de la emergencia social de pueblos huarpes en el centro y sur de la provincia de San Juan. Luego surgió una comunidad yacampis en Valle Fértil y una huarpe en Iglesia.

Esta primera etapa de la emergencia, visibilización o re-etnización de los pueblos originarios de la provincia de San Juan, produjo una conmoción social, ya que en principio aparecía como un “hecho anómalo”, como algo inusitado, pues se consideraba que estos pueblos estaban “extinguidos” desde hacía mucho tiempo. La comunidad Cuyum y la comunidad Sawa -las primeras reconocidas en la provincia- fueron abriendo el camino. El mismo proceso sucedía en Mendoza y en San Luis, si bien con alguna antelación. Los huarpes reaparecían en las lagunas de Huanacache, el mítico espacio de refugio de ellos a partir de la conquista, y en la ciudad de San Juan.

Este proceso, quince años después, está atravesando por una nueva etapa: se trata de la aparición de nuevas comunidades que demandan su reconocimiento y que expresan una nueva situación de complejidad. Cada comunidad desarrolla una forma particular de construcción de identidad, la cual se configura a través de tres dimensiones: identificación, pertenencia y reconocimiento. Esta nueva etapa significa en principio subdivisiones de las primeras comunidades y surgimiento de otras nuevas; lo cual supondría un debilitamiento,

pero en realidad expresan formas crecientes y complejas de reetnización de los grupos. La organización social de las comunidades está unida a su reconocimiento social y a la construcción identitaria, afianzando el proceso de visibilización de los pueblos.

Reetnización y etnogénesis

Para Bartolomé pocas culturas originarias han sobrevivido al pasado, en la mayoría de estas se:

[...] han operado procesos de transfiguración étnica y cultural, que suponen la reconfiguración de las matrices o formas culturales existentes en el momento del contacto, hasta desarrollar nuevas configuraciones sociales que recuerdan, aunque no reproducen linealmente el pasado. (Bartolomé, 2008: 35)

El proceso de transformación y cambio es general a todas las culturas pero en las condiciones de las culturas sometidas, el cambio sucede bajo coacción del grupo dominante. Pese a ello hay una situación social, política y jurídica nueva, más favorable para los pueblos originarios. Estos sufrieron sucesivamente la “invasión militar” masiva en el siglo XVI, la guerra de control del siglo XVII y la guerra de aniquilación del siglo XIX. En el siglo XX se produjo una nueva expansión desarrollista sobre tierras remanentes. Se trataba de una segunda conquista, del avance de las burguesías blancas sobre las tierras indígenas. En este largo proceso prácticamente desaparecieron muchos grupos originales pero por otro lado se reformaron por procesos de etnogénesis. Este concepto refiere a:

[...] los procesos de actualización identitaria de grupos étnicos que se consideraban cultural y lingüísticamente extinguidos y a la “reconstrucción de sujetos colectivos definidos en términos étnicos”. (Bartolomé, 2003: 175)

La reetnización o reidentificación étnica, significa, según Miguel Bartolomé:

Nos encontramos ante procesos que podríamos considerar de reetnización, derivada de la experiencia de la participación política adquirida en los años anteriores y mediada por la influencia de las organizaciones etnopolíticas, que contribuyeron a dignificar lo étnico y otorgarle un sentido positivo a la condición indígena. Se desarrollaron así procesos sociales de identificación que ahora expresan la emergencia de nuevas identidades, asumidas como fundamentales por sus actores, dentro de contextos históricos y contemporáneos en los cuales se mantienen fronteras entre grupos percibidos como diferentes. La persistencia de un “nosotros” diferenciado proviene también de la existencia de otro grupo que los considera como “otros”; la etnogénesis propone entonces un nuevo contenido y una designación étnica posible a la diferenciación históricamente constituida. En estos casos las identificaciones no se “inventan” sino que se actualizan, aunque esa actualización no recurra necesariamente a un ya inexistente modelo prehispánico. Se trata de recuperar un pasado propio, o asumido como propio, para reconstruir una membresía comunitaria que permita un más digno acceso al presente. (Bartolomé, en Alderetes, 2007 [Introd. Parr. 2])

Las identidades no se inventan, sino que se actualizan, escribe el autor. No existe el modelo prehispánico: “Se trata de recuperar un pasado propio, o asumido como propio, para reconstruir una membresía comunitaria que permita un más digno acceso al presente” (Bartolomé, 2003: 177).

En los procesos de apropiación hay lógicas propias que compatibilizan los elementos externos y los internos, siendo traducidos y resignificados en una suerte en que se mezclan, se pierde una parte, se conserva otra y se adopta lo nuevo. El proceso es dialéctico: conservación de una parte de lo anterior, supresión de otra, transformación de otros elementos, incorporación de nuevos elementos o rasgos.

Desde una perspectiva histórica la etnogénesis significa un proceso de superación del genocidio y del etnocidio: grupos subordinados y fragmentados en su existencia actual, que

conservan memoria de sus orígenes, rasgos y prácticas culturales, realizan un proceso deliberado de organización social y de recuperación de su pasado e identidad a través de una resignificación, atribuyéndoles un nuevo sentido. Se configuran identitariamente a sí mismos en un grado de libertad después de siglos de dominación sufridos; es el proceso de un movimiento de voluntad subjetiva aunado a procesos objetivos. Se dan un sentido nuevo a sí mismos y afirman un sentido de colectividad, de pertenencia, junto con un sistema de creencias que implica un desafío ante los demás grupos sociales.

El proceso muestra que los pueblos que sufrieron casi hasta el exterminio total su identidad pueden recuperarse, reconfigurar su identidad, adquirir densidad y presencia social. Un conjunto de individuos hace expreso su origen negado socialmente y autonegado hasta un momento en la historia de la vida social: se trata de un proceso real y objetivo, que tiene causas complejas y raíces internas de larga data y no de una aparición como si se tratase de una conspiración o una representación espuria de pueblos inexistentes. Es una de las características de este proceso: donde quedaba una (débil en algunos casos) memoria, se produjo el advenimiento del resurgir y de la configuración de una conciencia, identidad y organización étnica.

El proceso de emergencia social

La etnogénesis como reconstrucción identitaria, según la denomina Bartolomé, es un proceso inédito que equivale a los conceptos de reetnización, emergencia social y visibilización, aunque cada uno denote un matiz particular del proceso histórico social y cultural por el cual pueblos reaparecen y van adquiriendo, en las dos últimas décadas, una creciente organización y reconocimiento. El concepto de reetnización de Bartolomé es el equivalente antropológico del proceso de emergencia que planteamos.

El concepto de emergencia social aquí planteado ha sido cuestionado, al ser tomado su significado como el de un desastre ocasionado por causas naturales o sociales, como una alteración de un estado de cosas o una situación abrupta de pérdida de determinadas condiciones: significado que refiere a situaciones fuera de control que alteran a grupos a los que se debe dar una respuesta proveyendo ayuda y recursos. El sentido que aquí utilizamos es otro: refiere a la situación y proceso de re-aparición de grupos sociales que estaban sumergidos u ocultos, que eran negados o que ellos mismos no aparecían o a una conjunción de ambas situaciones. El concepto de emergencia indica que esos grupos aparecen, que se tornan visibles. Nunca estuvieron extinguidos, siempre estuvieron “allí”, pero en un allí que era un espacio geográfico, social y cultural en que, forzados por el peso del poder a través de siglos, por la explotación y aculturación, la estigmatización y discriminación, se tornaron invisibles, como una de estrategia de supervivencia. Se trata del sector social más subalterno entre las clases subalternas. El proceso social ideológico dominante y la condición de grupo social negado llevó a los indígenas a negar su propia identidad hacia afuera, hacia los otros que los estigmatizaban y coaccionaban. Pero la misma negación hacia afuera produjo en parte de la población originaria la ruptura con la memoria y la identidad, el olvido forzado de su propia raíz, cuando no la negación asumida como autonegación de su origen. Los dos procesos fueron simultáneos pero no bastaron para producir la desaparición total de estos pueblos.

El concepto de visibilización social, el hacerse visible, es un concepto similar al de emergencia: indica el mismo proceso social e histórico que, en las nuevas condiciones sociales culturales, permite reconocer este hecho social, superando la opacidad de su condición social y transparentando su existencia.

Emergencia no tiene el sentido de aparición repentina ni de situación de alta vulnerabilidad social, sino de visibilización, que tiene origen en el auto reconocimiento, individual y colectivo de grupos. Y el auto reconocimiento necesita ex-

presarse a través de organizaciones que pretenden el reconocimiento de derechos. Así se construye un “nosotros”, que desde ese momento se diferencia de los otros “no nosotros”, pero de quienes se busca el reconocimiento. Las condiciones del proceso indican que la institucionalidad se produce al mismo tiempo que la identidad y práctica social y política desde una situación de subalternidad que, en la medida en que comienza a tener reconocimiento social y estatal, significa una nueva situación y condición social y cultural. El proceso de los pueblos originarios se convierte en un proceso social, porque la sociedad en su totalidad, de una manera u otra, debe acomodarse al proceso emergente.

Los pueblos originarios siempre estuvieron allí, entre los pliegues de la sociedad, ocultos ellos mismos como una estrategia dentro de las astucias del débil, pero donde el subordinado “no cuenta con la posibilidad de darse un proyecto global ni de totalizar al adversario en un espacio distinto, visible y capaz de hacerse objetivo” (De Certeau, 1996: 4).

Esto es así porque se encuentra en condiciones de imposición y lo hace como forma última de resistencia para sobrevivir. A la situación de dominación y la condición de grupo social subordinado, se agrega la característica de ser considerados extinguidos. La emergencia se produce en condiciones aún peores que otros pueblos originarios que pudieron sobrevivir conservando parte de su cultura como la lengua, cosmovisión, parte de su territorio.

En la reetnización hay rasgos culturales que han sido conservados, otros han sido adoptados anteriormente y resignificados, otros han sido adoptados recientemente dentro del proceso de reconfiguración cultural y hay producción de rasgos nuevos. En todo caso no es posible determinar cuáles corresponden o no, cuáles rasgos serían “verdaderos” o no, ya que la cultura original fue interrumpida en su desarrollo normal durante siglos: no hay manera de saber cómo sería (como podría haber sido) su cultura sin mediar el largo y erosivo proceso de imposición.

La aculturación es una relación de poder: los grupos dominantes imponen formas culturales a los pueblos subalternos.

Los despojan de su cultura, costumbres, creencias, lenguas. Este proceso aún existente que impone una extrañeza con su propia cultura; se trata de una forma máxima de alienación que puede provocar la muerte de individuos por la inmersión forzada en el mundo dominante y por ruptura de la cosmovisión propia ante la otra. Este fue el caso de la matanza de Lonco Luan, en 1978, en una comunidad mapuche, ante la ruptura de sus concepciones del mundo, un grupo se aliena y mata a cuatro miembros. La iglesia católica y protestantes, el poder policial y municipal local han producido estragos durante décadas en estos pueblos.

A las comunidades qom los católicos y pentecostales les prohibieron el baile del sapo, que era, hasta principios del siglo XX, un baile de iniciación sexual en culturas donde no existe el tabú del sexo. En realidad se les negó todo tipo de bailes y fue quedando en parte en el olvido, en parte guardado en secreto por la comunidad. La recuperación fue posible a partir de una bailarina blanca que había podido reproducir la música hacia 1980; los qom se movilizaron ante la perspectiva de recuperar su propio baile. Esta experiencia fue relatada por Patricio Doyle, ex sacerdote, dirigente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), y defensor de los pueblos originarios, quien dijo que ellos se estaban dejando morir (Página 12, 15-3-2004). Este caso de recuperación cultural produce una ruptura contra el proceso de aculturación-transculturación: es un proceso contrario ante el vaciamiento de la autoestima -producido por el dominio blanco- se produce una recreación de la autoestima a través de la recuperación de la propia cultura. En ese proceso ya hay una resignificación.

La emergencia social de pueblos originarios significa pueblos en reaparición, resurgimiento desde capas históricas y sociales de olvido, negación y desprecio. La situación de emergencia significa la existencia y construcción de una identidad, la cual es resignificada en un proceso complejo, de logros y recaídas en la inmediatez de la naturalización de la situación y condición social, en las trampas del sistema que busca reabsorber dentro de sí toda alternativa.

En los discursos de las organizaciones de estos pueblos y en las entrevistas realizadas a sus dirigentes y miembros no aparece el concepto de reetnización. El supuesto subyacente -a veces explicitado- es que ellos *ya* tienen una cultura, que no ha desaparecido. La discusión acerca de estos conceptos es una cuestión académica de los investigadores de la temática. En todo caso, las organizaciones de originarios plantean -en algunos casos- su constitución como pueblo preexistente. El concepto de emergencia es cuestionado, habida cuenta que no consideran encontrarse en una situación crítica.

La reetnización o emergencia social de estos pueblos es una manifestación particular de la complejidad de los procesos sociales: es una situación nueva que se va instalando en la sociedad como manera de superación de la invisibilidad (como estrategia de supervivencia de los pueblos originarios) y de la minimización (como estrategia de negación de la cultura dominante). No significa que antes no existían, sino que estaban sumergidos, invisibilizados por el poder y por la conciencia de la vida cotidiana y por otro lado por sí mismos, como estrategia de supervivencia y por inficción parcial de la ideología dominante.

El proceso está generalizándose:

Así como al interior de las sociedades urbanas un sinnúmero de cambios se suceden en forma constante, en las profundidades del mundo indígena también se operan importantes transformaciones y así como etnias enteras han desaparecido para siempre, se está constando que muchas otras comienzan a reaparecer, después de décadas de ocultamiento o “invisibilización”. Cardoso de Oliveira lo señala para algunos grupos indígenas del Brasil, al determinar que grupos de individuos descendientes de etnias desaparecidas apelan a su historia y se representan como categoría étnica para afirmar la posesión de derechos específicos. (Martínez Sarasola, 2012: 61)

Debido a ello se produce un crecimiento de la demografía indígena, que se debe básicamente a la emergencia-reaparición de los pueblos originarios.

Como parte del fenómeno el autor desarrolla las experiencias de supervivencia del pueblo Ranquel de La Pampa, de

supervivencia después de la guerra del desierto y el extrañamiento de sus tierras, regresando a ellas con el tiempo. Organizados, reclamaron el retorno de los restos de un importante cacique a su tierra nativa y ello fue una expresión que consolidó su identidad.

Los charrúas constituyen otro grupo reetnizado. Sobrevivieron en Entre Ríos en el interior de los montes hasta que las tierras fueron ocupadas y se produjeron matanzas de ellos. Estuvieron ocultando su identidad por cien años hasta que cambiaron los tiempos y fue más favorable su autorreconocimiento. Actualmente han logrado reconocimiento y recuperan su cultura.

Otros casos recientes que plantea el autor son los tonocotés, comechingones y selk'nam. En Santiago del Estero y en Tucumán aumentan los casos de autorreconocimiento de identidad indígena. (Alderetes, 2007: Sec. 1 Parr. 1).

Etnogénesis-reetnización y emergencia-visibilización son designaciones antropológicas y sociológicas del proceso de (re)producción cultural, identitario, organizacional y político de los pueblos originarios.

Este proceso complejo conmueve al conjunto de la sociedad, porque produce un cambio en la percepción y representaciones sociales. La sociedad no es la misma antes de dicho proceso, quierase este o no. Afecta a instituciones del Estado, educación, salud, producción, organizaciones políticas y sociales de la sociedad civil: su influencia es amplia.

Luego de una primera etapa de emergencia inicial, de importante trascendencia para las comunidades y de impacto social y político que obligó a reajustar acciones y actitudes en el sistema político educativo y en la conciencia social, es posible señalar –como lo planteamos anteriormente– que se transita una segunda etapa, de dispersión por un lado y de consolidación a la vez. Pese a las divisiones de algunas comunidades iniciales de gran importancia y la continuación de los conflictos entre las comunidades, estas en general se han cimentado; ha logrado reconocimiento social y aunque no institucional por el INAI, sí en espacios estatales y en la sociedad en general. Es la afirmación de sí mismos y la ne-

gación del proceso dominante y de las fuerzas sociales extrañadas que iban determinando su desaparición efectiva en un proceso largo.

El tránsito hacia una política de reconocimiento de la pluralidad

La integración de los pueblos originarios al sistema social como subalternos, marginados, subproletarios, proletarios, campesinos, puesteros, en su mayoría se hizo en la situación de casi extinción y pérdida de gran parte de su lengua y cultura. El cambio cultural por dominación e imposición produce la ruptura de culturas. El proceso de emergencia-reetnización se produjo –tal como puede apreciarse– en el límite posible de su realización. Más allá se habría perdido de manera irrecuperable otros rasgos culturales. Encontramos un momento de inflexión en el proceso de reetnización, producido cerca del momento de la pérdida total, en el límite de la posibilidad de recuperar los rasgos sobrevivientes y de resignificar otros.

No se trata de lo que algunos denominan retradicionalización, como recuperación y resignificación de elementos culturales del pasado. La reetnización es un proceso de mayor profundidad y envergadura que comprende al anterior; se trata de la reemergencia y construcción de identidad.

La reetnización es el proceso contrario a la negación de la existencia de pueblos originarios y del proceso de aculturación.

Hubo un largo periodo en que coincidieron la desaparición-invisibilización determinada por el poder con la invisibilización de los pueblos originarios: si desde el poder se buscaba su desaparición, los subalternos buscaban su ocultamiento total. El costo mayor es la total aculturación. Ante la existencia de vestigios culturales y la memoria (aunque fuese débil) de su pasado, en las condiciones histórica-culturales

propicias, se produce el resurgimiento y valoración por distintos sectores sociales de lo antes no reconocido y despreciado: lo indígena.

Etnia, etnicidad y pueblo

Los pueblos originarios son caracterizados como etnias o grupos étnicos. El concepto de etnia refiere a un grupo que comparte un conjunto de rasgos culturales; idioma, religión, festividades, expresiones culturales, nexos históricos, territorio.

Bari define al grupo étnico como "una organización social local caracterizada a partir de normas de auto-inclusión y de atribución por otros, orientada por un sistema de valores" (Bari, 2002: 153). La etnicidad como hecho político se explica en términos de relaciones de clase (Bari, 2002) y la identidad étnica es caracterizada como una ideología de autodefinición de los grupos sociales. La etnicidad es la manipulación por los distintos grupos-individuos del conjunto de atributos étnicos que poseen, en tanto que el concepto de etnicismo refiere a la "situación del proceso identitario en el cual se superaría el nivel de las representaciones colectivas para alcanzar el nivel del conocimiento verdadero (objetivo) de la estructura social"³ (Bari, 2002, 159). La etnicidad constituye una dimensión de las clases sociales, como parte de la superestructura. Desde la concepción de clases sociales subalternas consideramos a las etnias como grupos subordinados dentro de la estructura de clases, a los que además de su situación social se agrega su condición social de grupo étnico, que concentra una larga historia de dominación concentrada.

Un grupo étnico tiene un origen y continuidad en el tiempo, una historia y tradición común junto con una memoria colectiva, además de rasgos físicos similares, costumbres compartidas, un mismo folklore popular, creencias religiosas

³ El uso de cursivas corresponde a la versión original.

comunes. En situación de pérdida de elementos centrales de su cultura (lengua, cosmovisión, organización social), la continuidad se presenta como discontinuidad: la tradición y folclore se mezclan con la cultura popular, conservando algunos rasgos particulares, tal que se tornan difíciles de discernir y diferenciar una de otra a simple vista. La aculturación produce pérdida pero también adquisición de rasgos nuevos, distintos, reelaboración y transformación de lo adquirido como propio (o adoptado) en el tiempo, a la vez que resignificación de rasgos propios que han perdurado. Proceso constante que ha llevado a que sus culturas puedan confundirse, en algunos pueblos, con la cultura popular. Estas situaciones imponen una particularidad para tratar de desarrollar la interculturalidad y el bilingüismo desde el sistema educativo.

Si no puede plantearse el concepto de raza tampoco puede hablarse de una etnicidad abstracta:

En el siglo XXI no es posible seguir sosteniendo la categoría etnicidad como el estudio de la raza, la lengua, la vestimenta y otros atributos de la cultura indígena no compartidos o relacionados con nada ni con nadie. (Malgesini y Giménez, 2000: 50)

Es decir, de una cultura en estado de pureza e intocada: se trata, en este caso justamente de lo contrario.

Por otro lado se considera a los pueblos originarios como etnias. Pero es dable cuestionarse el concepto, ya que su aplicación debería generalizarse. Son los “no étnicos” quienes categorizan al “otro”, al diferente. Pero los mismos conceptos pueden ser aplicados a ellos mismos, pues también cumplen características similares. Pues se continúa con una suerte de nominación del otro desde una posición privilegiada. En tanto que el grupo con poder de nominación puede ser visto desde la perspectiva del “otro”, como un grupo extraño. En el mejor de los casos como los *onacirema*, (americano al revés), como una inversión donde se mira de manera curiosa las formas culturales de los estadounidenses (Miner en Giddens, 1995). Significa replantearse las conductas del otro desde una perspectiva etnocéntrica: los rituales cotidianos como cepi-

llarse los dientes de la cultura de los americanos (los onacirema) es observada como algo difícil de comprender.

El concepto mismo de etnicidad es puesto en duda por algunos autores (Gavilán, 2008), ya que sería una forma de promover la asimilación a la sociedad global, sostenida por los grupos dominantes. Al concepto de etnicidad oponen el de autodeterminación de los pueblos, en tanto significa el control de sus tierras, cultura, educación y economía, como instancias de liberación.

Si se conserva el concepto de etnia para designar a estos pueblos, se debe plantear que un pueblo tiene una frontera cultural conservada, es decir una línea que divide su cultura de la otra en la cual está subsumida, por débil que esta sea. La cultura subalterna está atravesada, inficcionada por la cultura hegemónica pero conserva un espacio propio, ya que la aculturación nunca es total. La frontera cultural puede ser muy fina pero existente y estaría en la línea de autoreconocimiento y rasgos culturales tradicionales aún presentes en un pueblo.

En el proceso de emergencia los pueblos originarios se organizan, luchan por sus derechos, realizan reclamos ante distintas instituciones del Estado, establecen relaciones entre sí y con organizaciones de distintos lugares del país e internacionales, organizan encuentros, realizan movilizaciones; se van constituyendo en un sujeto político a partir que se constituyen en sujetos étnicos.

Son significativos los procesos de re-etnificación de poblaciones que habían dejado de ser consideradas -y de considerarse a sí mismas- como pueblos originarios. Así:

Las culturas del presente luchan entonces por constituirse como colectividades, como sujetos colectivos, para poder articularse o confrontarse con un Estado en mejores condiciones políticas... (Bartolomé, 2003: 176)

Los sujetos colectivos constituidos ante sí mismos, ante los otros y el Estado implica que: "Se trata de la creación de un nuevo sujeto histórico al que podríamos llamar Pueblos Indios, entendiéndolos como naciones sin estado" (Bartolomé, 2003: 176).

Tierra y territorio: entre la propiedad privada y la propiedad comunitaria

La forma de tenencia de tierras, la actividad económica y las formas de vida están unidas, dicen relación inmediata y lógica entre ellas. Son lógicas diferentes a las basadas en la propiedad privada de la tierra y las formas productivas de explotación capitalista.

La propiedad como uso efectivo y la propiedad como reclamo y, en todo caso, como anhelo de obreros rurales, de campesinos sin tierra, de puesteros que les han sido ocupadas o de otros que ven amenazada su tenencia: un cuadro complejo que (de)muestra un conflicto sordo en los entretelones, que en determinados momentos entra en eclosión, la mayor parte permanece oculta pero está latente.

La existencia y permanencia del pueblo huarpe por siglos en las lagunas de Huanacache y zonas aledañas es un hecho que puede considerarse comprobado, pese a algunas manifestaciones de lo contrario. No tienen papeles que demuestren su propiedad sobre las tierras, antes bien sus derechos se basan en el asentamiento ancestral. La aparición relativamente reciente de presuntos propietarios en El Encón, con documentos que les legitimarían derechos en la región, es una de las razones que llevaron a puesteros de la zona a organizarse en comunidad huarpe para sostener su propiedad sobre la tierra.

La concepción de propiedad comunitaria sostenida por la comunidad se encuentra el conflicto con personas que dicen ser propietarios y que intentaron expulsarlos. Pese al conflicto comienza a reconocerse otra concepción de la tierra diferente.

El concepto de tierra para el derecho occidental contempla una porción de terreno que se mide en términos de su valor de intercambio, mientras los Pueblos Originarios utilizan el concepto Territorio, el cual se concibe de manera integral y complementaria con quienes allí habitan, trascendiendo al valor económico determinado por el mercado.

Propiedad comunitaria: Es un derecho real autónomo, de carácter colectivo, de fuente constitucional y cuyo régimen es de orden público. Es inembargable, insusceptible de gravámenes, inenajenable, intrasmisible e imprescriptible. (Protocolo de consulta previa, libre e informada a Pueblos Originarios. Propuesta de Enotpo, 2010)

Katzer sostiene que existe “una tensión entre las representaciones modernas del territorio y las representaciones indígenas tradicionales.” (Katzer, 2012: 53). No obstante, no se trata solamente de representaciones, se trata de procesos materiales objetivos, de relaciones jurídicas de propiedad de tierras. Y más que de tensión se trata de conflictos concretos que en El Encón ha provocado situaciones complejas con detenciones de puesteros huarpes.

La necesidad de tierra para los Colchagua

María Zalazar, dirigente de la comunidad de Colchagua, ante la pregunta acerca de si reclaman tierras, contesta:

-Y claro, nos corresponde, hemos vivido siempre de la madre tierra.”

Y más adelante María agrega:

En primer lugar lo que nos hace falta es tierra, que sea nuestra. Nosotros hemos nacido en pueblos originarios, somos hijos de la madre tierra. Yo hoy le explico que por ahí uno tiene muchos proyectos en la cabeza, que se pueden hacer pero se tienen que implementar en la tierra, de otra forma no se puede. Nosotros teniendo un pedazo, algunas hectáreas, de tierra, lo que sea -una o dos hectáreas no es nada-, pero habría la posibilidad de implementar un montón de cosas, por ejemplo, de crear nuestra fuente de trabajo o la fuente de subsistencia y nos va a alcanzar para muchos, lo que es un alivio. Como conocedores de la madre tierra y naturaleza

podemos llevar a cabo muchas cosas, nosotros sabemos como se siembra y sabemos en que tiempo se siembra y se cosecha, así también el tiempo que hay que darle reposo a la madre tierra. Por que por ahí no es tiempo y se la obliga a dar frutos a través de químicos y no tiene que ser así. Ese es el tema; que nosotros teniendo la tierra sabemos como administrarla y como cuidarla. Ese es el más grande de los problemas que tenemos. (María Zalazar - Comunidad Colchagual.)

El abuelo de María fue expulsado de la tierra que habitaba en Colonia Fiscal. Actualmente los descendientes viven en Cochagual, que ellos sostienen, su nombre verdadero, huarpe, es Colchagual. Ella dice sobre el significado de territorio:

Nuestro territorio es donde nuestros mayores y ancestros vivieron, desarrollaron sus actividades, hicieron todo lo que había que hacer para vivir porque San Juan, Mendoza y parte de La Rioja son territorios Huarpe, entonces no importaría donde, en que parte pero que restituyeran algo. (María Zalazar - Comunidad Colchagual.)

Katzer (2012) plantea el concepto de territorios culturales como efectos de factores históricos ante el cuales los indígenas deben definir estrategias. Las Lagunas y el desierto de Lavalle constituyen un espacio de producción de vida de los huarpes y una unidad geopolítica. Katzer relaciona los procesos de construcción de identidad étnica con las dinámicas territoriales: los procesos de territorialización implican un conjunto de actos y saberes a través de los cuales un aparato de poder instituye una relación necesaria entre una población y cierto espacio geográfico, que produce organización social poblacional. Desarrolla el concepto de territorio étnico, que es el “espacio tangible e intangible donde se producen y recrean sentidos.” (Katzer, 2012: 43).

La territorialidad étnica es una concepción sobre la tierra ancestral, propia de su cultura: constituye parte de la identidad y de la pertenencia a la tierra y al mundo: la tierra es la base material y simbólica que da sentido a la existencia. El territorio huarpe:

[...] no tiene límites. Entonces no solo sería el pedacito donde nosotros habitamos sino deberían ser todas las hectáreas, por lo menos las que no están tomadas ahí. Porque la mayoría ya está tomada. Han sacado todos los animales, las plantas. Nosotros reclamamos que se nos den las posibilidades de trabajar dignamente. Es lo que reclamamos en este sistema, porque por ahora sabemos que pedir más es imposible. Somos conscientes de eso, sabemos que lo necesitamos y que lo tenemos que pedir. (María Zalazar - Comunidad Colchagua.)

Se expresa otra lógica, diferente a la de propiedad privada, base del capitalismo. No se trata de la posesión privada sino de otro concepto. Trabajar la tierra, vivir dignamente de ella, es la ambición y el interés ideológico y político de los condenados (y desheredados) de la tierra, en los términos de Franz Fanon (1983).

La ocupación de tierras y expulsión de los Sawa

Punta del Agua, territorio colindante con las Lagunas de Huanacache, es el lugar donde está ubicada la comunidad Sawa.

En la década de 1990 se produjo la instalación de diferimientos impositivos, bajo el marco de una ley que promovía que capitales concentrados se instalaran con emprendimientos agrícolas y moderna tecnología con el objetivo de producir generalmente para exportación, en las tierras que ocupaban los puesteros. El proyecto neoliberal de la década menemista, aplicado en San Juan a través del gobierno de Escobar, produjo -en función de acrecentar la tasa de ganancia de los empresarios- la toma y expulsión de los pobladores, en su mayoría huarpes, que ocupaban las tierras desde tiempos ancestrales sin títulos de propiedad legales en el orden dominante. La instalación de diferimientos en la zona de Punta del Agua,

donde estaba la comunidad huarpe, se produjo una confrontación en la cual, como es de suponer, los originarios fueron los perdedores. Una parte de ellos fueron sacados de sus tierras y trasladados a barrios lejanos. Este hecho recuerda las “desnaturalizaciones” que realizaban los españoles, sacando a las poblaciones aborígenes resistentes de sus tierras originales y llevándolos a otras regiones. Otra parte quedó dentro de los diferimientos, como en una suerte de “reducciones” similares a los tiempos de la colonia, como mano de obra barata.

El espacio que tenían los mayores se fue quedando seco, se fue achicando. Lo poco que quedaba de tierras fértiles con pastura, donde las lluvias podían amontonar agua, fueron ocupados por los diferimientos y las fincas. Los terratenientes ocuparon esos lugares y lo nuestro se fue achicando. Y a nosotros nos quedaron las pampas y los lugares más áridos y... la pobreza encima, porque eso es lo que trajo, pobreza, y ahí comienza la emigración de los jóvenes a los lugares donde, supuestamente, hay trabajo. Eso, para nosotros, no es un buen vivir, es un solo sobrevivir, ya que viven con un jornal que no alcanza siquiera para comer. (Sergio Morales en INTI, Año 1, N°12, pp19)

Los llamados Diferimientos Impositivos permitieron la llegada de capitales concentrados con todas las normas legales a su favor y con los títulos de propiedad sobre las tierras por tener conocimiento legal, contando con aparatos administrativos y profesionales especializados y el poder económico y el aval político dominante a su favor, y enfrentados a puesteros sin título sobre las tierras donde vivían, respaldados solo en la ocupación por generaciones. Los puesteros no tenían medios productivos ni tecnológicos y una actividad económica apenas redituable y sin un apoyo institucional. Se trataba de una comunidad indefensa ante empresas de capital y poder concentrados con la legalidad del sistema a su favor. Un hecho repetido constantemente en todas partes.

Los puesteros fueron violentados y amenazados: sus animales fueron atropellados por vehículos, el agua del río fue desviada para el uso de los diferimientos.

[...] hay diferimientos como que tienen capturadas a las familias, porque trabaja el padre, la señora, los hijos, los nietos. Y van trabajando por etapas y los tienen así, que ya van a quebrar, que quiebran, que ya les van a pagar... Y a la familia la tienen ahí... (Miriam, Ferreira - Directora de la escuela Maggio, Punta del Agua)

La amenaza de pérdida de tierras para los Talquenca

La instalación de un presunto dueño de tierras en el territorio que ocupaban los puesteros de El Encón inició un conflicto que trajo muchas derivaciones pero que pudieron enfrentar para conservar su territorio:

Este hombre nos decía que era el dueño del campo y que nos daba unos días para desocupar la casa sino teníamos que pagar, dar la mitad del abono, entregar chivatos y quería que firmáramos papeles de casa en casa y no firmamos nunca. Nosotros le pedíamos los papeles y nos decían que no, porque se iban a llenar de tierra si traían los papeles, el hombre todavía vive de aquél lado de mi casa, y nunca presentó papeles y nosotros nunca le firmamos nada. Al contrario, cuando venían, los sacábamos. Nos dieron 24 horas para que desalojáramos la casa y mi esposo le dijo “Bueno, vení”, hasta el día de hoy estamos ahí todavía, no llegó nunca y ahí empezaron las denuncias. Hace 15 días nos han denunciado. Un día vinieron averiguando... que habían visto unas casitas y querían saber quién vivía ahí, después se fueron los policías. Como al medio día nos presentaron la citación.” (Matilde Talquenca - Comunidad Salvador Talquenca)

Otro miembro de la comunidad Cacique Talquenca dice:

También nos hemos dado cuenta de que solos no hacemos nada contra las denuncias esas, ahora nos juntamos todos y vamos a acompañarnos unos con otros. Porque primeramente íbamos por las denuncias y quedábamos arrestados allá

uno o tres días. Otros compañeros que hoy no han venido que son Carmona, ellos estuvieron detenidos. Los detenían por las denuncias de los supuestos dueños de campo. El año pasado también fueron a mi casa a decirme que tenía que desocupar el lugar porque ellos eran dueños de ese terreno, yo le dije que habíamos formado una comunidad y el que encabeza la comunidad es Ariel Carmona y no volvieron más. Con decirles que ya estábamos unidos, que nos defendíamos unos con otros, eso nos permitió salvar la situación. (Sergio Carmona - Comunidad Talquenca)

Los miembros de la comunidad sufrieron amenazas, citaciones, detenciones:

Una vez vino la policía, pusieron presos a dos compañeros, estuvieron una semana por averiguación de antecedentes y vino la policía a revisar las casas sin orden, sin nada, supuestamente para buscar armas. Justo ese día teníamos una reunión programada. La policía no hizo las requisas por las casas porque justo nos acompañaban otros compañeros que eran abogados, sin decirles que eran abogados, sólo con argumentos. Nosotros antes estábamos en una etapa muy débil de no saber defender el lugar, este es un conflicto de hace 15 años. Antes nos metían presos como si nada porque uno no sabía cómo tenía que defenderse. La policía venía, te llevaba y ni siquiera dejaba registrado que te dejaban preso y todo porque nosotros no sabíamos, después empezamos a organizarnos y hacer talleres. Igual siempre la policía mete presiones, el que dice que es dueño del campo también con denuncias, siempre intentamos de recordar todos estos derechos que tenemos porque por ahí uno ve la policía y se asusta, un poco es fortalecer ese conocimiento. (Matilde Talquenca - Comunidad Salvador Talquenca)

Y los huarpes Talquenca resistieron:

Lo que hicimos fue marcar todo el lugar que nosotros reconocemos como el campo comunitario, que estuvo un tiempo y fue un trabajo que se tardó en hacer, vino gente de Buenos Aires a marcar el campo, hicieron una investigación de tiempos antes, del lugar, el campo de lo que la gente vive,

trabaja, de todo lo que saca del campo, el provecho y marcar el territorio comunitario de las familias. A eso lo entregaron el año pasado, como en el 2005. Por ahí empezamos todo ese trabajo de investigación y formalmente se entregó el año pasado toda la carpeta de investigación. Marcamos un campo comunitario que empieza acá de la curva que tenemos un trecho más acá, 30 km más o menos. (Ariel Carmona - Comunidad Salvador Talquena)

A nosotros nos ha molestado mucho. Ha estado por los alrededores. Por un momento dijo que quería que le diéramos la mitad de las ganancias a él porque el terreno es de él. ¡Está loco! Y como de eso hay mucho, qué le vamos a estar dando. Estas tierras no son muy productivas. Si llevamos a los animales que comen en el monte porque tampoco hay mucho pasto y agua abajo... hay que tener mucha suerte para encontrarla. Estamos viendo el tema de los pozos y mientras más profundo y tenés que ver en el día porque supuestamente dicen que hay agua buena pero es muchos metros abajo. (Sergio Carmona - Comunidad Talquena)

Y los reclamos sobre la tierra:

Lo más importante para nosotros es el reclamo; que nos den las tierras en nombre de la comunidad y el tema del agua. (Matilde Talquena- Comunidad Salvador Talquena).

Yo no quiero las tierras para mí, pero sí las quiero para ellos, para su tranquilidad, porque me duele todo lo que está pasando. No decir quien sos te hace mal. Somos un montón y cuando hablamos de territorio no hablamos de un pedazo cosa material, no es un pedazo de tierra, sino que luchamos por un lugar, por lo que tiene tu historia. (Norma Talquena - Comunidad Salvador Talquena)

El concepto de tierras comunitarias

Y, las tierras comunitarias. La idea es no hacer papeles, sino que todo quede como estaba. Que cada uno tenga su terreno. Como siempre fue. Por ejemplo, yo tengo acá mi puesto, el otro lo tiene allá y, bueno, sus cabras vienen a comer acá, otras cabras también y no hay problema. Como siempre fue. Siempre hubo una decisión, no en papeles, sino en palabras, que cada uno se respetara en su lugar, en su puesto. (Sergio Carmona - Comunidad Salvador Talquenca)

Dentro de la cosmovisión de los pueblos originarios la tierra es sagrada: ellos no conciben a la tierra como un objeto de valor económico, no pueden dominarla o explotarla. La tierra garantiza la continuidad de la vida de los pueblos: su visión es anterior a la concepción de la propiedad privada y de la apropiación en virtud de la ganancia, como concepción básica del capital. Para los originarios el territorio es la tierra ancestral heredada de los mayores y que se debe transmitir a los hijos, conservándola y si se puede mejorándola. El territorio se refiere a un área geográfica o un espacio de la naturaleza que se encuentra bajo la influencia cultural y el control político de un pueblo. Es un espacio donde desarrollan su cultura y espiritualidad, la lengua, historia y forma de organización social. Es el espacio aire, suelo, subsuelo, trabajo, producción, derecho de propiedad, derecho de gobierno para tener libre determinación.

Es el hábitat donde un pueblo ejerce control, donde asienta su cultura, donde está vigente su derecho indígena y sus autoridades propias y dentro del cual se puede impartir justicia. Crea la posibilidad de impartir control y autoridad sobre el conjunto de sus recursos (suelo, subsuelo) y sobre los procesos sociales que allí se producen.

La concepción de tierra en un sentido amplio, en el sentido de relación con la naturaleza, la expresa la señora Argentina Quiroga, *ampta* (guía espiritual) de la comunidad del Territorio del Cuyum:

Los desafíos que tenemos y cuando decimos comunidad, estamos hablando de la comunidad sanjuanina, ya no solamente de los huarpes y de los pueblos originarios, porque recuperar la vida, recuperar el territorio, recuperar la alegría, recuperar un nuevo estado de acuerdo a como son las vibraciones de este nuevo tiempo cósmico, es una misión sagrada, es una misión cultural y es una misión política. No solamente nos corresponde a los pueblos originarios, a todos, pero absolutamente a todos los hijos del territorio. Y tenemos el desafío... estamos defendiendo el territorio y los valores que nos han dejado nuestros mayores, nuestros ancestros. Nosotros tenemos dos valores fundamentales que son los que dan razón a la vida nuestra, esos han dado razón a mi vida y yo he transmitido esos valores a mis hijos, mis nietos y, en este caso, a los jóvenes de la comunidad, que son la defensa del agua y la defensa del territorio, y esto es una misión sagrada y una misión política que nos corresponde a todos, no solamente a los huarpes, de manera que es un desafío en este tiempo donde hay una invasión sobre el territorio y nuestros bienes sagrados, entonces es un desafío grande, pero como estamos con esta energía renovadora cósmica, esa energía renovadora de la madre tierra, en este tiempo la sabia vital vuelve a emerger, y este tiempo... Yo cuando miro a los jóvenes, ese círculo de jóvenes.... Y esta dualidad tan necesaria para la vida, notamos que este nuevo desafío va a tener esa nueva energía. (Argentina Quiroga, Comunidad Territorio del Cuyum)

La identidad como producción social

El sentirnos hijos de la madre tierra.

*Los Huarpes nos consideramos
tierra que camina y cielo que respira;
somos tierra y cielo.*

María Zalazar - Comunidad Colchagual.

Los grupos étnicos se caracterizan por tener un origen y continuidad en el tiempo, una historia y tradición común junto con una memoria colectiva, además de rasgos físicos similares, costumbres compartidas, un mismo folklore popular y creencias religiosas comunes. Un grupo étnico no puede definirse a través del concepto de raza ni caracterizarse a través del concepto de cultura e identidad en un sentido abstracto, ya que no existen una cultura e identidad en estado de pureza, intocada, inmodificada. Toda cultura es producción que se transforma constantemente. No permanece igual a sí misma siempre ya que no existe una esencia ahistórica y asocial, pues la cultura está realizada y a la vez está realizándose, es producción social histórica de los pueblos en condiciones que los determinan y en la propia práctica humana de relación con la naturaleza y con los demás miembros de su grupo y otros grupos sociales en el conjunto de sus relaciones sociales, de tal manera que así se producen a sí mismos.

Los procesos de dominación ejercidos durante cinco siglos han impedido la existencia y desarrollo natural-histórico de los pueblos originarios y sus culturas en libertad. En condiciones históricas sociales relativamente normales, un pueblo se desarrolla y se expande con su población y su actividad productiva, a la vez su cultura cambia, se transforma en relación a su práctica y los procesos estructurales productivos. En el caso de pueblos originarios se les impuso dominación, pérdida de modo de producción y modo de vida y cultura. Cuando su historia y cultura es la de los otros ya no son lo

podieron haber sido. Son lo que resultó de esa imposición, que con el tiempo se convirtió en asunción de la negación propia.

Pese a los procesos materiales de genocidio, etnocidio, aculturación, a los procesos ideológicos de minorización, minimización, estigmatización, a la producción de otra forma de negación, la declaración de su extinción -una nueva muerte simbólica, ya que no material- por miembros del campo científico, estos pueblos han sobrevivido a través de delgados hilos: ha habido continuidad, discontinuidad y nueva continuidad en su historia de siglos. Sobrevivieron a condiciones extremas de dominación y de negación y reaparecen. Sufrieron y sufren tensión entre la adaptación para sobrevivir y la resistencia a la dominación; ambos procesos son opuestos pero constantes y contiguos, expresados en la propia vida cotidiana y en las formas culturales adoptadas y adaptadas a su concepción del mundo.

Hablamos de la identidad como producción, ya que los grupos humanos al producir su existencia material producen su existencia espiritual. En el proceso las identidades se constituyen, pero no son sustancia o esencias ahistóricas, asociales, donde un pueblo ya tiene de por sí una identidad. Esta identidad atribuida es ante todo un producto ideológico dominante y etnocéntrico dominante. Las identidades es la que los pueblos producen en su actividad productiva y social.

Las organizaciones de pueblos originarios tienen una concepción del mundo y una cultura mixturada, inficcionalada, fragmentaria, atravesada por las concepciones dominantes (Gramsci, 1984), propia de su condición subalterna, al igual que los demás sectores sociales subalternos, con rasgos culturales sobrevivientes y otros incorporados y resignificados, que le dan una particularidad, además de su propia historia. Es la cultura real, posible; la base de la que parten para resignificarla y resignificar otros elementos culturales, políticos e ideológicos que incorporan en el proceso de emergencia. Mientras las comunidades rurales conservan más rasgos de su identidad con una relativa ideologización contestataria, los grupos urbanos realizan una politización e ideologización más

profunda y rupturista con las concepciones y organizaciones dominantes. Este es una de las situaciones problemáticas de las organizaciones de originarios entre sí en la posición ante el Estado: si se trata de planteos reivindicativos o si se trata de avanzar en planteos más profundos como es el de su reconocimiento como pueblos preexistentes y en consecuencia, la reformulación del país como Estado multinacional. Este proceso tiene particularidades en pueblos que se están reconstituyendo como tales, a diferencia de los pueblos originarios que sobrevivieron conservando su cultura y lengua en mayor grado -por decirlo de alguna manera- como es el caso de los pueblos Qom y Mapuche.

El reconocimiento como originario es un proceso complejo

Los pueblos huarpes -al igual que otros pueblos en similares condiciones- han sufrido todos estos procesos a través de siglos, pero que, aunque mestizados y mixturados culturalmente, han podido sobrevivir con la concepción de su identidad y rasgos culturales, reclamando su reconocimiento.

Una militante huarpe indica:

Es más en cómo han sido criados, hay muchas familias que digamos, antes siempre les decían que no había que decir que eran huarpes porque se los llevaban, y bueno... y así quedó el mito ese de que... o sea, también por la burla a que le digan algo, por eso no dicen, no se reconocen. (Mónica Morales - Comunidad Sawa).

La dirigente de la comunidad Huanacache:

Yo tengo la descendencia de los huarpes por parte de mi madre, mi madre viene siendo nieta del cacique de Lavalle, el siempre le decía a mi abuela que él era una persona que

podía trabajar la tierra. A mi abuela nunca le han ocultado su identidad. Y a nosotros siempre nos dijeron que éramos Huarpes. (Amelia Chirino - Comunidad Guanacache)

Anteriormente asumir la identidad huarpe significaba sufrir discriminación, reconocerse como un subalterno, explotado, degradado. Actualmente, en otras condiciones, puede asumirse con orgullo, aunque para los niños en la escuela aún pueda significar cierto temor.

De la comunidad Cacique Salvador Talquenca:

Se ha sufrido mucho la discriminación por que cuando sos niño, todo te marca. A algunos les hablas del tema y no quieren. Tenés que leer mucho para saber que sí, que tenés que hablar, que tenés que estar orgullosa de lo que sos. Nuestra identidad está y está en las costumbres... No es como dicen, una nueva identidad, nosotros tenemos nuestra identidad. Son ellos los que nos están conociendo. (Norma Talquenca - Comunidad Salvador Talquenca).

Del territorio del Cuyum:

Volvemos al tema de la identidad, la familia: en el propio seno familiar no se reconocen como tales, por eso digo que la identidad es una cuestión que pasa por otro lado, más allá de la sangre y del ADN. Y por ahí se hace difícil, en tu propio seno familiar tenés que estar luchando. Dicen: Sí, pero nosotros no somos indios, como si ser indio fuese algo peyorativo, me entendés. Al decirse indio o al decirse huarpe, eso uno lo sufre al comienzo pero después, al asumir la identidad y al hacerse cargo de la verdad, se aliviana. Yo creo que pasa por ahí la identidad, es una cuestión de corazón y de cabeza, o sea vos sabés lo que sos y nadie te va a venir a decir que sos y qué no sos, o sea es una ecuación bastante sencilla. (Sergio Avallay - Comunidad Territorio del Cuyum)

De la comunidad Caci que Caligua:

Empezamos a trabajar para que ellos reconocieran y no tuviesen vergüenza de decir: yo soy descendiente indígena. Porque no te miran igual, por ahí se agacha la cabeza... Para ellos, al ser indígenas, los iban a discriminar más, los iban a ignorar... Y yo les decía: No, no, se tienen que sentir orgullosos. Ustedes eran dueños de la tierra, acá sembraron. Y muchos hay que siguen con su tradición; se trabaja todavía con los animales, el cuero, el telar... Y no es una comunidad como otras porque muy mal no están, llevan a sus hijos a la escuela, se han ido superando... pero les falta el apoyo para que no queden..." (Carina Caliva - Comunidad Caci que Caligua).

De la comunidad Talquena:

Por el reconocimiento se siente orgullo. Es como también uno vivir en lo cotidiano, es el orgullo de decir... Cuesta también entre uno mismo reconocerse. Eso cuesta, nosotros lo laburamos siempre pero cuesta reconocerse de acá, por el lugar donde vivís. Si vas al centro te discriminan por ser indio o tan solo por ser del campo, sos un campesino, cuesta llegar a los demás el campo es otra forma de vivir. (Ariel Carmona - Comunidad Salvador Talquena)

El ser descendiente:

Significa mucho. Se está reconociendo un poco más esto de ser originario. A mí me parece bien, hay que ver la raíz de donde viene uno. Si acá, cuando yo era chico, la gente negaba mucho eso, era como una ofensa. Ahora ya no. (...) Yo escuchaba historias de gente de acá que tenía un poco de miedo decir que era originario o que tenía orígenes huarpe; era como mala palabra. Ahora está cambiando. (Sergio Carmona - Comunidad Salvador Talquena)

Sobre la identidad huarpe:

Ser huarpe es pertenecer a la tierra, es recuperar respeto a todo lo que nos rodea... sean las plantas, los animales, las

pedras, la tierra, el agua. Es respetar mucho el sol, la luna, no como deidades, sino como herramientas de un Dios que es en el que creen todos los integrantes de este mundo. Sólo que sí tenemos un cosmovisión diferente. Creemos en lo que se puede probar. El sol y la luna son elementos fuertes, pero no es que son venerados por nosotros, los utilizamos como señales. (Franco Gil - Comunidad Pinkanta)

Recuperar la identidad es recuperar la cultura:

Por eso queremos recuperar nuestra cultura. Esto nos lleva a vivir mejor, ya que por ahora estamos y no estamos... ni con los argentinos ni con los indígenas, entonces estamos mal. Queremos que nuestros derechos se empiecen a recuperar para estar mejor como pueblo y dentro de nuestra cultura. Estamos viendo que nuestra cultura y nuestras creencias, como los pájaros en extinción, se están terminando; lo poco que quedaba, a través de la conquista, se está terminando. (Sergio Morales en INTI, Año 1, N°12, pp19).

Origen de las comunidades

Un tema importante es el del origen de las comunidades, que presenta diversos fundamentos y facetas.

Carina Caliva, dirigente de la comunidad Cacique Caligua, de Valle Fértil, relata acerca del origen de su grupo:

Nos empezamos a reunir desde el año 1998 por iniciativa del profesor, ya fallecido, Don Cayetano Castro (...). Él comienza una investigación sobre los alumnos por un plan social que tenía en cuenta a los pueblos originarios. Nos empieza a reunir porque en un libro antiguo de casamientos y nacimientos de la iglesia explica bien los casamientos entre criollos, mestizos e indígenas, y por ahí van saliendo los apellidos (indígenas) y él nos empieza a convocar.

Si mi abuela decía que nosotros éramos indios. Entonces... fue lo que más nos legó, porque una cosa es que alguien te

lo diga y otra es comenzar a hacer memoria. (...) A partir de allí empezamos a trabajar. (Carina Caliva - Comunidad Caligua)

La comunidad lleva ese nombre porque la familia Caliva es la más numerosa. El apellido está extendido vastamente y está registrado en Valle Fértil desde 1670; “es claro que hace mucho que estamos en esta tierra”, agrega Carina.

En el origen de la comunidad se mezclan el movilizador externo (un estudioso de la historia local) y el recuerdo transmitido ancestralmente en las familias a través de generaciones. Esta transmisión debió ser guardada en la memoria y reapareció cuando las condiciones políticas, sociales e históricas fueron adecuadas.

Ella extiende el origen diaguita de la población:

Es claro que hay muchos que faltan autoreconocerse, porque la mayoría de los vallistos podríamos decir que tienen una ascendencia indígena, pero es una cuestión de reconocimiento. Que se acerquen a la comunidad por una cuestión de estar orgullosos de sus raíces. (Carina Caliva - Comunidad Cacique Caligua)

Sobre la situación social de los miembros:

No tenemos problemas de tierra porque cada uno tiene mal que mal su vivienda, su tierra. Son puesteros la mayoría. Algunos se dedican a la minería, a la agricultura, pero los miembros más activos son de la villa San Agustín y dependen de un trabajo estable o de changas. Pero no hay un miembro de la comunidad que no tenga para comer o que tenga un techo, por eso se diferencia de otras comunidades indígenas. (Carina Caliva - Comunidad Cacique Caligua)

A través de Franco Gil, cacique de la comunidad huarpe Pinkanta:

La comunidad se llama Pinkanta porque es la historia de cinco hermanas con toda su descendencia, o sea que son

“hermanas”. Pinkanta quiere decir “hermanos”. Son cinco mujeres y su descendencia: son de acá, de este lugar y están vivas cuatro. Una ha partido de las cinco, la más grande.

La comunidad surge por un baúl. Estábamos revisando un baúl y había una foto de mi bisabuela. Y decíamos que se parecía a una india y nos dijeron que sí. Que no nos riéramos porque éramos indios. Nuestro padre nos decía. Porque en realidad ellos tenían que negar que éramos originarios para no sufrir la discriminación y estar en iguales condiciones con los demás hermanos. Porque todos tuvimos que emigrar de este lugar a la ciudad para poder recibir la educación y prepararnos para poder estar en iguales condiciones que los demás. Y el designio que tenían era no decir que éramos originarios, pasar desapercibidos. Porque ellos por más que lo quisieran hacer no pudieron, se notaba en su lengua. Cuando hablaban en lengua, después copiaban (traducían) el español y se notaba que era otro (discurso). Se hicieron mudos también, hablaban lengua de señas para no hablar. No la lengua de seña tradicional, pero sí una lengua de señas de ellos, propia. Y funcionó a medias también. Entonces el tema era pasar desapercibidos de alguna forma. Y bueno, en nuestra generación descubrimos eso, que somos indios. Y no duró más el secreto porque nos juntamos los jóvenes. Eso habrá sido hace diez años, más o menos. En el 2004 iniciamos la personería jurídica nivel nacional y la conseguimos este año recién (2012), larguísimo...

El pueblo huarpe estuvo callado. Nuestros abuelos fueron esclavizados. Debieron negar lo que eran para no sufrir. Ello provocó una negación y ruptura. Hoy se reconoce nuestro origen a través de un antepasado: Rosa Guaquinchay, nuestra abuela, a los ochenta años, nos dijo de donde veníamos. De allí comenzamos a buscar la identidad, a rescatar nuestra lengua y cultura; comenzamos a transitar este camino.

Así nuestra comunidad nace de cinco abuelas, hermanas entre ellas y todos sus hijos, nietos y bisnietos. Es una comunidad cerrada: se debe ser miembro de la familia. A partir de la unidad de sangre familiar es el rescate de nuestra identidad. (Franco Gil - Comunidad Pinkanta)

Sobre el territorio Franco explica:

La comunidad Pinkanta se ubica a diez kilometros de El Encón, en el camino a San Luis. Abarca parte de 25 de Mayo, Mendoza y Las Trancas, en San Luis. El territorio está entre tres provincias. Estamos tramitando la personalidad jurídica dada la preexistencia de nuestro pueblo. Estamos en el rescate espiritual de nuestra lengua. Nos movemos sin injerencia de otra gente.

Estamos dispersos en distintos lugares pero nuestro territorio es el punto de encuentro. Recuperar formas, rasgos a partir de la memoria de los abuelos, ya que la memoria es un punto de inflexión. Somos indios y salimos a rescatar la cultura, nuestra identidad, las artesanías, la sabiduría. Se trata de rescatar conocimientos que si no se van a perder. (Franco Gil - Comunidad Pinkanta)

En esta comunidad se conjugan memoria, territorio, identidad, organización. Hemos destacado la genealogía Guaquinchay anteriormente, si bien de los habitantes de la zona de Mendoza. Aquí aparece la figura legendaria de Rosa Guaquinchay:

Nuestra bisabuela Rosa Guaquinchay, abuela de mi abuela, es una figura mítica. Otras comunidades reconocen el mismo origen. Significa el encuentro con esas otras comunidades de San Juan. Ella fue muy importante en su tiempo, era curandera y guía espiritual, tenía sabiduría y la transmitió a los descendientes. (Franco Gil - Comunidad Pinkanta)

Las otras comunidades huarpes de San Juan llevan este nombre son Clara Rosa Guaquinchay y Arroyo Guaquinchay. En Mendoza y en San Luis otras comunidades llevan este apellido también. Se trata de un apellido extendido y de larga data, registrado en Catamarca hacia 1600, relacionado al parecer con el incanato y cuya genealogía, a partir de un cacique, aparece profusamente en la región de las Lagunas. (Caballero, 2012)

La figura de Rosa Guaquinchay aparece como la personificación simbólica y mítica de la Tecne Pao, de la madre Tierra,

como concepto ancestral. De alguna manera la figura de Rosa Guaquinchay, dadora de vida, habitante de esas tierras, curadora de su pueblo, es la representación de la permanencia en un territorio, de la familia extendida, la pertenencia por lazos consanguíneos inmediatos entre los miembros, la unidad de generaciones y el relevo de estas.

Para nosotros el apellido es otro. En el caso mío es Guakinchay. Quiere decir el origen, la ascendencia, que no es apellido, es más que eso. Es origen y es identidad. Además que el ancestro no es el muerto hace mucho tiempo solamente, también lo es el último que ha fallecido. (Franco Gil - Comunidad Pinkanta)

Así pues, hay comunidades que se constituyen en base a una red familiar, ya existente. Los lazos sanguíneos permiten construirla y cimentarla. Sobre ellos pesa la figura de un antecesor que otorga legitimidad y unidad simbólica. En otras comunidades, compuestas por varias familias en un mismo territorio, están presentes las relaciones de cercanía, el compartir territorios y acuerdos, y también los parentescos cruzados. El origen de la comunidad Talquenca fue:

Al principio fue porque estaban usurpando los campos ahí, estaban sacando la gente de los puestos y la única forma era haciendo una asociación, una especie de comunidad para reagruparnos todos y unirnos. Y así se fueron dando las cosas... gente del otro lado del río, también medio huarpes, que son los que estaban de hace más tiempo. Y como son parientes, entonces la historia viene por allí. Que tiene raíces indígenas. (Sergio Carmona - Comunidad Talquenca).

El origen de la comunidad Esperanza Huarpe de Huana-cache, relatado por su dirigente Amelia Chirino:

La comunidad surgió porque queríamos agua potable y bueno, entonces me dicen a mí: Vos tenés que ser la que nos represente, porque vos sabés la problemática. Y bueno, muchos no quieren ni hablar. Y siempre la pelea que tenemos es por el agua potable y el camino, porque acá, cuando llueve

mucho, acá no pasa nadie, nos quedamos aislados. La pelea con el gobierno siempre la tenemos por el tema del agua y el camino, porque el funcionario de acá dice que le sale muy caro, dice que hay que hacer muchos puentes. Están cuatro años sentados ahí, y pueden hacer un puente por año.

Acá nosotros hemos aprendido a vivir con mis ancestros, con mis abuelos, con mis padres. Nosotros no nos morimos de hambre porque sabemos vivir, porque hay que saber vivir acá, pero nos gusta. Muchas veces nos dicen: Oh, ¿porqué viven ahí? Y, ¡por qué nos gusta! Hoy, un chico joven de acá, me decía: Mire Amelia, usted tiene mucha razón, a nosotros nos gusta y queremos este lugar. Y a mí me encanta que ellos me digan eso. Nosotros, los viejos, no vamos a perder la esperanza pero los tenemos que alentar a ellos para que tampoco la pierdan, es la manera de ayudarlos a los más jóvenes. (Amelia Chirino - Comunidad Esperanza Huarpe).

La identidad definida por la actividad productiva

La mayoría de las comunidades huarpes de San Juan se ubican al sur de la provincia, desde La Cieneguita, zona de serranías hacia el oeste hasta el límite con San Luis al este. Gran parte de los huarpes de la región de las lagunas y el desierto de Lavalle son puesteros (con tenencia precaria de tierra según los cánones dominantes) y/o obreros rurales (desposeídos de tierra). El obrero rural anhela tener tierra para cultivarla. Su propósito es ser campesino o al menos poder producir en comunidad. Sabe trabajar la tierra; solo necesita tenerla. El puestero tiene una mirada diferente sobre la tierra; es dueño pero no como propietario individual, prima en el concepto de territorio, que es lo compartido. Los puesteros de la zona de Lagunas de Huanacache son agricultores-pastores. Son agricultores cuando tienen agua y pueden cultivar, lo que es excepcional, ya que las tierras se convirtieron en desierto al secarse las lagunas. Hay casos de propietarios formales de tierra, campesinos o pequeños propietarios no campesinos.

En La Cieneguita y Huanacache (zona oeste, no de lagu-

nas) se configuran dos grupos: campesinos y obreros mineros. La actividad minera en la región de Huanacache-Los Berros ha determinado que parte de la población, originaria de lagunas de Huanacache, haya devenido en obreros de actividades extractivas.

Un cambio de identidad/etnicidad “comienza con el tránsito desde el concepto de campesino al de indígena” (Bengoa, 2009, 12). El proceso en América (y en particular en Bolivia) fue anteriormente el de la campesinización del indio y en la actualidad es el de indigenización del campesino, afirma Bengoa, refiriéndose al proceso ideológico identitario.

La identidad cercana entre campesinos, puesteros, laguneros, huarpes en la región de las lagunas es una particularidad. “-Antes no había huarpes acá”, decía un habitante de las lagunas, en tanto que su esposa decía: “-Yo soy huarpe”; se evidencia una situación y dos visiones contradictorias del proceso que sucede en El Encón; una diferenciación de los pobladores entre puesteros y huarpes.

Se plantea que algunos miembros de comunidades de Huanacache son más campesinos que huarpes. Se trata de una tensión entre dos identidades y roles, ya que siguen siendo campesinos, pero desde la particularidad de que anteriormente fueron agricultores y pescadores que debieron transformarse en pastores. Al mismo tiempo sucede el proceso de proletarianización del campesino y de sus hijos, como obreros rurales y/o cosecheros, en tanto la imposibilidad de explotar la tierra por la pérdida de esta o por carecer de medios.

El desierto de Lavalle en Mendoza tiene continuidad en San Juan, aunque en esta provincia no se lo denomine desierto. El complejo de Huanacache fue una región de numerosas lagunas, hoy inexistentes. Es una vasta zona donde se han instalado algunos diferimientos impositivos, con explotaciones intensivas e importantes inversiones de capital frente a los puesteros, dispersos, pobres y dedicados a la actividad pecuaria. Generalmente las familias se asientan en puestos que son unidades productivas de cabras. La historia de las familias muestra una forma dispersa y semi-nómada de ocupación del territorio, pero existen pequeños poblados.

La denominación “laguneros” constituye hoy una identidad casi ya desaparecida, junto con las lagunas. Los laguneros eran los habitantes del complejo lacustre, dedicados a actividades de pesca, agricultura y trenzado con junquillo. Las lagunas anteriormente eran 25, intercomunicadas y con un gran número de islas. Con la construcción de diques y el uso intensivo del agua de los ríos para riego en los sistemas de oasis de San Juan y Mendoza- dado el desarrollo de la actividad vitivinícola a fines del siglo XIX y principios del XX- disminuyó el caudal que llegaba a la región, hasta la desaparición de las lagunas hacia las primeras décadas del siglo pasado. El desarrollo de una región -la central- condenaba a otras por la ley del desarrollo desigual. Se verificaba así el desarrollo del subdesarrollo. Se trata de otra forma de expropiación, esta vez de la naturaleza, pero que condena a sus habitantes actuales a sobrevivir en las condiciones del desierto. Debieron adaptarse: de vivir en un complejo lacustre pasaron a vivir en un medio de arenas y montes desolados, sin agua para cultivo ni para los animales. Una sequía atraviesa la región desde hace años, produciendo una gran mortandad de ganado.

Si bien los ríos San Juan y Mendoza llegan intermitentemente a la región, las lagunas solamente vuelven a llenarse en épocas de grandes deshielos. La región ha sido declarada Sitio Ramsar en 1999 para recuperar el humedal original pero no ha cambiado su situación, en todo caso empeoró. Recién en 2011 comenzaron a construirse terraplenes para elevar los niveles de base de las lagunas, bañados y cursos de agua (Los Andes, 7-8-11). El humedal se encuentra sin agua, sin lagunas y con sequía y empresas que embalsan el agua en su beneficio, ya que, por ejemplo, una de ellas utiliza el lodo para fabricar blocks. Son tapados los drenes y canales y no llega el agua por los canales. (Tiempo de San Juan, 20-3-14).

La región tuvo una ocupación tardía por parte del Estado. Por ello fue un espacio donde se abroquelaron los huarpes. Era el espacio donde el Estado nacional prácticamente no intervenía o lo hacía muy poco. Se relegó a los huarpes a dicha zona, adonde estos se mimetizaron con el medio y se convirtieron en laguneros: el nombre era una forma de invi-

sibilización. Devenidos en gauchos, se convirtieron luego en paisanos. No parecían diferenciarse de los mestizos por su actividad económica ni por su cultura. Estaban recluidos en el desierto, tanto en parte callados como en otra parte silenciados. Los documentos de la época no hablan de ellos como huarpes: eran considerados descendientes de estos o solamente considerados como laguneros (Bialet Massé, 1987). Era una suerte de confinamiento en la zona de Huanacache: desierto y lagunas. Luego del desecamiento de las lagunas el hábitat se redujo y se transformó. Esa también fue una forma silenciosa de eliminar lo “indio”.

Los pueblos en el desierto estaban invisibilizados. Esa etapa duró más de un siglo (aproximadamente entre 1880-1990). Puede argumentarse que se inició con la derrota de las montoneras y la desaparición de dos gauchos indios rebeldes que fueron mitos de la travesía y de su tiempo: Martina Chapanay y Santos Guayama. La “conquista del desierto” selló la suerte de todos los pueblos originarios y estableció su invisibilización como no existencia por parte de los dominantes y la autoinvisibilización como forma de existencia (supervivencia) por parte de los huarpes.

La desertificación por el uso intensivo de aguas río arriba, por la tala de bosques de algarrobo (para los durmientes del ferrocarril y para leña) y por el sobrepastoreo de animales ha marcado un proceso de creciente deterioro. “Y el desierto es cada vez más pobre porque cada vez tiene menos que ofrecer, tiene recursos cada vez más degradados.” (Torres, L. Página 12, 4-7-2012)

El proceso de desertificación de Lavalle y Huanacache implica una nueva condena a los pueblos relegados al desierto. El designarlo desierto es designar tierras incultas (y pueblos incultos) y tierras vírgenes (y pueblos bárbaros).

Los pueblos del desierto concreto viven a la vez en otro desierto; un desierto simbólico-ideológico. Los huarpes fueron relegados a dicho espacio marginal como pueblo subalterno. Lavalle y Huanacache constituían un espacio de *apartheid*, un lugar apartado, donde las condiciones geográficas y productivas invisibilizaban a los escasos habitantes, los que eran

minorizados y minimizados. Así el desierto es otra condición de la invisibilización.

Desaparecido casi el concepto de laguneros, prevaleció el de puesteros. Los anteriores pescadores se habían reconvertido en una economía extrema de subsistencia en las tierras desérticas, dedicándose a la cría de cabras fundamentalmente. La denominación de puesteros producía una cierta homogeneidad, como antes lo hacía el de laguneros. En principio no huarpes o semihuarpes, luego la tercera diferencia, ya en la etapa de visibilización, fue entre huarpes y puesteros. Los que antes no se diferenciaban comenzaron a hacerlo desde una perspectiva étnica.

La diferencia entre puesteros y huarpes es social y simbólica. Es una diferencia que estuvo latente por largo tiempo y que se expresa en la división de los pobladores entre quienes pertenecen a las comunidades de pueblos originarios y los que pertenecen a las asociaciones de puesteros. La población constituye un entretejido complejo entre familias residentes desde hace mucho tiempo en la zona. Existe un conjunto de familias tradicionales con lazos de parentesco por casamientos cruzados en una región poco poblada, a ambos lados del río y las familias han transitado por generaciones de un lugar a otro.

Identidad es la afirmación de una configuración compleja de constitución en el mundo que da una tonalidad propia a un grupo en sus relaciones internas y externas. La memoria es la memoria social y colectiva de un grupo o una etnia, como parte, junto con la identidad, de la cosmovisión que se tiene de la naturaleza, la sociedad, los individuos y sus relaciones entre sí. La memoria de los miembros de la comunidad ha permitido cimentarla. La reetnización es la forma cultural de la emergencia considerada como proceso social, y que se relaciona con la concepción de la interculturalidad, como espacio de resistencia, de lucha por derechos sociales y culturales en igualdad de condiciones con los blancos. Estos son procesos actuales y en ascenso, como parte de procesos sociales y culturales más complejos y amplios en desarrollo. La visibilización es la manifestación de reconocimiento de la

emergencia social, lo contrario de la invisibilización, que fue el proceso de autonegación social de los pueblos originarios como estrategia de adaptación y sobrevivencia.

Las comunidades de pueblos originarios de San Juan

La emergencia o visibilización social se expresa e institucionaliza en las comunidades indígenas. El concepto de comunidad en que constituyen en el INAI, se ha generalizado para denominar a todos los grupos de pueblos originarios. El concepto ya de por sí contiene un conjunto de representaciones, pero tratándose de estos grupos humanos, adquieren una mayor connotación pues alude a etnias que tienen una historia que los signa, una cultura específica y relaciones estrechas y directas, basadas en el parentesco, afectividad y solidaridad, con fuerte sentido de pertenencia y de compartir una cultura y forma de vida común. La comunidad se basa también en el habitar y compartir un territorio, la actividad productiva, la consanguineidad, los lazos tradicionales, las significaciones que adquieren determinadas actividades, festividades o ceremoniales entre los portadores y productores de la misma cultura.

La comunidad en entendida también como unidad asociativa en su aspecto jurídico, es decir la comunalización jurídica, que es la “forma o proceso de construcción de un sujeto de derecho en función de grupo y sobre la filiación y orientación cultural”. (Katzner, 2012, 51). Más allá de las formas jurídicas, las comunidades indígenas, definidas por los propios interesados:

Están conformadas por el conjunto de familias que se auto reconocen como tales por el hecho de descender de los Pueblos y/o Naciones Originarias que habitan el territorio nacional en la época de la conquista o la colonización. (Protocolo de consulta previa, libre e informada a Pueblos Originarios. Propuesta de Enotpo, 2010)

La comunidad preexiste porque, en todo caso, se trata de pueblos preexistentes: “Siempre fuimos comunidad. No nos organizamos ahora. Ya lo somos, ya éramos. Lo otro es formalidad. (Franco Gil). Ello significa que la organización existía bajo la superficie social, en forma soterrada.

En el proceso de emergencia los pueblos transitan un camino contrario al que debieron realizar durante siglos: visibilización y reetnización es producción de identidad. La emergencia se realiza desde la condición social estructural e histórica de subalternidad y de sumersión, pero con creciente reconocimiento.

En San Juan hay 4 comunidades reconocidas por el INAI en el marco de la ley 26.160, es decir que cuentan con personería jurídica y relevamiento territorial:

Comunidad	Autoridad/Referente	Localidad/Departamento
Sawa Corazón Huarpe	Sergio Morales (Huarpe)	Punta del Agua-Cochagual Sarmiento- 25 de mayo
Salvador Talquenca	Ariel Carmona (Huarpe)	El Encón/25 de mayo
Territorio del Cuyum	Argentina Quiroga (Huarpe)	Rivadavia/San Juan
Esperanza Huarpe	Amelia Carrizo (Huarpe)	Guanacache/Sarmiento

No obstante ello hay varias comunidades que están brebando desde hace varios años por conseguir la personería y relevamiento:

Comunidad	Autoridad/Referente	Localidad/Departamento
Clara Rosa Guaquinchay	Miguel Bustos/ Catalina Bustos (Huarpe)	El Encón/25 de mayo
Colchagual	María Salazar (Huarpe)	Cochagual/25 de mayo
Pinkanta	Miguel Gil (Huarpe)	San Juan/Mendoza/San Luis
Arroyo Guaquinchay	Liliana Illay (Huarpe)	Caucete

Existen otras comunidades que tienen trayectoria y reconocimiento:

Comunidad	Autoridad/Referente	Localidad/Departamento
Cieneguita	Ivana González (Huarpe)	Cieneguita /Sarmiento
Aguas Verdes	José Díaz (Huarpe)	Lagunas de Huanacache
Cacique Caligüa	Carina Caliva (Diaguita)	Valle Fértil/Usno
Cacique G. Pismanta	Lino Aguilera (Huarpe)	Angualasto/ Iglesia
Las Majaditas	María Luisa Acosta (Diaguita - fallecida)	Balde de Funes, Las Tumanas/Valle Fértil

Existen otras pequeñas comunidades que son aún poco conocidas, como Malla, Echenique, Kitek'kelo, Tayayco, Amada Ñerke, Echenique, Malla y Kilpatay, todas huarpes.

La comunidad Colchagual es un desprendimiento de la comunidad Sawa como también la conocida como de Aguas Verdes, cuyo referente es José Díaz. Ambas tratan de conseguir su personería independiente de la Sawa. La comunidad Aguas Verdes está ubicada en la zona de las lagunas, en el límite entre Mendoza y San Juan, compuesta por 40 familias, que viven en puestos, dedicados al ganado menor y a pequeñas chacras.

Algunas comunidades como Pinkanta, Talquenka y Guaquinchay ocupan un mismo territorio comprendido al oeste de Sawua, en El Encón y hasta Mendoza y San Luis.

Hubo un pueblo originario que habitó al norte del actual territorio de la provincia (y de La Rioja y Catamarca) y del cual no se ha configurado una comunidad: el pueblo capayán.

La comunidad Pinkanta integra la Organización Territorial Huarpe Pinkanta (San Juan, Mendoza, San Luis), que nuclea a 20 comunidades en las tres provincias. En San Juan de las 17 comunidades Huarpes, 9 están nucleadas en dicha organización territorial. Estas se ubican en los departamentos de Caucete, 25 de Mayo, Sarmiento, Rivadavia, Iglesia, Santa Lucía, 9 de Julio, Angaco, San Martín y Valle Fértil. Estas comunidades son: Ya Kitek'kelo, Guaquinchay, Tayayco, Talquenka, Pinkanta, Amada Ñerke, Echenique, Malla y Kilpatay.

A su vez Organización Territorial Pinkanta está integrada en el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblo Originarios (ENOTPO), “que es un espacio pro-positivo de articulación política”, que agrupa a 45 organizaciones de 20 provincias del país.

Como Organización territorial, en Asamblea política, se fueron definiendo líneas de trabajo y proyectos para el Desarrollo con Identidad para las comunidades en el camino hacia el buen vivir. Estas líneas se definieron en función de la necesidad de recuperar la Cultura Huarpe y la diversidad productiva que incorpora. Tenemos una relación profunda con la Naturaleza que nos permitió durante miles de años aprovechar sustentablemente una diversidad de recursos naturales y técnicos. Por eso definimos un proyecto integral Huarpe que de solución a las problemáticas de las Comunidades nucleadas en la Organización, reivindicando las prácticas ancestrales comunitarias. (Franco Gil - Comunidad Pinkanta)

Las etapas del proceso de emergencia social en San Juan

Las comunidades de pueblos originarios de San Juan han pasado por una primera etapa de origen, formación y aparición pública y se encuentran en una nueva etapa. Desde la etapa de génesis han avanzado en su reconocimiento institucional y social, han producido diversos eventos que les han permitido ser conocidos y reconocidos. Han sobrevivido a las situaciones que amenazan a todo grupo que aparece, que es la disgregación por efectos de vacío social y político –no reconocimiento– que podía haberlos afectado. Existe continuidad y afirmación, aunque no linealmente, en una complejidad de actividades que realizan.

La etapa de la aparición de las primeras comunidades, fue de fundamental importancia y trascendencia y de un impacto social y político tal que obligó a reajustar acciones y actitudes en el sistema político y educativo y en la conciencia social.

La segunda etapa es de aparición de nuevas comunidades y a la vez de consolidación. Pese a las divisiones de algunas comunidades iniciales y la existencia de conflictos, las comunidades en general se han cimentado; han logrado reconocimiento y aunque no todas institucional por el INAI, sí en espacios estatales y en la sociedad en general. Un cacique explica:

Las comunidades no se dividen; con el tiempo se hacen más autónomas. Es un proceso que es una necesidad entenderlo: hay comunidades que se han separado porque ya han alcanzado autodeterminación; son desprendimientos. Es autonomía de cada comunidad. (Franco Gil - Comunidad Pinkanta)

Esta etapa es de un proceso complejo, contradictorio, no cerrado, con diversos frentes de acción (y de fricción), con avances y retrocesos, con conflictos y logros, con nuevas comunidades constituyéndose, algunas como resultado de subdivisiones, otras por proceso de constitución reciente. Superada la primera etapa de aparición, esta es de consolidación. El proceso actual comprende distintas instancias:

- Consolidación de las comunidades existentes.
- Subdivisión de algunas comunidades.
- Formación de nuevas comunidades.

En tanto la actividad de las comunidades se refiere a:

- Organización institucional ante el Estado nacional, específicamente ante el INAI, en sus actividades de reconocimiento.
- Relación institucional con organismos del Estado provincial por sus demandas en salud, educación, producción, tierras, vivienda.
- Participación en congresos y encuentros locales y nacionales.
- Difusión de su cultura en distintos medios e instituciones.
- Constitución interna: avances en la organización, constitución identitaria, política e ideológica.

- Constitución de relaciones intercomunidades, en relación entre las distintas comunidades y organizaciones nacionales.
- Movilizaciones en defensa del territorio de las comunidades afectadas.

Las comunidades se constituyen por sus demandas en movimientos sociales. Actúan políticamente con sus interlocutores del Estado y de la sociedad civil. Las comunidades tienen su impronta como sujeto político, ya que asumen posiciones legítimas políticas e interpelan al Estado y a la sociedad.

El Estado es el que otorga legitimidad, en directa relación con el reconocimiento de una identidad y preexistencia; así pues existe lucha simbólica-ideológica por la definición. Con el reconocimiento de los pueblos originarios se promueve la implementación de programas interculturales en salud y educación. El reconocimiento estatal concede mayor visibilización y legitimidad a las comunidades y sus reclamos. Hay políticas de confrontación o de acuerdo con el Estado y también políticas clientelares por parte de este. Las distintas comunidades tienen relaciones acrílicas o críticas con el Estado.

El reconocimiento del Estado se realiza a través del INAI. La personería jurídica la tramitan en este organismo: es una forma de avance pero que también puede constituirse en un instrumento político de control y acción directa y/o indirecta. Aunque se trate de fomentar y desarrollar a las comunidades estas deben actuar dentro de determinadas normas. El reconocimiento produce un doble movimiento de desarrollo y de desgaste en los miembros de las comunidades. Implica una lógica contradictoria de supervivencia en las condiciones del reconocimiento.

El reconocimiento puede significar una nueva forma de continuidad de la dominación, esta vez a través de prácticas estatales clientelares. El "otro", antes ignorado y despreciado, hoy puede ser aceptado y escuchado, pero sin perder su condición de subalternidad.

La genealogía y la historia familiar constituyen una instancia importante para el origen y formación de comunidades. El origen indígena y los antepasados familiares adquieren

una importante dimensión y valor simbólico para la construcción identitaria familiar y grupal.

El territorio es otra base para la constitución de comunidades. Las comunidades Salvador Talquenca y Clara Rosa Quaquinchay registran problemas con el territorio, habida cuenta de los propietarios reales y/o supuestos que reclaman tierras que son parte de los territorios de los puesteros. La permanencia por generaciones, sea con título de propiedad o no, define la forma de ocupación y la identidad. Son habitantes pastores del desierto, adaptados a las condiciones extremas que les impone el medio pero también hostigados por el avance sobre sus tierras y la desertización.

El territorio que comprende las Lagunas de Huanacache y el desierto de Lavalle en Mendoza y su continuidad en San Juan, donde fueron confinados los huarpes, es un territorio histórico, atravesado de conflictos, principalmente sobre la apropiación y uso de las tierras y la concepción de territorio en disputa con grandes empresas y propietarios rurales que tratan de apropiarse de sus tierras. Esta instancia marca una situación aguda de sobrevivencia ya que se trata de la posible pérdida de su territorio y su relación con un medio ambiente con el cual han establecido una relación equilibrada.

En tanto su organización, sus demandas y luchas, los grupos se están constituyendo como actores sociales y como sujetos políticos. El proceso se expresa como un problema social-político. Emerge una situación nueva en la sociedad. Se trata de organizaciones de hombres y mujeres en un proceso de visibilización como movimientos sociales nuevos y que, a la vez, son expresiones del pasado histórico no sedimentado que retorna y problematiza a la sociedad. Está significando cambios en la realidad social y en las configuraciones ideológicas hasta hace poco vigentes y naturalizadas. Su impacto es notorio y afecta al conjunto social por sus reclamos específicos.

El proceso de emergencia étnica constituye un proceso dialéctico en el que organización, identidad y lucha, como relación entre los momentos sociales, culturales y políticos, se constituyen los unos a los otros.

Existe continuidad pese a la discontinuidad: lo fundamental es que están presentes, que sufrieron la triple situación de genocidio, etnocidio y aculturación y también minorización, minimización y estigmatización como proceso erosivo y simbólico. La discontinuidad de estos pueblos, en distintos momentos de opresión, duró prácticamente 350 años, de tal manera que las configuraciones que emergen son las posibles dentro de las condiciones extremas de dominación que sufrieron.

La discusión teórica sobre los Pueblos Originarios

El concepto de raza

El concepto de raza fue elaborado en Europa en el siglo XVI y tuvo su mayor auge en los siglos XIX y XX, acompañando la expansión imperialista sobre África, Asia, Oceanía. Afirma la diferencia entre los grupos humanos por características físicas expresadas en diferencias de capacidad intelectual y de formas de ser que se consideraban propias de cada raza. Fue la base del racismo, ideología que afirma la superioridad de la raza blanca sobre las demás. Las investigaciones científicas demostraron que las diferencias entre las supuestas razas son superficiales. Las razas no existen en sentido biológico, pero sí existen como concepción ideológica, que funda desigualdades y prejuicios. La ciencia considera que la variedad de colores de piel es una adaptación que permite a los habitantes de distintos ambientes mantener mejores condiciones biológicas de vida. El color de piel depende de un pigmento, la melanina, y no fundamenta ninguna otra diferencia.

La ideología racista ha provocado genocidio, etnocidio, explotación, innumerables guerras. Un hecho extremo de ello es el caso, hace poco redescubierto, de los indígenas que fueron llevados a Europa para ser exhibidos como “rarezas” o como animales: once alacalufes fueron capturados en Tierra del Fuego por el empresario alemán Carl Hagenbeck, en 1881.

Los científicos hablan actualmente de poblaciones humanas que tienen características visibles como color de piel, tipo de cabello, forma de párpados, rostro y cuerpo, características que no fundan de ninguna manera diferencias intelectuales, culturales ni de capacidades o actitudes humanas, que permitan afirmar que existe una jerarquía de grupos humanos basados en diferencias biológicas. La ciencia ha dado un golpe total al racismo al comprobar que no existen diferencias genéticas claras entre distintas “razas” y además que ningún grupo humano constituye un tipo biológicamente puro ya que siempre existen mezclas genéticas.

El día de la raza era conmemorado en España y en diversos países latinoamericanos. La fecha marcaba, según documentos de principios de siglo, la unidad iberoamericana y exteriorizaba la “intimidad espiritual” entre España, la nación “descubridora y civilizadora” y las nuevas naciones formadas. En Argentina fue impuesto como día de celebración nacional por el presidente Irigoyen en 1917 y fue derogado en 2010, casi un siglo después y planteado como el día del Respeto a la Diversidad cultural, constituyéndose en una jornada de reflexión histórica y diálogo intercultural.

El día de la raza sostenía el concepto de superioridad de la raza blanca; los europeos eran pueblos descubridores y civilizadores. Se trataba del concepto que daba base ideológica para sustentar la preeminencia blanca-europea y que para la época se consideraba de base científica.

La desaparición de los Huarpes

Acá no quedó descendencia de huarpes porque los españoles produjeron un quiebre sustancial e ingresaron a los pueblos dominados una lengua y religión únicas. En 50 años la cultura de los huarpes prácticamente desapareció. (Michieli. El Nuevo Diario. 2-12-11)

Algunos investigadores hacen desaparecer muy rápida y tempranamente a los pueblos originarios, hacia el siglo XVII. Estas posturas, que se basan en documentos de la época, no

analizan el proceso de las relaciones históricas estructurales entre los individuos, relaciones de dominación en este caso.

Hay visiones académicas que parecen estar ciegas ante la emergencia y demandas de las comunidades originarias. La problemática de los pueblos originarios de la región ha sido propia de arqueólogos, etnohistoriadores e historiadores, quienes estudian los restos óseos, los fragmentos de cerámica, las piedras pintadas, los documentos escritos por los conquistadores; lo poco que quedó y se sabe de estos pueblos en la etapa de conquista y colonización española. Con el proceso de emergencia o visibilización sociólogos, antropólogos y educadores deben estudiar ahora la constitución y situación actual de los pueblos: visibilización y emergencia desde la Sociología; interogénesis y reetnización desde la Antropología; interculturalidad y EIB, desde la Educación. Se plantea ahora la necesidad de una Historia que investigue sobre el genocidio y el proceso de invisibilización. En la etapa actual ya no se trata de pueblos arqueológicos o protohistóricos sino de pueblos vivos actuales. Este proceso significa el desplazamiento dentro del campo de las ciencias hacia los estudios sociológicos y antropológicos.

Las causas de la desaparición del pueblo huarpe serían debidas a la extinción o la mestización, en todo caso como un proceso natural, lento y no violento. El supuesto subyacente es que un pueblo se extingue por ser una raza inferior. Otra causa, unida con las anteriores, es que el pueblo débil se mezcla con el fuerte, se civiliza, se subsume dentro del otro tal que desaparece. Esta perspectiva explica la extinción como un proceso natural, como una consecuencia casi lógica y en el mejor de los casos, no querido. Los documentos de la iglesia sobre los nacimientos durante la colonia y la paulatina desaparición de nacimientos de “indios” pueden ser reales pero no aparece en ellos justamente el proceso social real, que era ocultado entonces y que no es visibilizado por los investigadores, que es el conjunto de relaciones concretas de dominación-explotación a las que fueron sometidos los pueblos originarios. La desaparición de la categoría social “indio” no significó la desaparición del pueblo indio. Si se analiza la apa-

riencia de las cosas se evidencia su proceso de naturalización: en el tiempo en que se registraron los datos por un lado y por otro en la época actual, en la que se aceptan acríticamente como una verdad objetiva, sin considerar que están teñidos en su propia concepción y prácticas como dominantes en su época y que el investigador, a su vez, no está exento de sus propias concepciones del mundo, sino que, por lo contrario, está sumergido en el medio social de origen y pertenencia y sus concepciones ideológicas.

El análisis acrítico de los datos, sin analizar el proceso y la totalidad y configuración de la formación social, oculta la violencia de los dominantes y las condiciones de genocidio y etnocidio, liberando a estos de responsabilidad. La “verdad” decretada por el poder es reafirmada por académicos, los que ejercen una violencia simbólica sobre las comunidades actuales. El discurso académico declara la extinción de los originarios cuando en realidad estos se invisibilizaron y fueron invisibilizados.

El progreso es la forma idealizada de la expansión capitalista en el mundo, incorporada como ideología por las clases dominantes argentinas a fines del siglo XIX y principios del XX. El darwinismo social, asentado en el positivismo, afirma el concepto de raza y superioridad de una raza, tratando de fundamentar la expansión y dominio colonialista.

En nuestro continente muchos intelectuales han levantado su voz y pensamiento crítico contra el colonialismo y sus consecuencias y, aun más, contra la permanencia del pensamiento colonial. Las concepciones descolonialistas aparecen como un desarrollo teórico y político diverso contra la modernidad eurocéntrica, que expresa la continuidad del pensamiento colonial en la presente etapa. El pensamiento descolonial se basa los desarrollos críticos a la matriz colonial del poder que aún permanece en parte y que significa el pensar con categorías dominantes.

La lucha simbólica entre las posturas acerca de la existencia o extinción de los pueblos originarios en la provincia no se restringen por cierto al campo académico. Pero dentro de este, se trata de una discusión académica entre quienes inves-

tigan sobre el tema desde distintas disciplinas, en un campo aún reciente, en constitución. Al mismo tiempo implica una discusión política ideológica acerca de como se sitúan los investigadores. Es una discusión de paradigmas y una discusión de posiciones políticas porque los cuerpos teórico-metodológicos, los paradigmas y las epistemologías no están separadas de las ideologías. La ideología no es un cuerpo extraño a la teoría, al paradigma ni a la epistemología; antes bien todos están condicionados por los procesos de su producción y la ideología está presente como “marcas” en las condiciones histórico-sociales de producción y en los condicionamientos sociales de la posición, situación y condición de los productores de discursos del sistema. No hay discurso fuera del sistema: todo individuo desarrolla su existencia en una sociedad y medio social en que sufre condicionamientos en sus concepciones por el lugar que ocupa dentro de la estructura social.

La identificación pública de los originarios y su organización social son evidencias concretas en contra de las teorías de la extinción, en una suerte de oposición entre la verdad surgida desde la realidad o la realidad surgida desde los documentos históricos. Los documentos históricos -en particular los de la época colonial- fueron escritos por los dominantes, los dueños de la palabra -la escrita en este caso- y los desaparecidos han desaparecido porque no tenían voz ni palabra escrita. Para los subalternos quedaba la oralidad y la memoria, que no eran consideradas de valor para los historiadores hasta hace relativamente poco tiempo.

La no visibilidad, en su doble sentido, implica ceguera relativa de las ciencias pero también del conjunto de la sociedad. Por un lado significa no ver, no reconocer a quien no se quiere ver y además, que ese “otro”, para sobrevivir, no quiere ser reconocido. Y aún, si quiere ser reconocido, es posible no verlo, confundido en el paisaje social que lo niega. Una suerte de opacidad que se extiende en la sociedad. “De eso no se habla”, un tabú que recorrió el cuerpo social en determinados tramos de su historia.

La existencia de una identidad sumergida en las comunidades es una expresión de una situación de subalternidad

pero también de una cultura de resistencia. Pero a la vez, esas mismas condiciones de subalternidad extrema en que se sumerge, posibilitan la pérdida total. Se trata de un dilema difícil de resolver. Se transforma el grito en voz y la voz en susurro. O, en la tendencia contraria, recuperado el susurro puede recuperarse la voz y el grito.

Las categorías sociales son concebidas desde una determinada perspectiva y concepción (ideológica, creencial, científica, de clase); son producciones históricas sociales no abstractas. El concepto de "neohuarpes" trata de designar una realidad social emergente pero, a la vez, parece esconder otro sentido: de descreimiento de las comunidades como expresiones reales de una continuidad dentro de la discontinuidad. Para algunas voces científicas del positivismo quienes se reconocen huarpes asumen posturas falsas para cobijarse bajo las nuevas leyes que otorgan tierras a los originarios. Los "neo-huarpes" serían una identidad falsa construida recientemente, sin solución de continuidad con los pueblos originarios. Serían grupos de personas que se moverían por intereses particulares y espurios.

La práctica científica, aún dentro de su especificidad, es una práctica social más, no está investida de un halo especial. Como forma reconocida y legitimada de producción de conocimientos válidos tiene un importante papel pero no puede desoírse a las voces de los grupos subalternos a riesgo de servir al poder. La discusión académica no puede quedarse en un recinto, ya que se trata de producción de discursos de poder que afectan a etnias, comunidades y pueblos. Se trata de grupos humanos que dan nuevo sentido a su existencia en el proceso social de visibilización y que reclaman ser reconocidos.

Las investigaciones científicas son necesarias y válidas. Pero la ciencia tiende a la superación de lo ideológico poniendo en discusión y en control epistemológico sus propios discursos: se trata de controlar, a diferencia de otras producciones discursivas (religiosas, políticas, de sentido común, etc.), sus propios condicionamientos sociales y en consecuencia las marcas ideológicas. Ello mismo sucede con esta producción escrita.

La vasija rota: fragmentos de cultura

La similitud de condiciones de existencia entre campesinos e indígenas, entre puesteros y huarpes, se refleja en una cierta similitud entre la cultura popular y la de los pueblos originarios. Pero al mismo tiempo las comunidades tienen su particularidad cultural e identitaria. La construcción identitaria es un proceso complejo que comprende lo propio, lo perdido, lo recuperado y lo incorporado. Algunas de las dimensiones que abarca son:

La memoria como pueblo heredada y/o elaborada en el proceso de sobreexistencia.

La cosmovisión configurada de sí misma ante la cultura dominante.

Los rasgos culturales sobrevivientes y resignificados: ritos, rituales, bailes, ceremonias, celebraciones colectivas.

Los rasgos culturales sobrevivientes no interesan en el sentido de lo exótico o lo tradicional conservado como prueba de su origen, sino como formas particulares sobrevivientes y actualizadas, junto con nuevas formas que se constituyen. Cuando un grupo está en formación, hay virulencia de lucha y ebullición de formas: formas activas de (a)parición y constitución. La configuración existe previamente y a la vez se está formando.

Hay rasgos culturales sobrevivientes, algunos que han sufrido transfiguración, otros que han sido adoptados posiblemente tiempo después pero que actualmente constituyen formas identificadoras propias. No se trata de rasgos culturales que hayan permanecido inalterables y mucho menos en las condiciones que les fueron impuestas, pero que son identitarios. Lo que existe es un complejo de elementos y rasgos mezclados, reinterpretados, resignificados: una cultura sobreviviente de alguna manera. No en condiciones puras e intactas lo cual de ninguna manera es posible pues no existe una esencia ahistórica inmodificable sino un proceso de configuración real, cambiante, en condiciones sociales e históricas que son determinantes.

Leonor Slavsky (1998) se preguntaba si la ceremonia de la Pecne Tao -que ella vio realizar en 1997 en Mendoza, como una ceremonia nueva- se convirtió en un nuevo ritual. Considera que fue un ritual creado, como una forma simbólica de una nueva expresión identitaria. Sería una expresión de la etnogénesis como respuesta de un pueblo ante las nuevas condiciones históricas sociales del presente. La ceremonia de la Pecne Tao, o Pecne Teta, que significa Madre Tierra en allentiac, se realiza con trozos de cerámica. Metafóricamente, con los trozos dispersos que debían ser reunidos (como trazos) podía recomponerse la cultura. Simbólicamente es la expresión de la cultura, la identidad, la historia, la existencia de este pueblo.

La ceremonia de la Pecne Tao se ha rutinizado actualmente:

[...] su memoria colectiva enraizada profundamente en su cosmovisión indígena, en su unión cosmogónica con la Madre Tierra (Pecne Tao o Pecne Teta), que expresan en pertenencia a ella y su dependencia, que los mueve, en términos generales y como pasa en todos los pueblos originarios, a mantenerse en sus territorios. [...] ...hasta que en agosto, la Pecne Teta sea agasajada con ñapa y vainas de algarrobo, referentes icónicos de la abundancia de la tierra. (Rodríguez, 2013, 73-79)

La ceremonia de saludo al sol, que se realiza el 21 de junio, inicio del año para ellos, sería un ceremonial antiquísimo. Se forma una cruz con piedras indicando los puntos cardinales. Hacia el este, lugar de representación del sol, se ubica una manta y un bastón en memoria de los antepasados. Al oeste, del lado de la montaña, se colocan alimentos. Al sur se lo considera el lugar de donde viene la lluvia. Al norte, de donde vienen el fuego y el humo, que ahuyenta a los malos espíritus. Bajo la guía de dirigentes, se sitúan alrededor, en forma de círculo, los participantes. Se saluda al sol y a la tierra. Luego se realiza una danza, acercándose al centro y regresando a la posición inicial.

Algunas de estas ceremonias se realizan hacia afuera de la comunidad, en tanto otras son propias de ellos. Una de las actividades que se realizan de forma pública es la conmemoración del Día del Aborigen Americano, el 19 de abril, decretado por un Congreso realizado en 1940 en Paztcuaro, México, con pueblos de distintos países americanos.

En la descripción de la conmemoración del 11 de octubre por una persona asiente:

Para conmemorar esta fecha, la comunidad del Territorio del Cuyum, convocó a todos los que quisieran participar de una ceremonia a la luna, en la que se esperaría el día 12 de octubre de la forma en que el pueblo huarpe lo considera. Es decir, como un día en el que se rememora la muerte de muchos miembros y el dolor de todo el pueblo.

Nos reunimos en la plaza Madre Universal. Estaban presentes alumnos de distintas instituciones educativas (universidades, institutos y escuelas), dirigentes políticos del departamento Rivadavia, periodistas y nosotros.

Comenzamos haciendo una ronda de presentación y luego tres de los miembros de la comunidad hicieron su intervención para explicar la importancia de la convocatoria en este lugar y en esta fecha.

Luego, para pasar toda la noche, se llevó a cabo una ceremonia en un lugar un tanto apartado de la plaza (que ellos reclaman para sí). Esta ceremonia se inició con la preparación del fuego por uno de los miembros de la comunidad (quien es considerado guardián del fuego), hicimos un nuevo círculo en el que se danzó tomados de la mano alrededor del fuego. La ceremonia debía continuar hasta la mañana del día siguiente con más momentos de reflexión y memoria de lo sucedido el 12 de octubre de 1492. (Andrea Rodriguez)

La comunidad Sawua recuperó una antigua tradición, realizando un viaje iniciático con los jóvenes hasta las Lagunas de Huanacache, cruzan el río y llegan a un ojo de agua muy salada, tal que “los animales evitan acercarse”, según relata un testigo. El viaje tiene por objeto la transmisión de enseñanza en un retorno a un lugar simbólico de pertenencia. Un viaje similar realiza la comunidad Pinkanta, cerca de la confluencia

con la frontera de San Luis y Mendoza, donde llegan hasta un ojo de agua y realizan una ceremonia de enseñanza, si bien no se trata de los jóvenes únicamente. Estas son expresiones de la vida de dos pueblos; la marcha de los Sawa y la celebración de los Pinkanta se inscriben en la producción de cultura e identidad en las condiciones de pueblos que fueron casi exterminados; es la recreación y potenciación de rasgos culturales sobrevivientes, incorporación de nuevas ceremonias, de celebraciones nuevas (día del indígena americano) e incorporación de nuevas concepciones; la readecuación de su cosmovisión.

La situación de pérdida de la lengua de un pueblo

*Lengua perdida en el viento, Mutuam pataca pinkanta.
Miles de hermanos perdidos
en el desierto, en el desierto.*

Ricardo Sarmiento (2010)

En 1770 una cédula real ordenó que se impulsara la extinción de los idiomas indígenas y que fuese obligatorio hablar el castellano. Las medidas tomadas en 1772-1775 en el Tucumán para desarraigar las lenguas indígenas, fueron las de crear escuelas para enseñar el castellano, adoctrinar en dicha lengua, imponer su uso obligatorio en las casas de la ciudad y en las haciendas a los sirvientes y criados y también para quien fuese cacique u ocupase otro cargo. (Nardi, 1979). Estos datos indican que constituía una política colonial la aculturación de los originarios. Cuando se los constituyó como “indios” se estaba planteando ya su desaparición. Una forma era la aculturación, la pérdida de su propia cultura para adoptar la del dominante. Una manera era hacer desaparecer su idioma. En la etapa de la república, en la primera ley de educación

de 1884, se reconocía solamente al castellano como lengua oficial y se prohibía que los niños de pueblos originarios hablaran su lengua.

El retroceso lingüístico significa la desaparición de lenguas de pueblos originarios y con ellas la pérdida de cosmovisiones particular, lo cual empobrece a la cultura humana. La muerte de lenguas es consecuencia de la dominación y aculturación de los pueblos originarios en su condición de subalternidad. Son las lenguas de los países colonialistas e imperialistas las que se imponen.

Cabe preguntarse si sucumbe definitivamente un idioma o si algo permanece. Es la misma pregunta para plantearse con la cultura, ya que la lengua es la cultura misma. ¿Desaparece una cultura que sufre etnocidio o sobrevive azarosamente a través de su transformación en otra cosa?

Desde un paradigma se afirma que si una lengua no es hablada entonces el pueblo que la hablaba ya no existe. Por el contrario, se argumenta desde otro paradigma, si una lengua no es hablada es porque les fue prohibido a sus parlantes hacerlo por los dominantes, pero el pueblo puede existir aún.

Para Bartolomé el hablar la lengua madre es un aspecto fundamental pero no el único que define a un pueblo originario, ya que son importantes otros aspectos a considerar, como “la historia, el territorio, la comunidad, las tradiciones compartidas, las prácticas rituales, la confrontación con los no indígenas y diferentes rasgos organizacionales” (Bartolomé, 2008, 37).

La pérdida de la lengua prueba que han desaparecido, dicen algunos y que junto con la lengua ha desaparecido la identidad. Y también el pueblo. Si nadie habla una determinada lengua, entonces está extinta. Y si un pueblo no habla en su lengua originaria ese pueblo no existe, parece ser el razonamiento positivista. Ante ello Olga Rodríguez indica que:

La identidad no se pierde, se subsume en otra, se oculta debajo de otra cuando es voluntaria o bien, la obligan a “sumergirse” debajo de otra pero no se pierde. (Rodríguez, 2013: 73)

La lengua: un pueblo que se quedó callado pero que no enmudeció

Yo conocí a una abuelita de las lagunas, la abuela Cipriana. Ella vivía en una casita que yo recuerdo que era una piccita nomás con el techo. Todo lo demás no tenía techo. Ella dormía en el piso sobre unas mantas. Contaba que sus abuelos, sus padres, no podían hablar en el dialecto, pero cuando ella murmuraba o iba caminando, cantando, ella cantaba en el dialecto huarpe. Pero ella decía que sus padres le dijeron que les habían prohibido a ellos hablar la lengua huarpe. Contaba que sus padres le dijeron que les habían prohibido hablar en huarpe porque les cortaban la lengua o los castigaban o los mataban. Por eso se puede recuperar una parte de la lengua nuestra, pero es muy poco lo que se puede recuperar. Ella falleció, murió de 104 o 114 años.” (Ivana González - Comunidad Cieneguita)

Miguel dice de sus padres y ancestros:

Quando hablaban en lengua, después copiaban el español y se notaba que era otro. Se hicieron mudos también, hablaban lengua de señas para no hablar. No la lengua de señas tradicional, pero sí una lengua de señas de ellos, propia. Y funcionó a medias también; entonces el tema era pasar desapercibidos de alguna forma.” (Miguel Gil - comunidad Pinkanta)

Hay muchas lenguas amenazadas: tienen pocos parlantes y otros la entienden pero no la hablan. Otros la hablan parcialmente. Una lengua está amenazada cuando un 30% de los niños de una comunidad no la aprende y más aún si solamente la hablan personas de edad mediana.

La relación que tiene la lengua con la identidad de un pueblo, que da cuenta de su historia. Acá hay obviamente una cuestión ideológica implicada: son lenguas oprimidas; si se dejaron de hablar no fue por volición, sino por opresión de lenguas más poderosas. Hay un interés político también en defender lenguas que fueron acalladas. (Hetch, C. Página 12, 17-12-2010).

Un pueblo se prolonga través de la transmisión generacional de un lenguaje común. Cuando hay pérdida de lo propio y uso forzado de otra lengua, ésta finalmente es adoptada como lengua común. En las condiciones de dominación que se les impusieron taxativamente a muchos pueblos, estos perdieron su lengua propia, pero al hablar forzosamente la lengua impuesta, la usaron para transmitir su origen. Si bien se sufre aculturación sobreviven rasgos culturales y palabras, modos del habla, significaciones que enuncian su origen. La lengua hablada actualmente contiene palabras de lenguas originarias, subsumidas dentro del habla cotidiana, tal como si fuesen propias del castellano. La lengua dominante contiene restos de vocablos, palabras, toponimias, nombres, cuya mayor parte está naturalizada y se desconoce su origen. El rescate de palabras de lenguas originarias es una suerte de rastreo geológico, que muestra como han sido integrados términos de lenguas originarias. Su situación de subsunción muestra metafóricamente lo que sucedió con la cultura de los pueblos originarios de la región. Con su cultura y necesariamente, con los portadores-productores de esa cultura. El rastreo de palabras sobrevivientes y subsumidas es expresión similar a la de los rasgos culturales.

El allentiac parecía en primer lugar ser una lengua muerta, pero no ha desaparecido. Hay palabras que se han incorporado al habla cotidiana como si perteneciesen al español. En segundo lugar, hay un diccionario que permite conservar (aunque en forma fosilizada) la lengua. Tercero: en las comunidades se está retornando a la lengua y en ese sentido se la está haciendo viva, como un propósito deliberado. Cuarto, algunas personas hablan un poco más que palabras sueltas.

Una lengua puede ser conservada o recuperada:

...los casos en que el pueblo está interesado en conservar su lengua y, sin embargo, va perdiendo espacio por un sistema que se les va imponiendo, sobre todo en el caso de los chicos, en la escuela.” (Hetch, C. Página 12, 17-12-2010).

¿Perder la lengua es un proceso irreversible que traen la modernidad, el desarrollo tecnológico, la globalización? Responder que es así, implica una visión unilateral. Se debe partir de la historia social en que se desarrolla la lengua, que es la historia social de la lengua. Las lenguas oprimidas de los oprimidos sufren amenazas ciertas de pérdida.

Si existen núcleos interesados en promover el habla de la lengua se implicaría otro proceso histórico de reparación: recuperar la lengua es una posibilidad. “Los jóvenes hablan palabras sueltas. Eso está cambiando ahora. Los niños lo hablan en su casa.” (María Zalazar - Comunidad Colchagual).

Nosotros conservamos las palabras, vamos a decir lo que es, el idioma es muy delicado para decir: tal palabra significa... A mí mis abuelos no me enseñaron las palabras como dicen los diccionarios huarpes, nada que ver, yo no lo utilizo porque no estoy segura, porque son más bien inventadas. Yo estoy diciendo lo que me han dicho y lo que me han enseñado mis padres y abuelos. (Amelia Carrizo - Comunidad Esperanza Huarpe)

En una entrevista con la dirigente de otra comunidad:

Mis papás y abuelos conocieron el dialecto: el allentiac. No hablaba mucho mi papá, mi mamá sí, algo. Como que la lengua se ha quedado callada pero perdida no, la estamos recuperando. En el campo no se habla plenamente pero se escuchan frases, sabemos pero podemos decir... (Ivana Gonzales - Comunidad Cienaguaita)

Otra dirigente saluda en una lengua no conocida (para los entrevistadores) y luego explica:

Por ejemplo, lo he saludado, estoy diciendo: ¿Cómo le va?, para mí es una alegría hablar con usted. Algo hay, estamos tratando de recuperarla (María Zalazar - Comunidad Colchagual)

En lo que parece ser una norma, los originarios saludan en su lengua.

No se da a conocer el idioma para no dar a conocer todo el conocimiento. (Franco Gil - Comunidad Pinkanta).

La lengua no se trabaja en la escuela, en EIB. Todavía no se habla, será más adelante. Es un conocimiento guardado en la comunidad. (María Zalazar - Comunidad Colchagual)

El camino de dolor que han transitado estos pueblos virtualmente desaparecidos, realza de alguna manera la actitud y la decisión de estos descendientes que hoy intentan exorcizar aquel pasado desde una actitud reparatoria que incluye el objetivo de reconstruir sus comunidades de origen. El objetivo de recuperar sus identidades ancestrales, volver a ser ellos mismos, como si fueran "renacientes" (Martínez Sarasola, 2012, 62).

Roberto Guevara, un músico sanjuanino, crea canciones en base a palabras huarpes, contribuyendo al rescate de la lengua. *Killekanen xamanen* son palabras que significan amar y hablar.

KILLEKANEN XAMANEN (Fragmento)

*Amar hablar
El que cuida la palabra
libre dice lo que siente,
esperanza compartida
clara luz del sol naciente.*

*La palabra que construye
hace pie en el amor;
son deseos muy profundos,
pura fuerza de corazón.*

María Morales, de la comunidad Sawua, escribió una poesía⁴, en la que habla sobre el pueblo huarpe y la recuperación de la voz y la palabra.

*De a poquito vamos hablando
porque de a muchos nos fueron callando,
de a poquito nos están devolviendo,
porque de a muchos nos fueron quitando,
de a poquito nos van reconociendo,
porque de a mucho nos fueron olvidando.
Mónica Daniela Morales (fragmento)*

El rescate de la lengua es posible, dice Franco Gil.

Este momento es de la recopilación por nosotros mismos: recuperar de boca en boca y desde la espiritualidad, desde un trabajo espiritual, para recuperar la lengua, para después extenderla y que todos la hablen.

La recuperación de la lengua es otro momento de estos pueblos, simbolizado en la parte de la ceremonia del Pecne Tao, con reunión de los fragmentos de vasijas rotas.

Existen fragmentos de la cultura heredada, transmitida por generaciones a través de la práctica y de la oralidad. Por ello mismo existe una forma fragmentada de la cultura. Se trata de rearmar los fragmentos, pero no solo de lo que sobrevivió, sino con nuevos elementos o rasgos o aportes culturales que no proviene de su pasado, sino del contacto con otros pueblos originarios. El procedimiento parece similar al de la Arqueología que trata de armar una cultura a través de fragmentos dispersos, pero con la diferencia que se trata de una cultura viva, existente. La vasija rota: fragmentos de una cultura que pugna por rehacerse.

⁴ Hemos incluido en otras capítulos parte de esta poesía, denominada “De a poquito y de a mucho”.

Bibliografía:

- Alderetes, J. (2007). "La construcción de una identidad indígena: implicancias lingüísticas". *En: Primer lanzamiento de la Red Nacional de investigadores sobre discriminación*, INADI, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Bari, M. (2002). "La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas". *Cuadernos de Antropología Social*. N° 16. FFyL-UBA.
- Bartolomé, M. (2008). "La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina". *Cuadernos de Antropología social*. N°28. FF y L-UBA.
- Bartolomé, M. (2003). "Los habitantes del desierto. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina". *Cuadernos de Antropología social*. N° 17. FF y L-UBA.
- Bengoa, J. (2009). "¿Una segunda etapa de emergencia en América Latina?". *Cuadernos de Antropología Social*. N° 29. FF y L-UBA.
- Bialet Massé, J. (1986) *Informe sobre el estado de la clase obrera*. Tomo II. Hyspamerica. Buenos Aires.
- Bonfil Batalla, G. (1972). *El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial*. Disponible en: www.willkapampa.org.
- Caballero, L. (2012) *Algunas genealogías de originarios en Mendoza*. Libro Electronico. Mendoza.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. FCE. México. 7° reimpresión.
- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social*. FCE. Argentina.
- Giddens, A. (1994) *Sociología*. Alianza Universidad. Madrid. 2° edición.
- Gramsci, A. (1984) "Apuntes para la historia de las clases subalternas". *Criterios metodológicos*. XXIII; R 191-193. www.gramsci.org.ar

- Izaguirre, I. (1994) *Los desaparecidos: recuperación de una identidad expropiada*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- Leone, M. (2013) *Pueblos originarios y democracia. Conformación de nuevos sujetos políticos. Argentina, 1983-2013*. Ponencia X Jornadas de Sociología de la UBA.
- "Los Huarpes". Entrevista a Sergio Morales. *Revista INTI*. Año 1, N° 12. Octubre 2009.
- Malgesini, G. y Giménez, C. (2000) Interculturalidad. En: *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Catarata-Comunidad de Madrid. Recuperado de www.fongcam.or.unam.mx/educaciónintercultural
- Martínez Sarasola, C. (2012). *Pueblos originarios, procesos de reetnización y reconstruccionismo comunitario. El caso de la comunidad guunun a kuna-mapuche Vicente Catrunao Pincén en las pampas argentinas*. Diversidad. Junio 2012. Año 2. Recuperado de www.identidadalteralidad.com.ar.
- Michieli, C. (2000) La disolución de la categoría jurídico-social de "indio" en el siglo XVIII: el caso de San Juan (región de Cuyo). UN SJ. San Juan.
- Nardi, R. (1979) *El kakán, lengua de los diaguitas*. recuperado en www.pueblosoriginarios.com/lenguas/kakan.htm
- Rodríguez, O. (2013) "Identidad y territorio del pueblo huarpe de San Juan" *Diagnóstico y mapeo de EIB en San Juan*. PUAJ. Plaza. San Juan.
- Sarmiento, R. (2010) *Llaumé huarpe*. Dunker. Buenos Aires. Disponible en: Books.google.com.ar/books
- Slavsky, L. (1998) *Antropología, política e identidad en la Argentina de fines del siglo XX*. Recuperado en: <http://soc.uu.se/mapuche>.
- Valko, M. (2010) *Pedagogía de la desmemoria*. Madres de Plaza de Mayo. Buenos Aires.

Territorio e identidad en Pueblos Originarios emergentes de San Juan

Gerardo Larreta

Introducción

Este artículo tiene por objetivo reflexionar sobre los procesos implicados en la construcción de la identidad en relación con el territorio en los pueblos originarios emergentes, particularmente desde la comunidad Huarpe Salvador Talquenca de El Encón, provincia de San Juan. Las cosmovisiones de los pueblos originarios en los procesos de vinculación entre el territorio y la construcción de su identidad se configuran como un conjunto de interrelaciones de mutua modificación. Así la identidad originaria se encuentra determinadas por los procesos históricos globales, como así también con la geomorfología del espacio “hábitat desierto”.

Precisar la existencia humana a partir de las condiciones planteadas por las hostilidades del desierto, nos invita a replantearnos la importancia real de las relaciones entre las prácticas y la identidad, teniendo en cuenta principalmente las posibilidades productivas en tales circunstancias resultan muy reducidas. Así la historia de los pueblos originarios de El Encón estuvo definida entre sus principales por el acceso al agua. Las poblaciones originarias fueron asentándose y trasladándose en su historia en relación al cauce del río San Juan y las Lagunas de Huanacache dentro de territorios desérticos.

Por otro lado también es importante plantear el proceso de interrelación de los pueblos originarios con otras comunidades como así también con el Estado, entendiendo por este último la estructura de poder con mayor autonomía de la cual se derivan disposiciones reguladoras hacia los demás grupos. Para objetivar los procesos de construcción de identidad de los pueblos originarios en relación a las demás estructuras es necesario realizar un doble análisis: por un lado en un nivel microsociológico, comprendiendo las relaciones que establecen los miembros de la comunidad entre sí, y por otro lado en un nivel macrosociológico en el conjunto de relaciones que podrían consumarse dentro del Estado nación.

Para analizar el proceso de construcción de la identidad originaria es necesario en primera instancia reconocer el proceso de emergencia como un fenómeno histórico social. Conceptualizar el mismo como un estado relacional en el cual los pueblos originarios son reconocidos por otros actores sociales, mediante procesos de visibilización. Así el proceso de emergencia puede ser objetivado en un doble juego de visibilización/invisibilización en los procesos sociales dejando así de lado la falacia de la extinción real¹ de los pueblos originarios.

La emergencia como categoría histórica

La historiografía oficial dio por extinguidos a muchos pueblos originarios que habitaron la República Argentina; pero contra las concepciones hegemónicas ya incorporadas en el sentido común, a partir de 1992, en diversos lugares del territorio nacional comenzaron a desarrollarse manifestaciones diversas y crecientes en un contexto de revisionismo histórico del quinto centenario de la conquista de América. El nuevo escenario resulta propicio para el desarrollo de procesos de

¹ Opuesto al carácter ideológico que decreto la extinción simbólica de los pueblos originarios.

visibilización, en el cual se organiza y plantea la recuperación de la identidad en la lucha por reivindicaciones específicas. Se trata de organizaciones de personas en un proceso de emergencia social, de visibilización como pueblo y actor social, que comprende familias del medio rural y urbano, significa salir de un mutismo de siglos y plantear su existencia y reivindicaciones a la sociedad. Tales sucesos poseen, al menos, una doble significación en lo científico: por un lado denota el error conceptual en el que incurrieron los científicos al considerar extinguidos pueblos que no lo estaban, y por otro lado la necesidad de investigar sus configuraciones sociales, económicas y culturales, como pueblos sobrevivientes en la actualidad como resultado de un proceso histórico.

En la lógica científica muchos de los pueblos originarios considerados extinguidos están emergiendo mediante procesos de visibilización. Es importante tener especial cuidado al significar tales conceptos ya que según el sentido de la exégesis lo que se extinguió deja de existir con imposibilidad de revertirlo. Pensado desde las Ciencias Sociales conformarían sistemas irreversibles como procesos complejos de altos niveles de entropía que hacen imposible su reincidencia. Si aceptamos las configuraciones identitarias de dichos grupos como emergentes y sucesores de los pueblos considerados extinguidos entraríamos en una contradicción. Tal dificultad posee una naturaleza ideológica basada en los procesos de negación de las culturas originarias, no así en las existencias reales de los mismos. Si hoy reconocemos la existencia de grupos con configuraciones identitarias y culturales que afirman ser descendientes de pueblos originarios es porque algunos conservaron y transmitieron de alguna manera dicha cultura e identidad, proceso que invalida la idea de una posible extinción. Podríamos pensar que los pueblos originarios solo estuvieron extintos para el conocimiento científico y sus derivaciones a los demás tipos de conocimientos -entiéndase sentido común-, resultando paradójico que en la actualidad se transite el proceso inverso al interior del mismo campo.

Agotada la idea de extinción debemos repensar los conceptos de visibilización y emergencia como categorías teóricas.

La visibilización y emergencia son dos fenómenos referidos a la lógica del campo científico y no a la existencia de los pueblos originarios. Los pueblos originarios nunca dejaron de existir sino que fueron invisibilizados en el saber, hasta que se crearon condiciones para su emergencia. Significa la re-aparición, resurgimiento desde la negación, es una manifestación particular, expresión de la complejidad de los procesos sociales.

Por otro lado, ningún pueblo o sociedad se desarrolla de forma aislada, sin algún tipo de relación con otros grupos; estas relaciones pueden ser de cooperación o de dominación. En el tiempo, sus propias formas culturales van desapareciendo dentro de la conculcación dominante pero hay formas resistentes. Consecuentemente, se advierte que ninguna de estas configuraciones sociales se encuentran en “estado puro”, “originario”, intocado, sino de alguna manera sobreviviente o resistente, transformada dentro de las relaciones y configuraciones de la sociedad dominante, en la cual estos pueblos constituyen una minoría. Es decir que se pueden encontrar relaciones y vestigios de formas anteriores, transformadas y resignificadas en el tiempo pasado y nuevamente resignificadas en la actualidad.

A partir de la reforma constitucional del año 1994 en la Argentina, como punto de inflexión histórico, comienza un proceso de creciente interés e intervención del Estado sobre los pueblos originarios. Allí donde se los declaraba extintos, hoy se los considera emergentes. Nace un nuevo espacio de interacción política, en el uso del poder, creando sistemas complejos de relaciones, tanto entre las esferas estatales en sí y de estas con los pueblos originarios.

El fenómeno de “emergencia” de los pueblos originarios es asimilado por la actividad científica como objeto de estudio a capitalizar; la lucha consiste en dotar de la lógica propia el fenómeno en sí, así los estudios científicos sobre los pueblos originarios conforman un campo específico dentro del campo científico², estableciendo un sistema complejo de re-

²“Sistemas de relaciones (no como interacciones) entre las posiciones adquiridas. Es el lugar de lucha, produce una forma de específica de interés refe-

laciones endógenas entre los científicos, y exógenas, con el Estado y las comunidades prioritariamente. El estudio de los pueblos originarios, que hasta ese momento era casi patrimonio exclusivo de la Arqueología y Antropología, se abre hacia nuevos espacios del conocimiento generando una ruptura en las estructuras de posiciones estatuidas. Lo que era aceptado comienza a colocarse en el espacio de lucha; lucha que encarna una doble significación, ya que por un lado se pretende establecerse como criterio lógico de fundamentación y a la vez insta por posicionarse como única forma válida de fundamentación.

Se puede reflexionar sobre el uso y modo de abordaje que se le dé al fenómeno de extinción / emergencia y concluir que las diferencias sobre la ontología de estos como objeto de estudio responden a la lógica del campo científico y no a la realidad concreta de los mismos. [...] una nueva ciencia nace solo allí donde se aplica un nuevo método a nuevos problemas y donde, por lo tanto, se descubren nuevas perspectivas [*M. Weber texto n°21*] [...] pero ante todo el sujeto real, antes como después, mantiene su autonomía frente a la mente. [*K. Marx texto n°20*] (Bourdieu, 2008:57). Por otro lado analizar los procesos que transitaron los pueblos originarios por sobre y fuera de los procesos estatales también implicaría un error; ya que el Estado se impone como la voz que decretó tanto la extinción como la emergencia de los pueblos originarios por sobre sus existencias reales.

Territorio e identidad

El significado de territorio para los pueblos originarios, considerado desde la noción de propiedad colectiva, se opone al rente al campo de concurrencia que tiene por apuestas específica el monopolio de la autoridad científica, como capacidad técnica y como poder social, el monopolio de la competencia científica, entendida en la capacidad de hablar y de actuar legítimamente en materia de ciencia que esta socialmente reconocida (conjunto de sabios que poseen el monopolio)" (Bourdieu, 2009:76).

concepto de tierra de las sociedades dominantes como propiedad privada. El territorio se basa en su principio de autonomía, no a partir del dominio sobre el espacio, sino a partir de la relación con este, que implica y requiere la posibilidad de la toma de decisiones sobre lo que les pertenece como comunidad por naturaleza propia. La tierra no se concibe como una mercancía, es un territorio productivo indispensable, un territorio en común, que forma parte de la herencia cultural recibida.

Desde una perspectiva sociológica, el territorio es el sustrato espacial sobre el que el ser humano es capaz de relacionarse. Así mismo presenta una serie de condiciones que como tales no determinan culturalmente al ser humano, sino que los mismos se relacionan modificándose dialécticamente. El territorio se presenta como un elemento constituyente en la producción de cultura y a la vez socialmente construido. La comunidad se establece en asentamientos de personas ante la necesidad de espacios propicios que permitan la reproducción de la vida. Es así que se construye la categoría territorio como el espacio socialmente modificado.

La identidad se construye en relación a procesos materiales que aparecen transfigurados en la conciencia. La identidad colectiva se forma a partir de un común denominador, de una igualdad de esencia (Lomnitz, 2002) Es así que al reconocer un “nosotros” según determinados rasgos culturales. Dicho conjunto de rasgos culturales son los que conforman la identidad. Tales características, analizadas desde la Sociología del Conocimiento, tienen su origen en el constante devenir dialéctico entre las condiciones materiales y las construcciones culturales que poseen dichos grupos históricamente situados. La variable histórica es un elemento central de análisis en la concepción de identidad, ya que las condiciones materiales como así también la cultura no son estáticas en el tiempo; cada grupo cultural está en un constante proceso de adaptación, redefiniendo su propia identidad constantemente. No permanece igual a sí misma ya que no existe una esencia ahistórica, pues está realizada y a la vez realizándose, resulta de la producción de seres que son el conjunto de sus relaciones sociales e históricas y sus múltiples determinaciones.

Los pueblos originarios como grupos étnicos se caracterizan por tener un origen y continuidad en el tiempo, una historia y tradición común junto con una memoria colectiva. En los últimos años los pueblos originarios se han convertido en importantes actores sociales y han logrado producir cambios formales en los sistemas políticos y jurídicos nacionales e internacionales.

Historia del conflicto sobre la propiedad del Territorio³

El conflicto por la posesión de las tierras en el que se vio involucrado la comunidad Salvador Talquenca marco un punto de suma importancia en su historia. El mismo se comienza en el año 2007 aproximadamente cuando se hace presente una persona que afirma ser el propietario legal de los territorios hoy comprendidos por la comunidad Salvador Talquenca. Tal situación obliga, de alguna manera, a la comunidad descendiente de pueblos originarios a establecerse como tal e integrarse en instancias de mediación con la estructura jurídica estatal, como estrategia para enfrentar la posibilidad de desalojo. El conflicto por la posesión del territorio además de implicar la posibilidad de desalojo y situaciones de violencia, pone en evidencia también un conjunto de relaciones acumuladas históricamente.

En primera instancia evidencia la relación dominal⁴ que predominaba hasta ese momento entre los habitantes del desierto de El Encón. La posesión⁵ de hecho se establecía como

³ Dado que dicho conflicto es relativamente reciente no se poseen aun investigaciones que refieran al mismo. Por lo tanto y para los fines de la presente investigación, teniendo en cuenta la relación del conflicto con la categoría territorio, es que se reconstruirá el mismo desde los relatos de los miembros de la comunidad salvador Talquenca y el cuerpo de abogados que los representa.

⁴ Concepto utilizado legalmente para referirse al tipo de relación que una persona puede establecer con un terreno determinado.

⁵ Entendemos por posesión a la tenencia del terreno habitado con la inten-

forma predominante. En el sentido práctico la relación de propiedad nunca fue pretendida ya que al establecer las posiciones espaciales en un sentido ecológico, a partir de recursos escasos, las migraciones internas se plantean como una estrategia habitual. Demarcar límites en el territorio concebido como “campo abierto” implicaría la necesidad de inversiones que exceden las posibilidades de la gran mayoría de los puesteros. En consecuencia la figura legal de posesión, si bien es la que mejor se adapta al hecho en sí, encarna grandes falencias ya que en sus requerimientos de intención de propiedad implica entre otras cosas el pago de impuestos sobre un espacio no mensurado y sin servicios básicos (electricidad, agua potable, etc.) lo cual no es posible.

Por otro lado la posibilidad de desalojo implicó la necesidad de organizarse tanto al interior de la comunidad de puesteros como hacia el exterior bajo la figura de comunidad de pueblos originarios. Esto bajo ningún criterio afirma o niega el carácter identitario de los miembros de la comunidad como descendientes de pueblos originarios, sino que los encuadra dentro del marco de la ley a fin de poder ingresar en los que denominamos instancias de mediación. Es allí donde el INAI como la institución legitimada por el Estado ingresa en el conflicto en favor de la comunidad Salvador Talquenca. Si bien el INAI sería la institución que legitima la comunidad como descendientes de pueblos originarios ante la figura estatal, su intervención implica ciertos criterios que no se condicen en su totalidad con el conjunto de relaciones históricamente depositadas. Un ejemplo de ello fue la delimitación del espacio declarado como propiedad indígena, que posee límites definidos y arraiga la comunidad a una porción específica de territorio.

Así el conflicto por la posesión de tierras interviene en alguna manera en el proceso de emergencia de la comunidad

ción (o comportamiento) de ser su dueño. La posesión requiere dos elementos para configurarse: el corpus, que es la cosa en sí y la intención de tener la cosa como propia, de comportarse como su dueño, es decir la posesión requiere la intención y la conducta de un dueño. Se diferencia de la tenencia en la cual el tenedor reconoce en otro la propiedad.

Salvador Talquenca. Aun así es menester dejar en claro que el dicho conflicto sólo evidenció (visibilizó) una situación ya existente. La cultura originaria prevaleciente en los habitantes del desierto del El Encón es autónoma a las instancias de mediación donde se hizo manifiesta. La misma refiere predominantemente a un proceso de transmisión y transformación desde una cultura ancestral.

La investigación comprende la indagación de la existencia y tipo de relaciones que intervienen entre las categorías analíticas territorio e identidad en los pueblos originarios residentes en El Encón. La existencia de tales relaciones fue observada en los pueblos originarios a partir de sus historias particulares como así también en su memoria colectiva. La misma establece una primacía del territorio que a partir de la imposición de condiciones materiales de existencia moldea de manera interviniente en estrategias de producción y reproducción que regulan su relación con el territorio en la historia como elemento constitutivo de su identidad.

Actividad productiva

Desde una perspectiva materialista entendemos las Actividades Productivas como todas las prácticas que los miembros de la comunidad pudiesen realizar como estrategias de supervivencia. Contemplando que cada actividad que el individuo realice siempre estará relacionada a otro humano o al medio que habita; y en la medida que estas actividades y estrategias sean efectivas tenderán a mantenerse en el tiempo conformando así estructuras entre los agentes y de estos con el medio ambiente. El análisis de las Actividades productivas nos permite reconocer, entre otras cosas, las estructuras de grupo construidas por los miembros de la comunidad Salvador Talquenca.

Reconocer las actividades productivas realizadas por los miembros de la comunidad Salvador Talquenca como grupo

rural de Pueblos Originarias implica una doble lectura. Por un lado existen lo que denominaremos prácticas productivas que son aquellas destinadas a obtener un rédito económico en dinero y por otro lado, lo que se denominarán prácticas de subsistencia, que son aquellas actividades destinadas al autoabastecimiento de los grupos familiares. Resulta importante establecer la diferencia ya que en las actividades productivas se generan relaciones de intercambio con otras estructuras económicas y por el contrario, en las actividades de subsistencia se establecen prioritariamente en relaciones hacia dentro con la comunidad y el territorio. Así el grado de dinamismo de cada actividad en particular puede potenciar o modificar las estructuras materiales y simbólicas en las cuales se insertan y accionan los agentes de la comunidad.

Las prácticas productivas de las familias integrantes de la comunidad prioritariamente se reducen a la actividad pecuaria. Así la mayoría de los casos se desarrolla la cría de cabras criollas en pequeña escala como principal práctica productiva. La cabra criolla es uno de los pocos animales de cría que soporta relativamente las condiciones planteadas por el desierto. La escasez de pasturas naturales, tanto en calidad como en cantidad, hace del desierto de El Encón una zona productiva de reducidas alternativas. Por otro lado la insuficiencia de agua limita aún más las alternativas productivas tanto en lo pecuario -consumo animal- como para el desarrollo de la agricultura. La sobreutilización del agua del río San Juan aguas arriba, especialmente desde algunos diferimientos agrícolas, produce que su cauce disminuya considerablemente, secándose totalmente por etapas. Sumado a esto la contaminación natural de las napas subterráneas deja como únicas fuentes de agua dulce las escasas precipitaciones anuales.

En este sentido los puesteros su mayoría pueden ser categorizados como pequeños productores caprinos. Dadas las condiciones del desierto y la incapacidad de inversión hace que las unidades productivas familiares promedien entre los cien y doscientos animales, extrayendo de los mismos como principales productos la carne, el cuero y el guano. En segunda instancia, las actividades de recolección de la flora au-

tóctona de la zona también se plantearían como fuente de ingresos. En menor proporción la extracción de leña de algarrobo y de junquillo⁶ se realiza como prácticas productivas en ciertas épocas del año. Por último, el trabajo en relación de dependencia o sistema previsional también se esbozaría como forma de subsistencia aunque de menor recurrencia entre los integrantes de la comunidad.

Las unidades productivas se establecen a partir de núcleos familiares pudiendo también conformarse en grupos de familias o familias ampliadas. Así la actividad pecuaria como principal práctica productiva se transmite generacionalmente. Resulta lógico suponer que a partir de las posibilidades impuestas por el desierto la cría de ganado caprino, como única alternativa sustentable, fuera perfeccionándose y transmitiéndose de generación en generación. Así la producción en ocasiones es compartida, como estrategia productiva, por distintos hogares de la misma familia cuando las capacidades de abastecimiento del territorio no son superadas por el tamaño de las majadas⁷.

La agricultura, como práctica de subsistencia común dentro de las comunidades rurales, no es realizada en El Encón debido a la escasez y contaminación del agua. Su práctica se reduce a pequeños casos aislados donde, debido a su cercanía con la planta potabilizadora de El Encón, pueden tener acceso a la red de agua potable. En consecuencia la agricultura no puede ser considerada como actividad productiva ni como actividad de subsistencia debido a su escasa incidencia.

Dentro de las prácticas de subsistencia podemos considerar tanto las actividades que tienden a producir para el consumo como así también aquellas actividades complementarias para la actividad productiva. Así dentro de las actividades que tienden a producir para el autoconsumo, podemos considerar la cría de animales como: aves de corral y la extracción de leche, tanto de caprina como vacuna, para el consumo y la producción de derivados. Por otro lado y en menor medida la recolección y caza también se plantean como alternativas

⁶ Junco con el que se fabrican las hebras de las escobas.

⁷ Rebaños de cabras.

para el consumo. Las actividades complementarias contemplan principalmente la realización de herramientas para la producción, a partir principalmente de insumos derivados de la misma. Entre ellas podemos destacar como principales las artesanías en cuero y lana en la producción de herramientas de trabajo principalmente, entiéndase monturas, lazos, bozales, etc.

Resulta importante destacar que las actividades, tanto productivas como de subsistencia, realizadas por los integrantes de la comunidad están altamente determinadas por los condicionantes que plantea el desierto. Desde una perspectiva materialista podríamos decir que existe un proceso de adaptación a las condiciones particulares planteadas por el medio material. A su vez, no podemos desconocer que los sujetos como seres históricos y a partir de su actividad, modifican el espacio en el que habitan transformándolo relativamente. Por lo tanto, al contemplar las actividades realizadas por los miembros de la comunidad Salvador Talquenca, debemos analizarlas como el resultado del choque entre las condiciones particulares del territorio con las estrategias de subsistencia incorporadas en la cultura e identidad de los agentes.

Noción de Territorio

La noción de territorio debe ser considerada en un doble sentido. Por un lado desde la propiedad y por otro desde la relación que los agentes establecen con el mismo. Lo que se propone es una lectura que permita diferenciar la relación que se establece con el territorio tanto de hecho como desde el derecho.

La propiedad es la relación que los agentes establecen con el espacio que habitan según los criterios establecidos por la autoridad estatal. La relación dominal, si bien se plantea como un criterio exógeno a las comunidades de puesteros y pueblos originarios, es la que para el caso particular de la

comunidad Salvador Talquenca da inicio al conflicto por la posesión real de los territorios. Por otro lado es necesario rescatar como rasgo cultural particular la relación que los miembros de las comunidades originarias establecen con el territorio. En consecuencia el análisis de la noción de territorio comprendida por los integrantes de la comunidad Salvador Talquenca contendrá tanto sus rasgos propios a partir del análisis de la relación con territorio, como así también su relación de propiedad no como rasgo propio de su identidad sino como una lógica impuesta desde la autoridad estatal.

La lógica que los integrantes de la comunidad Salvador Talquenca utilizaron para regular el espacio y definir sus transformaciones a lo largo de la historia fue la posesión de hecho limitado bajo criterios ecológicos-económicos, según acuerdos interpersonales dentro de la comunidad. Es así que los miembros de la comunidad se asientan en los terrenos comprendidos entre el Encón y veinte kilómetros con límite al sur en el río San Juan.

En la mayoría de los casos se declaran habitantes nativos de la zona con una ascendencia de varias generaciones en el territorio. Por otro lado y en menor medida se da el fenómeno de migración. Es importante enfatizar que tal suceso responde a las lógicas geopolíticas y no así al hábitat real que implica el ecosistema donde los integrantes de la comunidad habitan. La zona de El Encón, departamento 25 de mayo, se ubica en el extremo sureste de la provincia de San Juan limitando con las provincias de San Luis y Mendoza. Los límites se establecen a partir de criterios geopolíticos y que no existe ninguna barrera natural que impida la circulación por el territorio. Así pensar el fenómeno migratorio desde otras provincias dentro de la historia de los integrantes de la comunidad Salvador Talquenca tiene sus limitaciones ya que en las condiciones materiales el hábitat se presenta como único.

Las estrategias de distribución en el territorio se establecen principalmente en relación a las capacidades de abastecimiento de la parcela en relación a la actividad productiva. Así en base a criterios ecológicos es que las familias de la comunidad Salvador Talquenca se distribuyen en el espacio. Enfatizamos

como principales la capacidad de las parcelas de abastecer el pastoreo y el acceso al agua en relación con las parcelas de las demás personas. Por otro lado el lugar concreto donde se edifican las construcciones, tanto las habitadas por humanos como las de uso productivo también se establecen a partir del criterio de accesibilidad por esto nos referimos a la cercanía a pasos o caminos.

Desde una perspectiva materialista el territorio y los individuos producen su historia a partir de la constante interacción en el proceso productivo. La geomorfología del desierto, particularmente desde las limitaciones hidrográficas, compone la base a partir de la cual los individuos producen su existencia. El territorio constituye la base del modo de vida, una fuente de identidad como sustento material, espiritual y cultural.

Asimismo, resulta menester concebir el uso colectivo de la tierra y el concepto de territorio en función de cómo se establecen las relaciones sociales y materiales en la producción de sus existencias. La historia de los pueblos originarios de El Encón se define principalmente por el acceso al agua. Así las poblaciones originarias, como las que no lo son, fueron asentándose y trasladándose en relación al cauce del río San Juan y las Lagunas de Huanacache en un contexto de zonas desérticas. Es a partir de la construcción del camino ruta N°20 que El Encón se articuló económicamente a través de la explotación de la leña en hornos de carbón, lo cual produjo una demanda relativamente constante de mano de obra que incentivó el traslado de muchas familias que estaban dispersas en la zona de puestos. Con el tiempo fueron asentándose en los territorios circundantes manteniendo principalmente la actividad pecuaria caprina.

Es importante tener en cuenta que la forma en la que los integrantes de la comunidad Salvador Talquenca fueron asentándose en el territorio a través de la historia fue desde la posesión de hecho. La razón del problema se sucede en que los territorios habitados por la comunidad eran casi o totalmente improductivos, lo que hacía que tanto el Estado como sus posibles propietarios legales no tuviesen interés en el mismo. Con el tiempo, principalmente a partir del avance

tecnológico en las técnicas de riego estos territorios aumentaron su potencial productivo y con la creación de leyes como la “ley de bosque” ganaron valor inmobiliario.

La comunidad Salvador Talquena tiene su origen formal a partir de la necesidad de generar una figura legal que pueda representarlos frente al Estado en el conflicto por la posesión de tierras. Hacia el año 2007 una persona, al que sucederían otros, hizo presencia y afirmó ser el poseedor legal de tierras que comprenderían el territorio de la comunidad. Desde ahí se dio inicio a un conflicto por la posesión de tierras que aún en la actualidad no posee resolución judicial. En consecuencia y con la recomendación de comunidades vecinas, asentadas en Mendoza, se dio inicio a la figura legal de comunidad con el fin de hacer frente tanto a las situaciones de desalojo como de violencia que se les imponía.

Resulta importante diferenciar entre la conformación legal de la comunidad y la de hecho. Si se repiensa la historia de la comunidad Salvador Talquena, esta tiene un origen y existencia constante desde la consolidación de El Encón como pueblo de paso, aun así se la podría considerar más antigua, dispersa en las distintas comunidades que circunda el espacio actual. De allí que puede establecerse una comunidad integrada por productores caprinos y peones asentados en terrenos desérticos que establecen relaciones entre sí y con las estructuras exógenas.

El carácter de la identidad originaria, si bien implícito en la historia de cada familia, siguió patrones más referentes a procesos globales. Es así que las raíces Huarpes en un primer momento fueron ocultadas debido a que representaban un estigma, situación que se fue modificando con la historia. Por otro lado, la conformación legal de la comunidad refiere principalmente a estrategias de relaciones con la lógica estatal y como medio de fortalecer una estructura de posesión que resulta frágil de sostener legalmente. Aun así la noción de territorio para los miembros de la comunidad se definió históricamente a partir de su posesión de hecho con límites establecidos bajo criterios ecológicos-económicos, tanto con la naturaleza como fuente de recursos naturales, como en la distribución con los demás miembros de la comunidad.

El territorio como elemento de visibilización

El análisis de los fenómenos de emergencia y visibilización de los pueblos originarios desde la Sociología sólo se hace posible a través de la integración de procesos locales y globales en la continuidad histórica de los mismos, contemplando las estructuras propias del grupo como así también las externas intervinientes en la historia. Sería erróneo pensar la historia de los pueblos originarios al margen de los procesos estatales.

Distinguimos principalmente dos niveles de análisis. Por un lado los procesos históricos globales referentes a la actividad estatal, como nivel de organización que posee el grado más alto de autonomía, particularmente a partir de su intervención mediante políticas de Estado. Y por otro lado, desde una perspectiva materialista, el territorio y los individuos producen su historia a partir de la constante interacción en el acto productivo. Sólo a partir de la mediación entre ambas instancias hace posible el abordaje de los pueblos originarios tanto en el estudio de transformaciones históricas como en el de las estructuras actuales. Describir y explicar las estructuras y procesos de conformación de identidad de los pueblos originarios demanda un estudio reflexivo de la situación donde este se desarrolla, contemplado las características particulares de la historia, el espacio territorio y las instancias de mediación en la que estos pueblos interaccionan con otros grupos humano e institucionales.

Por otro lado el carácter idealizado que se generó, tanto en los espacios académicos como en el sentido común, de los procesos de extinción como de emergencia genero un sesgo epistemológico que dificulta la objetivación de las diversas formas que adquirieron los pueblos originarios a lo largo de sus historias particulares. No se puede concebir el fenómeno de emergencia y visibilización de los pueblos originarios como un proceso unificado. Si bien se reconocen dentro un mismo contexto histórico las particularidades de sus situaciones, hacen de éstos en muchos casos fenómenos incompara-

bles. El caso particular de los pueblos originarios del desierto de El Encón y de Lavalle que dadas sus condiciones de existencia poco pudieron conservar de sus rasgos culturales y se ven mixturados con la figura del puestero. El desierto se impone, limita y homogeniza pero existen formas culturales que persisten, no necesariamente en lo manifiesto sino muchas veces desde lo latente.

Podemos establecer al territorio desierto desde su faceta material como la principal interviniente en los procesos referentes a la construcción de las actividades productivas como rasgos identitarios. Pero cometeríamos un error si objetivamos tal relación unilateralmente, ya que son los rasgos culturales particulares de la cultura originaria los que articulan y dan sentido a dicha relación de mutua modificación. La relación que los pueblos originarios de El Encón establecen con el territorio se diferencia de la concepción moderna de propiedad. Se constituye como una fuente de vida, de sustento material y cultural. Así el territorio se presenta como un elemento constitutivo tanto de la cultura como también de la identidad. En razón de ello los procesos de conformación de la identidad y la cultura originaria, deben ser analizados y reconstruidos dialécticamente en relación con la categoría territorio como un condicionante material y simbólico.

La lógica que los integrantes de la comunidad Salvador Talquenca utilizaron para regular el espacio y definir sus transformaciones a lo largo de la historia fue la posesión de hecho -en el desierto- limitado bajo criterios ecológicos. Al no existir una noción de propiedad sobre el espacio las estrategias de distribución sobre el territorio, se establecen principalmente en relación a las capacidades de abastecimiento de la parcela en relación a la actividad productiva. Es el desierto a partir de su capacidad de proveer tanto en lo referido al pastoreo como el acceso al agua lo que regula la distribución de los puestos sobre el espacio. El desierto, como nicho ecológico, compone la base a partir de la cual los miembros de la comunidad producen y articulan sus existencias.

En razón a las relaciones productivas que establecen con el desierto la mayoría de los integrantes de la comunidad Sal-

vador Talquenca puede ser categorizados como “puesteros”, entendiéndolo por ello a pequeños productores caprinos. El territorio como espacio natural de producción impone sus limitaciones. En la mayoría de los casos se desarrolla la cría de cabras criollas en pequeña escala como principal actividad productiva. La insuficiencia de agua hace del desierto de El Encón una zona productiva de reducidas alternativas. Las unidades productivas se establecen a partir de núcleos familiares y la actividad pecuaria se transmite generacionalmente, como única alternativa sustentable, perfeccionándose y transmitiéndose de generación en generación.

Existe un proceso de adaptación a las condiciones particulares planteadas por el medio material. Al analizar las actividades realizadas por los miembros de la comunidad Salvador Talquenca, debemos repensarlas como el resultado de la relación, de mutua modificación, entre las condiciones particulares del territorio con las estrategias de subsistencia. Para analizar los procesos de construcción de identidad, visibilización y emergencia es necesario por un lado objetivar las relaciones de mutua modificación que éstos establecen con el territorio dentro de una perspectiva histórica y por otro la relación que establecen los pueblos originarios con otros grupos.

La comunidad Salvador Talquenca tiene su origen formal a partir de la necesidad de generar una estrategia legal ante la posibilidad de desalojo. Resulta importante poder diferenciar entre la conformación legal de la comunidad y la de hecho. La conformación legal de la comunidad refiere principalmente a estrategias de intercambio con la lógica estatal y como medio de fortalecer una estructura de posesión que resulta frágil de sostener legalmente.

Los procesos de emergencia y visibilización solo pueden ser considerados dentro de un proceso histórico donde se propician las condiciones necesarias para la visibilización de grupos de individuos con culturas específicas que en otros momentos históricos fueron invisibilizadas. Por otro lado, repensar los pueblos originarios desde una perspectiva histórica nos obliga a contemplar los procesos de construcción y reconstrucción de su cultura e identidad en la historia tanto

en los niveles locales como así también integrada a los macro procesos estatales.

Para describir las bases de la identidad originaria los miembros de la comunidad Salvador Talquenca hacen referencia principalmente a dos situaciones. En primera instancia, la ascendencia originaria se plantea como el denominador común entre todos los entrevistados. Así la mayoría de los entrevistados refieren a una ascendencia Huarpe proveniente de las Lagunas del Rosario, San Miguel, Las Lagunitas y las zonas lindantes al río San Juan, tanto del lado sanjuanino como del mendocino.

Por otro lado, las bases de la emergencia de la identidad originaria también tienen sus fuentes a partir del conflicto por la posesión de tierras que dio origen a la constitución formal de la agrupación Salvador Talquenca. Para ello era necesario en primera instancia el reconociendo de la INAI como el organismo nacional que registraría a las comunidades indígenas. El reconocimiento de la comunidad Salvador Talquenca por INAI como el recurso de la posesión indígena marca un punto de inflexión en la relación que pudiesen establecerse entre las comunidades originarias de El Encón con el Estado nacional. Pero por otro lado, tanto la existencia real de descendientes del Pueblo Huarpe como su posesión real sobre los territorios habitados es autónoma y anterior al reconocimiento del Estado.

Podemos reconocer y diferenciar dos procesos identitarios distintos pero no contrapuestos. Por un lado está el proceso de la emergencia de la identidad a partir del conflicto por la ocupación del territorio y por otro la identidad originaria como un elemento cultural heredado generacionalmente y modificado en el proceso histórico.

Bibliografía

- Bartolomé, M. (2006) *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI. México.
- Bonfil Batalla, G. (1988). "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Publicado en Anuario Antropológico/86* Universidad de Brasilia/Tempo Brasileiro.
- Bonfil Batalla, G. (1990) *México Profundo: una Civilización negada*. Grijalbo-Conaculta, México.
- Bourdieu, P. (2008). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Argentina. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2008). *El oficio del sociólogo*. Argentina. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2007). *El Sentido Práctico*. Argentina. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2011). *Las estrategias de Reproducción Social*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la Sociología reflexiva*. Argentina. Siglo XXI.
- Casas, J. (2010). *El proceso de emergencia social de pueblos originarios en San Juan*. Informe de proyecto de investigación. IISE. FaCSO - UNSJ.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación*. Buenos Aires. Prometeo.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. España. La Piqueta.
- Goffman, I. (2006) *Estigma*. Buenos Aires. Amorrortu.
- INAI (2003). *Tierras y Registro nacional de Comunidades Indígenas*. Argentina.
- Lomnitz, C. (2002) Identidad, en Altamirano, C. (Dir.) *Términos Críticos de la Sociología y Cultura*. Buenos Aires, Paidós.
- Austin, T. (2000) *Comunicación intercultural, Fundamentos y Sugerencias*. 2a parte. Temuco.

- Trincherero, H. (2009) "Pueblos originarios y políticas de reconocimiento en argentina". *Papeles de Trabajo* .Nº 18. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural.
- Torres, L. (2008). "Hilos de agua, lazos de sangre: enfrentando la escasez en el desierto de Lavalle". *Ecosistema*. Vol. 17. Nº 1. España.
- Vittor, L. (2007). *Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala Tecpán*, Guatemala.

La propiedad comunitaria. Comunidades Talquenca y Huarpe Clara Rosa Guaquinchay de la provincia de San Juan: Un análisis desde la jurisprudencia

Mariela López

En este trabajo abordaremos los conceptos de propiedad que involucran a los pueblos originarios en relación al conflicto sostenido por entre comunidades de pueblos originarios de El Encón por la defensa de su territorio.

En la reforma constitucional de 1994 en el Capítulo Cuarto de Atribuciones del Congreso, art. 75 inc. 17 reconoce la Propiedad Comunitaria Indígena. Este artículo establece que corresponde al Congreso Nacional:

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 lo afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

En el Proyecto del Código Civil y Comercial se consagra un nuevo tipo de propiedad, ya que se incorpora, dentro del Libro Cuarto “Derechos Reales”, el artículo 1887 encargado

de establecer la enumeración de los derechos reales a la propiedad comunitaria indígena.

Esta incorporación de la propiedad comunitaria indígena es una novedad en materia de derechos reales: esta regulación debe encontrarse acorde a la Constitución Nacional y dentro de los Tratados Internacionales los Convenios de OIT¹ 107 y 169.

El derecho real de la propiedad comunitaria indígena se crea y se origina en la Constitución Nacional dada la necesidad de reparación histórica que motiva a la norma y que a su vez reconoce la existencia previa de dicha propiedad, gestando un derecho real especial de fuente constitucional para proteger el vínculo que los indígenas tienen con sus tierras. Este vínculo que no será el de propiedad estrictamente patrimonial, pero que las comunidades indígenas han adquirido de forma originaria por ser ellos los primeros ocupantes de las tierras.

En nuestra provincia se ha visto reflejada esta línea de pensamiento en la sentencia recaída en la causa N° 144.929 caratulada “Comunidad huarpe S. Talquenca y Guaquinchay Clara s/amparo”, en que se resuelve a favor de las comunidades originarias teniendo como fundamento estos principios.

Antes de entrar al análisis de la causa veremos la situación real de los pobladores de las comunidades a través de sus relatos.

Una de las dos comunidades afectadas es la comunidad huarpe Salvador Talquenca, de El Encón. Esta comunidad atraviesa un momento de conflicto por la posible usurpación de su territorio.

Del análisis de las entrevistas realizadas a los miembros de la comunidad Talquenca se desprende el principal problema que enfrenta:

Ahora, con esta denuncia, que es de esa chica que vive en Buenos Aires, que ha presentado un título. No lo he visto, como está en proceso de sumario todavía no lo he podido ver. Según el empleado de tribunales dice que es un título

¹ Organización Internacional del Trabajo.

con todos los sellos correspondientes, es muy probable que lo tengan, viniendo del apellido del que vienen. Lo que está en discusión, siempre hacemos hincapié en eso y charlamos con la gente, es que no es necesario el título. El título es una herramienta más pero la posesión también es otra herramienta más. Frente a la posesión y el título hay un choque de fuerzas, ya que no es que venga un tipo y diga: “Mirá, aquí tengo el título”. Que tengan todos los sellitos: uno se tiene que tomar el palo de un lugar donde han vivido desde tus abuelos en adelante. De eso veníamos a hablar y a tratar de que, por lo menos entre nosotros, empecemos a romper la concepción que nos han impuesto de todos lados, que la tiene el comisario, que la tiene el juez; que si hay papeles tenés todos los derechos, si no tenés papeles no te cabe ningún derecho. Queremos romper con eso, al haberlo trabajado y todas las experiencias que hemos tenido acá, a diferencia de otros lugares, está más internalizado. A cualquiera de la comunidad le preguntas de quien es el territorio y te dirán que el territorio es de la comunidad y no se reconocen en ningún otro lugar. En otros lugares vienen supuestos dueños y te dicen: “Bueno, me tenés que dar el guano por que el dueño soy yo” y la gente le da el guano o los chivos o los hacen firmar y cuando firmaron algo están reconociendo la propiedad como de otro. Ahí estás fregado para en un futuro poder pelear. Todas esas cosas son las que nos sentamos a charlar. [...] Ahora son dos los propietarios supuestos porque se agregado una chica que parece ser pariente de este hombre pero siempre los conflictos han estado relacionados con la misma familia. (Ariel Carmona - Comunidad Talquenca)

El territorio de la comunidad estaba delimitado con anterioridad. El Dr. Ariel López, abogado defensor de la comunidad Talquenca, manifiesta:

Lo que hicimos fue marcar todo el lugar que nosotros reconocemos como el campo comunitario, que fue un trabajo que se tardó en hacer. Vino gente de Buenos Aires a marcar el campo, hicieron una investigación de los tiempos antes, del lugar, del campo, de lo que la gente vive, trabaja, de todo lo que saca del campo, el provecho y se comenzó a marcar el territorio comunitario de las familias. Ese trabajo lo entregaron como en el 2005. Por ahí empezamos todo ese trabajo de

investigación y formalmente se entregó el año pasado toda la carpeta de investigación.

Todo eso se hace en el marco de la ley 26.160. Al principio las comunidades indígenas se registran en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y hacen todo ese proceso. El INAI viene, reconoce, hace una investigación de las familias, después de eso las comunidades tienen que pedir que se hagan el “relevamiento territorial”, como se llama, y que es todo un trámite hacerlo. También aparte de hacer el relevamiento, esa investigación, tenía hasta el año que viene un plazo. La ley dice que una vez que se hace eso, es decir que el INAI reconoce el campo, no te podían desalojar: les llevó tres años para preparar todos los papeles, la defensa y eso ya se terminó hace un tiempo atrás, aunque hicieron la prórroga hasta el año que viene. Mientras tanto se fue trabajando en una ley para que continúen en el territorio. La 26.160 llega hasta el relevamiento, el Gobierno pone la plata para los gastos para todas las investigaciones que se tengan que hacer y queda ahí. Después de eso se intentan aprobar algunas leyes que han armado para que se expropien esas tierras de las familias. Y esa es una lucha que queda ahora para poder avanzar. Mientras tanto hay que fortalecerse en el campo porque todo depende de lo provincial, de los gobiernos, de los jueces. Nosotros teniendo esos planos solamente, nos cambió mucho en cuanto a las denuncias, íbamos a la policía con esos planos y nosotros éramos los dueños del campo porque en la policía necesitas un papel, era una herramienta más. Aparte es que el Estado reconozca que es una propiedad comunitaria, originaria por decir. (Dr. Ariel López - Subsecretaria de Agricultura Familiar. Prov. San Juan)

En palabras de miembros de las comunidades:

- Aquí en San Juan los gobiernos tienen interés por otras cosas como la minería, la uva y no tienen interés por los animales. De El Encón para allá no hay arado, entonces se cruzan los animales y te mandan a la policía para que te los maten y te los matan, te los llevan y así pasa en todos lados y así la gente va perdiendo, nunca podés lograr tener más.
- Hay un descuido, un desinterés del Estado, tenés que irte a la ciudad a trabajarle a alguien. No hay una política que apoye a todos...

- Si nos quedamos sin animales tenemos que irnos todos a amontonarnos en una villa aunque tampoco tenemos donde vivir allá. Si no defendemos el lugar donde estamos viviendo, nos tenemos que ir allá, si nos quedamos por ejemplo sin animales. Es lo poco que tenemos, por ello tenemos que hacer hincapié para poder tener algo.
- Si el Gobierno hubiese dicho “Vamos a aumentar la producción” entonces hubiésemos podido hacer un pozo para cada uno para tener agua (porque acá no tenemos agua), hubiésemos aumentado el agua para tener 1.000 cabras y nos alcance el agua, así tenemos para venderle.
- Es una problemática que tenemos, no tener agua, tenemos que buscar las soluciones, hacer pozos. Antes la sacábamos del río pero se cortó el agua. Buscamos soluciones pero soluciones de nosotros, no de alguien que venga y diga: “Vamos hacer un pozo”. Hay tantos subsidios del gobierno para hacer una represa comunitaria, grande, que acumule el agua de la lluvia pero no hay caso. Para gestionar una represa o subsidios te piden la escritura de las propiedades, capaz que sí se puede hacer, pero nadie lo hace porque no van a financiar algo sin un papel.
- A veces tenemos problemas hasta para que nos traigan agua (en los camiones de la Municipalidad), cada uno de nosotros tiene piletta. Por ejemplo, a mi casa hace mucho tiempo que no llevan agua. A veces nos quedamos sin agua y tenemos que ir con los bidones hasta El Encón. Y nosotros estamos a 35 km de distancia para adentro, no sobre la ruta... (Entrevistas a miembros de la Comunidad Talquenca)

Las comunidades Huarpe Salvador Talquenca y Clara Rosa Guaquinchay se presentaron ante los tribunales ordinarios de San Juan solicitando amparo, la aplicación de la Ley 26.160 y la inmediata suspensión de todos los actos materiales de perturbación que se están llevando a cabo en sus territorios. Estas comunidades manifiestan que tienen la posesión pública, pacífica e ininterrumpida de los territorios relevados y reconocidos por el Estado Nacional a través del INAI en el marco de la Ley Nacional 26.160. Sostienen que ambas comunidades son colindantes y albergan a 50 familias que habitan y trabajan las tierras desde tiempos inmemoriales. Que el territorio de la comunidad Salvador Talquenca se

extiende desde la localidad de El Encón, a la altura de la Ruta Nacional 20, km. 465 hasta la Cruz de San Pedro, en el km. 435 de la misma ruta y tiene 69.000 has. aproximadamente y el de la Comunidad Clara Rosa Guaquinchay, que se encuentra ubicado por la misma ruta nacional desde el km. 422 (Punta del Médano) hasta el km. 435, en Las Trancas, en el mismo Dpto. 25 de Mayo, tiene aproximadamente 103.421 has., lo cual es coincidente con los relevamientos territoriales realizados por el INAI y consta en las Carpetas Técnicas del Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas según Ley 26.160 de cada una de las comunidades.

La Dra. Andrea Karina López, abogada patrocinante de las comunidades ante los tribunales de justicia, sostiene que cada una de estas familias cuenta con su puesto comprendido por una vivienda, corrales, pozos baldes, etc. Y que la principal actividad económica es la cría de animales pequeños como aves de corral, chivos y ovejas, y algunos animales grandes como vacas y caballos que integran el capital familiar. Agrega que la escasez de agua en la zona -que es desértica- dificulta la subsistencia por lo que han empleado diversas estrategias de recolección como la construcción de represas comunitarias y pozos baldes. Consideran que su territorio constituye el sustrato clave de la construcción identitaria y de la reproducción de las relaciones sociales y que en la vida cotidiana, trabajos, costumbres, cultura se ven reflejadas las tradiciones ancestrales que determinan su identidad y reafirman su preexistencia territorial por sobre todo titular registral.

La abogada expresa que las posesiones de sus patrocinados se vieron turbadas cuando comenzaron a alambrar parte de su territorio, ello financiado con dinero que surge de un proyecto para la conservación y mantenimiento de bosques nativos otorgado por la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Provincia a través de la Subsecretaría de Conservación y Áreas Protegidas de la Provincia. El cercamiento implicaría que varias familias quedasen encerradas dentro de un perímetro sin tener acceso a los animales, aguadas, pastizales, atentando contra la principal actividad económica de las comunidades, que es la cría de ganado, además de

alterar el libre desenvolvimiento de las actividades productivas de las comunidades y provocar el despojo de gran parte de sus territorios. A raíz de ello presentaron notas intimando a la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable para que dejase sin efecto el acto por el cual otorgó beneficios y comunicaron que se deberá suspender la ejecución del plan hasta tanto se logre acordar el curso de la acción entre todos los actores relevantes y se resolviese el conflicto expuesto por las comunidades. La Subsecretaría de Conservación y Áreas Protegidas de la Provincia dispuso la suspensión del Plan de ejecución del proyecto en cuestión.

A pesar de ello comenzaron la construcción del alambrado. Las dos comunidades indígenas realizaron un acampe en el lugar donde se estaba construyendo el alambrado para impedir su avance.

Los pretendidos propietarios manifestaron en su defensa que eran legítimos dueños que las tierras, que fueron adquiridas en forma legal por sus antecesores hacia el año 1864 y que las comunidades no acreditan su derecho de propiedad y solo invocan la Ley 26.061 que les reconoce y otorga una reparación histórica y no la propiedad de las tierras.

Párrafo aparte, es importante explicar que la Acción de Amparo es una acción expeditiva y rápida contra actos de autoridad pública o de particulares, que en forma actual o inminente lesione, restrinja, altere o amenace, con arbitrariedad o ilegalidad manifiesta, derechos y garantías reconocidos por la Constitución Nacional.

Es sabido que el reconocimiento de la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan los pueblos indígenas argentinos ha sido el núcleo neurálgico y su principal demanda. Por ello, a modo de reparación histórica y tras varios años de lucha en pos de su reconocimiento, la reforma constitucional del año 1994 reconoce la Propiedad Comunitaria Indígena en el art. 75, inc. 17. La misma establece que corresponde al Congreso:

Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respecto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; recono-

cer 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.

La norma en cuestión menciona dos situaciones distintas que deben tenerse en cuenta en la implementación de políticas con respecto a las tierras indígenas: la primera se refiere al reconocimiento de la posesión y propiedad comunitaria de la tierra que tradicionalmente ocupan, donde el Estado asume una realidad fáctica a la que otorga derechos de envergadura constitucional; la segunda trata sobre la regulación del acceso a tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano, lo que implica obligación estatal de atender las necesidades presentes y futuras de los pueblos indígenas respecto de la tierra.

La Ley 23.302 creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas como entidad descentralizada con participación indígena, dependiente del Ministerio de Salud y Acción Social. Una de sus funciones es cumplir con todas las actividades conducentes a promover el desarrollo integral de las comunidades indígenas adjudicando prioridad a sus aspectos socioeconómico, sanitario y cultural, preservando y revalorizando el patrimonio cultural de estas comunidades. La trascendencia de la estructura del INAI se entiende en cuanto a que esta crea entre otros, un Registro Nacional de Comunidades Indígenas que otorga mediante su inscripción la personería jurídica a las comunidades indígenas de todo el país. El organismo entiende, con respecto a la posesión indígena de la tierra, que es sensiblemente distinta a la regulada en el Código Civil. La ocupación se manifiesta de manera diferente y no siempre es evidente por el modo cultural de producción que no incluye, como ocurre en las sociedades de tecnología compleja, la práctica de transformación masiva de la naturaleza. A pesar de la sutileza con que aparecen los signos de la posesión: los sitios de asentamiento periódico, las aguadas,

los pozos, los territorios de caza, las zonas de recolección o de pesca, los casi imperceptibles cementerios, entre otros, están marcados de forma indeleble en la memoria histórica de los pueblos indígenas. Esa memoria histórica, indisociable de la geografía, es la principal señal de posesión tradicional, que ahora posee rango constitucional, y que el INAI debe respetar en sus políticas de tierras.

En el plano internacional los derechos indígenas encuentran adecuada tutela en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, la Convención Americana sobre Derechos Humanos, y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Por otro lado en el Proyecto de Reforma del Código Civil y Comercial (si bien aprobado pero que entra en vigencia en 2016) se señala que “este texto consagra un nuevo tipo de propiedad” al incorporar dentro del Libro IV “Derechos Reales” el art. 1887, que enumera los derechos reales, y dentro de éstos nombra a la propiedad comunitaria indígena (inc. c). La incorporación de la propiedad comunitaria indígena es una novedad en materia de derechos reales, razón por la cual la regulación debe encontrarse básicamente acorde a la Constitución Nacional y Tratados Internacionales. A su turno el art. 228 del Proyecto define a la propiedad indígena como “...derecho real que recae sobre un inmueble rural destinado a la preservación de la identidad cultural y el hábitat de la comunidades indígenas”.

Se entiende por “propiedad comunitaria” un derecho comunitario, de sujeto plural o colectivo, pero indeterminado en cuanto a sus componentes. La profesora Highton, en su trabajo “El camino hacia el nuevo derecho de los pueblos indígenas a la propiedad comunitaria en la constitución de 1994” (Highton, 1994), señala que la propiedad comunitaria es una modalidad de la propiedad colectiva donde se conjugan una pluralidad de individuos que actúan como un haz de voluntades, constituyendo un grupo social autónomo y frecuentemente una actividad laboral inteligentemente organizada, dirigida a la consecución del bien de la comunidad. De esta manera se forma un inderogable nexo entre la propiedad

comunitaria y el trabajo. En dicho sentido, señala la autora, la propiedad comunitaria es una propiedad al servicio de la comunidad real, viva, que conlleva jerarquía y especialización de funciones, sentido de solidaridad, conciencia de un nosotros. Une a sus miembros no sólo para asegurar su satisfacción material sino para realizar el bien común.

Aunque las adecuaciones jurídicas mencionadas han realizado un aporte sustantivo al reconocimiento del derecho a la diferencia y a no ser discriminados por su origen étnico, sus efectos prácticos son todavía relativos, y es así que el núcleo principal de la problemática indígena en nuestro país ha sido y es el tema de la propiedad de las tierras y el primer objetivo de las demandas indígenas se centra en el reconocimiento colectivo de sus derechos sobre el territorio. En el campo del derecho, sus demandas pueden sintetizarse en dos puntos: por un lado, el reconocimiento constitucional de la existencia de los pueblos indígenas como sujetos específicos al interior de los estados nacionales y, en segundo lugar, el establecimiento del derecho de estos pueblos a disponer de los medios materiales y culturales necesarios para su reproducción y crecimiento. El reconocimiento de sus derechos sobre el territorio es entonces el punto de partida de otros reconocimientos, dado que el territorio no se limita al espacio físico sino que también se vincula con la condición de su reproducción étnica y cultural. Es que para los indígenas la tierra no sólo constituye un bien económico sino que va más allá: la tierra es algo básico para su existencia y persistencia cultural como pueblo, englobando a la totalidad de su existencia.

Esta breve conceptualización sirve para analizar la demanda presentada por las comunidades Huarpe y Talquenca ante los tribunales provinciales, en la cual surge que los demandados han mandado a realizar tareas de marcación y materialización de los terrenos donde se asientan parte de las comunidades actoras a los fines de proceder al alambrado, ello con el fin supuesto de la reforestación. Ante ello corresponde determinar la ilegitimidad de los actos efectuados por los demandados. Para arribar a una conclusión es preciso recordar el concepto de ilegitimidad para decidir si los actos

denunciados encuadran en él o no. Es preciso recordar que ilegalidad supone algo que es contrario a la ley y por tanto ilícito. Para ser ilícito un acto requiere actividad y concreción, sin perjuicio que puede surgir también de la amenaza o la inminencia. Ahora bien, la ilegalidad por sí sola autoriza la defensa de la Constitución por la cual se trata de retornar a un estado de derecho, en tanto que es ilegal justamente, lo contrario a derecho. Pero la ilegalidad puede ser manifiesta, es decir evidente, indudable, clara, o bien ser producto de una interpretación errónea, irracional, de palmario vicio en la inteligencia asignada, en esos casos dicha ilegalidad asume la forma de arbitrariedad. Para algunos autores debe agregarse a ambos un concepto más, el de ilegitimidad mientras que, para otros está comprendido en los primeros. Sea cual fuere la postura adoptada, es menester aclarar que la ilegitimidad supone calificar algo más que la simple ilegalidad: al hecho comprobado de la actitud contraria a derecho se suma el tener que analizar la racionalidad de las decisiones, la valoración efectuando, las proyecciones que tiene, los efectos que produce y, en suma, la justicia que del acto surge.

Es decir las comunidades actoras alegan y los demandados reconocen haber recibido un subsidio por parte de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable, Subsecretaría de Conservación y Áreas Protegidas de la Provincia, con el objeto de reforestación y alambrado de sus campos.

La Ley 26.331 surge como consecuencia de la devastación del 70% de las masas boscosas nativas del país por el desmesurado azote de cultivos de soja. Fue necesario que el poder político tomara una decisión, dictándose en consecuencia la mencionada legislación conocida como ley de "Presupuestos Mínimos para la Protección Ambiental de los Bosques Nativos". Sus objetivos principales son: promover la conservación de los bosques; implementar medidas para controlar la disminución de su superficie; mejorar y mantener los procesos ecológicos y culturales en los bosques nativos que benefician a la sociedad y fomentar actividades de mejoramiento y restauración a través del manejo sostenible. Es importante destacar que quedan exceptuados de la aplicación

de las superficies menores a diez hectáreas que sean propiedad de comunidades indígenas o de pequeños productores, en virtud del art. 19 del mismo cuerpo normativo, que dice: “Todo proyecto de desmonte o manejo sostenible de bosques nativos deberá reconocer y respetar los derechos de las comunidades indígenas originarias del país que tradicionalmente ocupen tierras”.

Un punto fundamental e importante de la ley es el proceso de consulta a comunidades aborígenes que viven y dependen del bosque nativo (art. 26), básicamente sobre si están de acuerdo con la ley y el ordenamiento territorial, y si esto se corresponde con su cosmovisión, ideas y necesidades. Este es un punto relevante ya que antes cualquier permisionario podía disponer de una masa boscosa, aunque estuviese dentro del territorio de una comunidad aborígen. A partir de la sanción de esta ley el Estado reconoce explícitamente que las comunidades tienen prioridad de decidir sobre su relación con los bosques, para lo cual primero deberán presentar un plan de manejo. Si en el marco de esta consulta la comunidad no está de acuerdo con la ley todo seguirá igual y no podrán acogerse a sus beneficios.

La Cámara de Diputados de San Juan sancionó una ley para promover la protección y el manejo sustentables de los bosques nativos, la Ley N° 8174. La misma también excluye del ámbito de aplicación los aprovechamientos realizados en superficies menores a 10 hectáreas que sean propiedades de comunidades campesinas, y a continuación menciona a las comunidades indígenas definiéndolas como las conformadas por grupos humanos que mantienen una continuidad histórica con las sociedades persistentes a la conquista, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas los identifican y distinguen de otros sectores nacionales y están total o parcialmente regidos por tradiciones o costumbres propias, conforme a lo establecido en el art. 75 de la Constitución Nacional.

En el caso analizado las comunidades huarpes accionantes, tanto la Salvador Talquenca como la Clara Rosa Guaquinchay, han acreditado tener la personalidad jurídica como así también tener delimitación geográfica de los terrenos que

ocupan, además tienen efectiva posesión de sus terrenos, sumado a ello que no se ha cumplido con el proceso de consulta a las comunidades indígenas previo a otorgar el subsidio que solicitaron los demandados, esto quiere decir que se actuó en desmedro de lo establecido en la Constitución Nacional.

Es por ello y a modo de conclusión que se resolvió que ante la posibilidad real de perjuicios irreparables y de peligro de daño grave que altere el modo de vida comunitario y el aprovechamiento de las tierras toda vez que familias y animales quedarían aislados sin posibilidades de libre circulación para acceder a represas, aguadas o pastoreo hicieron lugar a la Acción de Amparo planteada por las comunidades de los originarios y como consecuencia se ordenó el cese de las tareas de todo acto que turbe la posesión y propiedad comunitaria. Por ello puede citarse:

"La cultura de los miembros de las comunidades indígenas corresponde a una forma de vida particular de ser, ver y actuar en el mundo, constituida a partir de su estrecha relación con sus territorios tradicionales y los recursos que allí se encuentran, no sólo por ser estos su principal medio de subsistencia, sino además porque constituyen un elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende de su identidad cultural. La garantía del derecho a la propiedad comunitaria de los pueblos indígenas debe tomar en cuenta que la tierra está estrechamente relacionada con sus tradiciones y expresiones orales, sus costumbres y lenguas, sus artes y rituales, sus conocimientos y usos relacionados con la naturaleza, sus artes culinarias, el derecho consuetudinario, su vestimenta, filosofía y valores. En función de su entorno, su integración con la naturaleza y su historia, los miembros de las comunidades indígenas transmiten de generación en generación este patrimonio cultural inmaterial, que es recreado constantemente por los miembros de las comunidades y grupos indígenas" (Corte Interamericana de Derechos Humanos; Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay, sentencia del 17/06/05).

Los territorios de las comunidades cumplen dentro de la cosmovisión originaria no únicamente un papel en la pro-

ducción de bienes necesarios para la subsistencia, como lo es para la cultura occidental, sino que forman parte de la integralidad de su cultura como elemento de identificación, lugar de reposo de los antepasados, sustentadora de sitios consagrados por el culto y las prácticas religiosas, dadoras de sentido a la existencia.

Bibliografía:

Highton, H. (1994). “El camino hacia el nuevo derecho de los pueblos indígenas a la propiedad comunitaria en la constitución de 1994”, en *Revista de Derecho Privado y Comunitario*, N° 7. 1994. Rubinzal- Culzoni. Buenos Aires.

Entrevistas:

Miembros de las comunidades Talquenca y Guaquinchay (2013-2014).

Dra. Andrea López, abogada patrocinante de la Comunidad Talquenca (2014).

Base de análisis:

Causa N°144.929 caratulada “Comunidad huarpe S. Talquenca y Guaquinchay Clara sobre amparo”, Tercer Juzgado Civil, San Juan, 2014.

La nación como origen de la invisibilización y la desnudez de los Pueblos Originarios

Alejandro Carelli

El hombre no pertenece a su lengua, ni a su raza: le pertenece sólo a sí mismo, porque es un ser libre, es un ser moral. (Renan, E. 1882)¹

La cita de un clásico y consultado trabajo sobre los orígenes de la nación como forma de organización socio-política no es fortuita. No sólo atrae el lugar logrado por el autor en la historia y campo de la temática. Por diversas razones, viajando con él, asistimos a un momento de cristalización ideológica y conformación hegemónica que rebasa ampliamente su contexto de origen.

Interpelar histórica e ideológicamente un pensador situado y asumido en un movimiento, no parece revelarse como una propuesta atinada para comenzar la exploración. En realidad, los interrogantes, como faros de navegación, deben servir para disponer y ubicar lugares fijos de referencia.

¿Qué sucede en la filosofía y ciencia francesa de finales del siglo XIX para llegar a imaginar un hombre libre, definiendo la libertad por la ausencia de lengua, raza (etnia) y, lógicamente, territorio?

Articulando actor y producción social, un interesante trabajo anclado en la sociología del conocimiento² nos invita a

¹Texto original: "L'homme n'appartient ni à sa langue, ni à sa race: il n'appartient qu'à lui-même, car c'est un être libre, c'est un être moral".

² Se hace referencia a la conferencia "The Socio-Economic Roots of Newton's Principia" pronunciada por Boris Hessen en 1931 en el Segundo Congreso Internacional de Historia de la Ciencia en Londres. En la misma el autor

postular la labor de Renan como la de un “promotor” de la nación y los intereses asociados a esta conformación histórica. Probablemente de una manera no reflexiva pero nítidamente manifiesta. En este sentido, quizás resulte necesario ampliar el análisis trascendiendo los límites de la ciencia y la política en Francia durante el siglo XIX. Resulta legítimo plantear que la indagación debe entender la articulación entre ciertos postulados y posiciones de la ciencia (y sus científicos), en relación con las necesidades de grupos políticos-sociales, y de los intereses que se desprenden de los mismos en una época y lugar definidos.

Sin la posibilidad de realizar un estudio e investigación exhausta por los límites del presente artículo, se plantea exponer algunos indicios que surgen de la obra del autor analizado con la finalidad de abrir un debate, o replantear una línea analítica, que permita reconstruir un proceso tan complejo como necesario. Se persigue entonces: relevar los orígenes ideológicos de la nación. Así, el argumento hace referencia en conocer los orígenes ideológicos/políticos y sociales del surgimiento del estado/nación occidental y moderno para comprender el proceso de histórico que llevó a invisibilizar la casi totalidad de los pueblos originarios en nuestro país.

Este recorrido no busca examinar simplemente el pasado de una institución social como es el Estado. Si existe una mirada teleológica en el presente trabajo, la misma encuentra su sentido en la necesidad de comprender y desentrañar un proceso social con siglos de desarrollo que permita dotar de complejidad y reflexión la realidad presente. De acuerdo con lo expuesto, se intenta que el conocimiento de un proceso vinculado a la construcción de imágenes y representaciones sobre los pueblos que históricamente ocuparon espacios marginales en la escala de valoración y lógicas social, alcancen un redimensionamiento en una escala humana, con nuevos esquemas desde el prisma científico y con mayores niveles de reflexión.

analiza los postulados científicos de Isaac Newton desde la óptica del materialismo histórico, llegando a relacionar casi la totalidad de su obra con las necesidades de la burguesía emergente británica en el siglo XVII.

Las advertencias y riesgos, en este tipo de trabajo, recaen en las siempre posibles idealizaciones inherentes a los grupos vulnerados por la historia oficial de las naciones. De la misma manera, debe establecerse distancias afectivas con la lógica cotidiana y advertencias de sobrevaloraciones des-historizantes hacia aquellos que fueron, justamente, considerados sin esa condición durante siglos.

El presente artículo se plantea como objetivo acercar una perspectiva que indague en los inicios de la conformación de la nación la construcción de una lógica de clasificación del mundo, y por lo mismo socialmente compartida, con emergencia en Europa pero de alcance y de-formaciones específicas a lo largo de nuestro continente.

Aportes analíticos y los orígenes de la invisibilización oficial

La marginación e invisibilización social de pueblos originarios en América y nuestro país se remonta a las primeras crónicas referidas o producidas al respecto, sea en el ámbito oficial o al margen del mismo. Lo anterior no atenúa que la documentación y normas oficiales representan uno de los testimonios con mayor fuerza ideológica en la construcción de la ininteligible e históricamente segregacionista realidad americana.

Una forma de retratar la invisibilización oficial se constata mediante las cifras que arrojan los censos oficiales. El Primer Censo Nacional (1869)³ da cuenta de 93.138 personas bajo la categoría de “indio”. Sin embargo, el Segundo Censo Nacional (1895) presenta una merma casi inexplicable desde una argumentación lógica o científica. El mismo arroja que la población indígena se redujo a una tercera parte (30.000) en solo veintiséis años. Esta caída constante y artificial de

³ Entre paréntesis se consigna la fecha de ejecución del mismo. Para citar bibliográficamente debe leerse el anexo bibliográfico.

la población indígena desde la óptica oficial (Otero, 1998), se intenta revelar mediante imaginativas pero inconsistentes explicaciones: “(la población indígena ha disminuido) por confundirse con la población civilizada ó porque los claros que deja la muerte no alcanzan a ser llenados por las nuevas generaciones” (Segundo Censo, 1895).

Nuevamente podemos contraponer al discurso o mirada oficial, una lógica de investigación que posee la cualidad de contextualizar y desentrañar procesos:

Al igual que la población indígena, la población negra ocupa un lugar secundario en el discurso censal argentino decimonónico. Si bien su importancia numérica en el área rioplatense fue menor que en otras regiones americanas como Brasil, Estados Unidos o las Antillas, la marginalidad estadística de la población de color no puede ser explicada solamente a partir de criterios cuantitativos. Antes bien, su ausencia obedeció a condicionantes ideológicos ampliamente difundidos en la élite intelectual, en los que, una vez más, pueden rastrearse tanto las motivaciones igualitarias de la nueva grilla estadística liberal, como la convicción, evolucionista y no igualitaria, en la existencia de una jerarquía acerca de los grupos constitutivos de la Nación. (Otero, 1998: 135)

La cita de Otero adopta la forma de advertencia al identificar un fondo ideológico de la élite intelectual liberal en la constitución de la nación argentina. Es posible pensar entonces que la marginalidad estadística se constituyó, a manera de elemento fundante, en una mirada configuradora de la “realidad” y de nuevas formas de jerarquización de los grupos étnicos y humanos que habitaron la nación.

Desde esta perspectiva resulta conveniente profundizar sobre los orígenes de la construcción ideológica. En tal sentido, el pensamiento vertido en Renan a través de su conferencia “Qué es una nación” (Forest, 1991) sintetiza la etapa de génesis de una forma de pensamiento ideológico.

Entender a Renan es entender una época y un lugar: Europa en el siglo XIX. El presente trabajo concibe que la obra del francés condensa gran parte del pensamiento y lógicas

que subyace en los orígenes del Estado moderno mediante la construcción ideológica de la nación. Entre los aspectos de mayor relevancia se destacan, paradójicamente, sus trampas, olvidos y recortes históricos, tan intencionados como funcionalmente seleccionados para completar las dimensiones de un constructo social que pervive y define aspectos sustanciales de la organización humana en la mayor parte de los pueblos del mundo, pero con la insoslayable condición de perdurar hasta nuestros días.

Posiblemente, el historiador francés produjo uno de los materiales de análisis de mayor relevancia entre los estudios sobre la nación. No es la casualidad justamente la responsable de lo anterior, sí su contexto. El primer aspecto es masivamente entendible y constantemente aplicable a la totalidad de los pensadores relevantes en la historia universal. Una cita de Trejo lo ejemplifica sin contradicciones en el apartado de un artículo titulado: Renan, un hijo de su tiempo:

(Renan) es uno de los intelectuales más representativos de la Europa decimonónica, su obra es un fiel reflejo de la corriente de pensamiento que dominó en su generación, la de los intelectuales franceses que reaccionaron contra la Revolución. (Trejo, 2013: 12)

La visión generacional, de grupo y contexto histórico que aporta Nocera amplía el contexto de surgimiento y clima de época que experimentó Renan:

La llamada generación de 1850, compuesta por hombres que nacieron entre 1820 y 1830, y que asistieron a la revolución de 1848 y al golpe de Napoleón III. Para 1870, la mayoría de sus representantes estaban entre los cuarenta y cincuenta años, viviendo de forma simultánea, la caída del Imperio, la declaración de la guerra, el estallido de la Comuna y la proclamación de la Tercera República. (Nocera, 2008: 167)

El prolijo y profundo estudio de Hobsbawm no sólo se detiene en la conformación de la generación de 1850. El análisis del historiador marxista extiende la mirada de los perio-

dos, sin por esto perder el esquema que lo lleva a enunciar el surgimiento de una burguesía de matiz conservadora en los inicios de un complejo proceso de construcción de la nacionalidad.

Los ideólogos del liberalismo burgués intentaron mantener la democracia a raya, a saber, evitaron la intervención de los pobres y de la mayoría trabajadora. Los liberales de la Restauración y la Constitución de 1830 lo hicieron más despiadadamente que la constitución de 1791, puesto que recordaba la experiencia del jacobinismo (...). No creían en la igualdad de derechos para todos los ciudadanos, sino que para ellos el auténtico sello de “verdadera igualdad” (...) era la admisibilidad, así como el sello de la desigualdad era la exclusión. La democracia liberal les parecía una contradicción terminológica: o liberalismo, que se basaba en una élite a la que se podía acceder por méritos, o democracia. La experiencia de la Revolución les había hecho suspicaces hasta de la República, que en Francia se asociaba al jacobinismo. Lo que más les habría agradado hubiese sido una monarquía constitucional como la británica, aunque tal vez un poco más lógica y sistemática y un poco menos fortuita, preferentemente instituida mediante una revolución controlada como la de 1688. En 1830 pensaron que la habían encontrado. (Hobsbawm, 1992: 54-55)

Si bien en las letras del historiador marxista no existe una alusión directa de Renan, resulta simple la contraposición, casi en sentido de comprobación empírica-historiográfica, de puntuales “atrevimientos” en relación al sistema monárquico.

Intentando dar sentido y justificación a una misma etapa histórica, la revolución de 1789, Renan interpone un factor asociado a las modificaciones de dimensiones y complejidad que excluiría los intentos por imponer un sistema igualitario como solución organizativa.

En la época de la Revolución francesa, creíamos que las instituciones de ciudades pequeñas independientes, tales como Esparta y Roma, podían aplicarse a nuestras grandes

naciones de treinta a cuarenta millones de almas (Barres, D. - Gourmomt, C. 1991: 33) .⁴

De las corrientes histórico-marxista y figuracional agenciamos los principales aportes al análisis de la temática. Del primero, se puede obtener la capacidad de dimensionar el objeto desde la articulación en base a un sistema de producción, donde las clases desempeñan un rol central en la dinámica histórica.

En la dirección de aportar, aunque ubicada en diferente punto de inicio y anclaje que el anterior, la teoría figuracional abre nuevas y originales pistas al promover el estudio procesual de largo plazo. La mirada procesual resulta la herramienta indicada para comprender fenómenos sociales complejos y con presencia en diferentes periodos y latitudes. Partiendo de interpretaciones fijadas en la multiplicidad de factores causales, tiene la capacidad de construir minuciosos escenarios de encadenamientos secuenciados en periodos de larga duración.

Retomando al autor analizado, nos queda exponer en dos citas los polos de construcción de sentido de un mismo fenómeno. Mientras Renan casi glorifica la figura del rey y sus justificadas prácticas, es Elias quien dota de realidad la labor de aquel, como también las funciones, tensiones y poderes que subyacen a esa prominente figura en una etapa claramente diferenciada y objetivamente ubicada en un contexto de proceso histórico.

El rey de Francia, que es –me atrevería a decir– el tipo ideal de cristalizador secular; el rey de Francia, que ha hecho la más perfecta unidad nacional que haya existido, el rey de Francia visto desde demasiado cerca, ha perdido su prestigio; la nación que había formado le ha maldecido y hoy sólo los espíritus cultivados saben lo que valía y lo que hizo. (Renan, 1997: 66)

⁴En su idioma original: À l'époque de la Révolution française, on croyait que les institutions de petites villes indépendantes, telles que Sparte et Rome, pouvaient s'appliquer à nos grandes nations de trente à quarante millions d'âmes. (Bibliothèque Municipale, 1997).

Su poder ilimitado no es solamente consecuencia de su capacidad de disposición monopolista sobre las oportunidades, sino función de una peculiaridad estructural de la sociedad en esta fase de la que todavía hemos de hablar. En todo caso, en la elaboración del presupuesto general del absolutismo francés sigue sin haber diferencia alguna entre los gastos «privados» y «públicos» del Rey. (Elias, 1987: 349)⁵

Por todo lo expuesto, la aplicación del análisis a los posicionamientos políticos ideológicos resulta imperiosa. Como lo muestran las citas, son dos los factores que valora y eleva Renan. Uno lo constituye la centralización del gobierno mediante una monarquía. Los estudios de Norbert Elias distinguen un momento de centralización monárquica previo al surgimiento estatal-nacional, seguramente, lo que no acompañaría el de Breslau es el segundo factor; la necesidad de olvidar y hasta errar deliberadamente para mantener una creencia.

...el olvido, y hasta yo diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, de modo que el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, proyecta luz sobre hechos de violencia que han ocurrido en los orígenes de todas las formaciones políticas, incluso en aquellas cuyas consecuencias han sido más beneficiosas (Renan, 1882: 65).

¿Qué tipo de idea sobre la actividad humana necesita apoyarse en errores y olvidos, al punto de posicionar el avance de una actividad central para el entendimiento de la humanidad, la investigación histórica, como un enemigo?

Comenzar a diagramar un esquema que ayude a aclarar este interrogante es parte del objetivo del presente trabajo. La construcción de la respuesta comienza a continuación y encontrará un cierre forzado y provisorio en los últimos párrafos del presente artículo.

⁵ Es necesario aclarar que al análisis de Elías hace referencia a un periodo anterior al que le corresponde experimentar a Renan, sin embargo el entendimiento de la figura monárquica es perfectamente aplicable a ambos etapas en un mismo espacio geográfico.

Como se puede apreciar, en esta sección queda expresada, al menos, una primera e impostergable acción por parte de los estudios abocados a este tipo de temáticas. Contextualizar e historizar su autor y el mundo de las ideas que lo circunscriben es parte de un primer acercamiento. En las ciencias sociales uno de los obstáculos principales de cualquier temática es asumirla como definida y cerrada; la mirada histórica nos permite inducir que los posicionamientos frente a la totalidad de los fenómenos sociales presenta una única constante: la relatividad histórico-social de su construcción y significado (Carelli, 2014).

Del pensamiento político a la reflexión de las Ciencias Sociales

La distancia histórica nos muestra que el surgimiento del concepto de nación, y las ideas que emergen con ella, pueden ser leídas o interpretadas desde al menos dos puntos. El primero lo compone su propio contexto de producción, desbordado y condicionado por una realidad que adopta nuevas y prometedoras formas en etapas plagadas de cambios y definiciones sustanciales en el terreno de la organización social. En este extremo se ubica el pensamiento de Renan.

En las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del XX, con el surgimiento y progresivo desarrollo de diferentes disciplinas de las ciencias sociales como la sociología y antropología, son ellas quienes se ubican en un espacio definido al interior del universo científico tendiente a desarrollar las facultadas para acrecentar, profundizar y consolidar los estudios de esa índole. Desde el lugar construido comienzan a producir un cuerpo teórico enfocando el análisis hacia los procesos de constitución social, intercambio, transformación, por mencionar algunas; con el constante vector de des-naturalizar (contextualizando) toda manifestación medianamente regular, como también cualquier comportamiento humano.

Comienzan a definirse el contenido de las mismas como partes de mundos construidos por hombres en relación, con sus particularismos históricos, culturales, lingüísticos, religiosos; en definitiva, como construcciones sociales, producto únicamente de las multiformes acciones de los hombres en diferentes lugares y etapas históricas. Esta dimensión conforma el segundo punto.

A partir del progresivo y definido desarrollo de las ciencias citadas, sólo es posible una posición analítica que entienda la constitución de los hombres, así como sus manifestaciones, ancladas en una dimensión espacio/temporal.

Posterior al desarrollo de nuestras ciencias no existe lugar a la imaginación de un hombre sin contexto, (des)historizado, como tampoco es viable plantear la negación y hasta peligro de la investigación histórica para mantener una "verdad". En el mismo sentido, cada vez se encuentra a mayor distancia la aceptación de formas de violencia que adoptan el carácter de necesarias, aun llegado el extremo de considerar que las mismas conforman parte del guión tendiente a imponer una lógica estatal moderna y "civilizada".

La lógica del Estado moderno en sus orígenes

Con el objetivo de sustentar la dimensión histórica sobre los orígenes del Estado, y en aquellos aspectos que conciernen a formaciones sociales extra-europeas, es necesario detenerse en algunos aspectos y casos formales del "viejo" continente para, posteriormente, emprender el análisis dirigido hacia a los "nuevos"⁶ con conocimientos fundados sobre el proceso en

⁶ Se entenderá por "nuevos" países aquellos que conforman una estructura estatal moderna a partir de una adopción de la lógica estatal de tipo eurocéntrica. Sobresale como característica entre ellos la ausencia de procesos evolutivos de conformación estatal, seña de los estados europeos, por adopciones sincrónicas e idealizadas de procesos socio-políticos foráneos.

En este apartado resulta oportuno acotar que la adopción de pueblos "nuevos" para describir una forma de adopción estatal no guarda relación alguna

su integral complejidad y desarrollo.

La historia de los países nuevos de occidente, básicamente la América en toda su extensión, pero también otros como Australia, muestran un particularismo en relación a su proceso histórico de conformación social, y al mismo tiempo, de su estado/nación. Si bien no es un proceso con dos manifestaciones sino dos dimensiones diferenciadas de producción humana, contienen características que alejan la historia de este tipo de sociedades con aquellas que en su proceso no comparten una línea demarcatoria entre periodos fuertemente diferenciados en lo: social, político, cultural, económico, étnico, religioso, por solo mencionar las más significativas dimensiones de producción del hombre.

Mientras en las sociedades nuevas el proceso de negación de la historia que precede la llegada de los conquistadores es absoluto y drástico⁷, en las sociedades europeas el proceso contiene características graduales de asimilación, que aún no poseyendo elementos típicamente democratizadores encarna, definitivamente, un desarrollo intrínseco.

Sin dedicarle una merecida extensión al análisis sobre las diferencias que presenta la adopción de un constructo social que no responde a procesos propios, es necesario ubicar el

con la tipología propuesta por Darcy Ribeiro de pueblos testimonio, nuevos y trasplantados.

⁷ Es necesario recordar que en el caso del proceso de conformación del Estado Argentino se intentó negar la identidad, y con el tiempo hasta la existencia de los pueblos pre-existentes (originarios). Es posible pensar también para el caso particular de esta conformación socio-política, que las formas de establecimiento territorial caracterizadas por una "pareja" dispersión y sin un patrón de aglutinamiento, probablemente haya permitido un proceso de "invisibilización" a partir de la inexistencia de masas organizadas en base a un mismo modelo de representación social y cultural.

Otras configuraciones sociales del continente presentaron una historia diferente. En el actual Estado de Méjico las configuraciones sociales que la preceden pueden resumirse en dos grandes culturas, Maya y Azteca; un caso cercano lo representan los actuales estados de Perú y Bolivia con culturas originarias como el Incaico y las culturas Aymara y Quechua respectivamente. En resumen, es lógico pensar que la dimensión demográfica y el grado de desarrollo y las formas de utilización de la tierra de las culturas originarias, intervino decisivamente en la capacidad de imposición estatal y la construcción de su nueva forma y cultura de organización y definición occidental.

fenómeno de irrupción estatal–nacional en sus diferentes expresiones, como expansiones de un fenómeno europeo de alcance ecuménico.

Algunas líneas latinoamericanistas rehúsan la incorporación de la historia de Europa para emprender los estudios de estas latitudes. Sin embargo, en este trabajo se considera un error infundado establecer borraduras limitantes, deformantes, por lo tanto perjudiciales, en la construcción de un cuerpo teórico-analítico con el mayor grado de objetividad alcanzable hasta la actualidad.

Dejando aclarado el posicionamiento teórico del trabajo, el proceso de irrupción estatal se caracteriza por una repentina centralización en sus inicios, paralelamente comienza un circuito tendiente a la adquisición de espacios de homogeneización de una serie de dimensiones sociales hasta entonces con múltiples matices y funcionalmente desligados. Vale como caso testigo la función ejercida por el idioma en el proceso de centralización estatal acontecida en la península itálica.

Aquella experimentó el paso de más de medio centenar de lenguas parlantes en sus respectivas regiones hacia la unificación en base a la variante desarrollada en la zona de la Toscana, precisamente Florencia (Firenze), comúnmente denominado como *latin vulgar florentino*.

Como es conocido en el terreno de la historia de la lengua, el desprendimiento y valoración de una lengua sobre las demás responde a necesidades, en el caso del pueblo latino, a una doble necesidad. En un principio la “cultura” de las letras busca una lengua que contenga las mayores y más refinadas expresiones semánticas, en este sentido la lengua del Dante representa la elección del campo literario. Es decir, un primer momento de unidad responde a las necesidades de un campo específico. Un segundo momento y necesidad es de tipo política, la misma se ajusta al proceso de unificación italiana y consolidación de un Estado-Nación. Es a partir de lo señalado que se establece, expandido y generalizado, el italiano moderno recién en el siglo XIX⁸.

⁸Es preciso remarcar que si bien "La Divina Comedia" data de principio del siglo XIV, habiendo nacido su autor en el siglo XIII, es recién en la segunda

No es posible resumir en este trabajo la historia de la lengua italiana y su relación con procesos políticos y sociales, sólo queda exponer que su proceso hacia la unificación y centralización sigue, a grandes rasgos, algo así como: un proceso civilizatorio lingüístico de corte comunal⁹.

El florentino no fue ni previo a la escritura de la obra de Alighieri, ni posterior a ella, la expresión idiomática más utilizada (cuantitativamente) por las distintas comunidades asentadas sobre la península itálica. Sin embargo, desarrolla una acción unificadora en el sentido de aceptación, sin ignorar que la misma se inserta en un complejo campo de luchas internas que, precisamente y a partir del mismo campo, construyen la mencionada jerarquización al interior del campo literario, para posteriormente adquirir valoración y sentido social hacia esferas más amplias¹⁰.

mitad del siglo XIX y bajo el proceso de unificación estatal que surge, derivado de la lengua del Dante, el italiano actual o moderno. Hasta entonces las regiones hablaban lenguas autóctonas y sólo en el campo literario existía una aceptación de “superioridad” manifiesta de una lengua sobre las demás. El caso del escritor Alessandro Manzoni (1785 - 1873) uno de los más destacados representantes de la literatura italiana, precisamente del romanticismo italiano, sintetiza una manifestación del peso diferencial del florentino en el campo literario y de las necesidades de unificación literarias y lingüísticas. Manzoni, como originario de Milán hablaba el lombardo, sin embargo se traslada a Florencia para aprender profundamente la lengua culta, llegando a escribir parte del acervo lingüístico y literario nítidamente unificador desde esa lengua. Entre las obras destacadas en la línea tendiente a la unificación de destacan: *Sulla lingua italiana* (1846), y su relación *Dell'unità della lingua e dei mezzi di diffonderla*.

⁹ Parafraseando categorías empleadas por Norbert Elías para explicar el proceso civilizatorio europeo. Yendo a la categoría empleada en este trabajo, la misma hace referencia al carácter intrínseco y autorreferencial del proceso, inverso al desarrollado en Latinoamérica y nuestro país donde en todos los casos se adopta como oficial una lengua que no es hablada por los habitantes originarios. Más allá de esto, la lengua oficial adopta ese carácter y se expande velozmente en proporción directa a la negación y desaparición de las lenguas habladas por los diferentes pueblos que preexistían a la llegada del “hombre blanco”.

¹⁰ Para profundizar sobre estos aspectos se puede consultar el trabajo de Marazzini, *Da Dante alla lingua selvaggia. Sette secoli di dibattiti sull'italiano* (Marazzini, 2012).

Continuidad y diferencias entre los casos europeo y americano

La exposición hasta el momento nos permite pensar en un origen de la figura del Estado y la Nación. Lo que se expondrá en este apartado son las diferencias en sus desarrollos y morfología entre los casos europeo y americano, como también sus respectivos procesos tan diferentes como interconectados.

El mecanismo de la constitución del Estado —en el sentido nuevo del término «Estado»— es, como se ha dicho, siempre igual en el ámbito europeo, en el que la economía va cambiando de modo continuo su base predominantemente natural en otra monetaria. Esta igualdad a grandes rasgos puede demostrarse del modo más exacto tomando el caso de Francia. En la historia antigua de todos los grandes estados europeos se encuentra siempre una primera fase en la que, en el ámbito de lo que posteriormente será el Estado, hay unas unidades políticas territoriales que cumplen una función determinante; esto es, unidades políticas pequeñas y flexibles como suelen aparecer en otros puntos del planeta en los que se dan una división del trabajo y un entramado económico menores, en correspondencia con los límites impuestos a la organización del poder por el carácter predominantemente natural de la economía. (Elias, 1998: 338-339)

Conviene comenzar realizando puntuales aclaraciones. Como se justifica en los apartados que preceden, el proceso europeo contiene una fuerte asimilación que se expande más allá de las diferencias y matices que presentan las distintas configuraciones sociales particulares de aquel continente.

Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, lo hacen sólo uno, constituyen esta alma, este principio espiritual. Una está en el pasado, el otro en el obsequio. Una es la posesión en común de un legado rico

de memorias; el otro es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se recibió indiviso (Renan, 1882: 124)¹¹.

Podemos insinuar una definición occidental que direcciona la constitución estatal a partir del modelo y caso europeo. Sin embargo, la realidad en nuestro continente es marcadamente diferente. La negación de toda construcción social y cultural al margen de la civilización europea impone una jerarquización racial y cultural, no ya hacia una minoría como la constituye el inmigrante (no europeo) en el viejo continente. En nuestras tierras, paradójicamente, la clasificación “eurocéntrica” margina y oculta al mismo habitante que debiera constituirse en núcleo de la asimilación en caso de una inevitable centralización unificadora.

Sin duda alguna, rechazamos como un error de hecho fundamental la igualdad de los individuos humanos y la igualdad de las razas; las partes educadas de la humanidad deben dominar a las partes bajas; la sociedad humana es un edificio con varios pisos, donde debe reinar la dulzura, la bondad [...] no la igualdad. Pero las naciones europeas tal como las ha hecho la historia son los pares de un gran Senado donde cada miembro es inviolable. Europa es una confederación de Estados unidos por la idea común de la civilización. La individualidad de cada nación está constituida, sin duda, por la raza, la lengua, la historia y la religión, pero también por algo mucho más tangible, por el consentimiento actual, por la voluntad que tienen las diferentes provincias de un Estado de vivir juntas. (Renan, 1882: 115)

Desde un punto de partida que rechaza la igualdad, o bien, de la propuesta del dominio de un grupo social definido como una élite culta poseedora de la sensibilidad de la

¹¹ En su idioma original: *Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le pré-sent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis.*

“dulzura” y la “bondad”, debemos viajar transatlánticamente a una realización concreta que anula hasta desnudar íntegramente al ser originario de las nuevas tierras. Seguramente, en la base de los grandes errores de los colonizadores se ubique aquel que lleva a interpretar procesos tan diferentes como incomprensibles desde un único esquema de pensamiento y clasificación del mundo. Esto es lo que la antropología, como otras disciplinas, denominan eurocentrismo. Como es posible observar con la cita que sigue, que la invisibilización de numerosos pueblos es anterior al surgimiento del estado/nación, pero seguramente en su mismo proceso histórico se encuentre la respuesta.

Los indios, físicamente desnudos, también son, para los ojos de Colón, seres despojados de toda propiedad cultural: se caracterizan, en cierta forma, por la ausencia de costumbres, ritos, religión (lo que tiene cierta lógica, puesto que, para un hombre como Colón, los seres humanos se visten después de su expulsión del paraíso, que a su vez es el origen de su identidad cultural) (...). “Me pareció que era gente muy pobre de todo”, escribe en el primer encuentro (Colón), y también: “Me pareció que ninguna secta tenían”. (Todorov, 1998: 44)

Desde ese único punto fijo o de referencia, el proceso europeo, cualquier manifestación social que no se ajuste a los parámetros referidos se diluirá en una condena, o bien, surgirán mecanismos en la dirección de la anulación. Parte por la incomprensión, parte quizás por ser la manera simple de imponer una cultura, y con ello, la canalización material para obtener un esquema que asegure intercambios materiales y sociales favorables.

Al objetivo planteado en la introducción del trabajo, queda la ardua tarea de continuar investigando en la amplia bibliografía producida en ambos márgenes del Atlántico con especial atención en la producción latinoamericana de las últimas décadas.

Significado y alcance de la nación para la construcción teórica

Resultará casi imposible comprender los aportes teóricos sobre el proceso argentino o latinoamericano de diferentes pensadores sin conocer los complejos orígenes que contiene la nación o el estado en sentido genérico.

En las últimas décadas se ha producido una serie de líneas de trabajo en el terreno intelectual focalizando la idea de "nación", estos permiten comprender diferentes procesos y fenómenos sociales articulados históricamente mediante una suerte de imaginación colectiva común, los mismos se inscriben en diferentes temáticas de investigación.

Podemos citar algunos producidos en Argentina en el área educativa: Gustavo Blázquez, "Los actos escolares. El discurso nacionalizante en la vida escolar" (2012); o bien de Héctor Cucuzza: "Yo argentino. La construcción de la Nación en los libros escolares -1873/1930-" (2007) entre otros.

Sin embargo los estudios vinculados y anclados en el Estado y la Nación también encuentran importantes exponentes en el gran espacio de las ciencias sociales. Algunos teóricos de la ciencia política argentina sostienen un interesante debate con las teorías foráneas, en línea con una antigua tradición intelectual latinoamericana que, sin negar los aportes de autores ya clásicos de diferentes disciplinas sociales, logran levantar un corpus de conocimiento e interpretación definitivamente local.

Discutir los planteos originados desde el norte con argumentos de la ciencia es la consigna que llevan adelante estos científicos, resultando, en definitiva, la propuesta y objetivo que sostiene el presente artículo.

Para finalizar, una cita que retrata la articulación teórica de escuelas y planteos variados en un constructo específicamente diseñado para explicar el caso Latinoamericano y nuestro país.

En sus comienzos (Guillermo O'Donnell) sus reflexiones críticas sobre los procesos de modernización lo llevaron a plantear la famosa "hipótesis pesimista" discutiendo con sustento empírico la visión eurocéntrica bajo la cual el desarrollo económico traía aparejado la democracia política. Su visión aguda le permitió separar claramente la pluralización política de la canalización de ésta a través de un régimen democrático. De ahí la importancia de la particularidad de la región y de la forma política que han ido adquiriendo sus Estados-nación más relevantes: la "burocrática-autoritaria". (Cardozo, 2012: 40)

Sólo despejando las dudas e incorporando el proceso, del inespecífico pero totalizante combo que constituye el Estado y la Nación, podremos dar respuesta a las demandas de minorías históricamente oprimidas. Los planteos esgrimidos por el politólogo señalan una dirección de articulación entre la figura estatal y el proceso que le da origen.

La necesidad de vincular al Estado con otros aspectos de la vida política como la "nación" y el "pueblo" requieren de una visión no reduccionista y que incluya los aspectos históricos particulares de cada construcción estatal. (Cardozo, 2012: 48)

El planteo del artículo es continuar con este fondo teórico que centraliza los estudios de la construcción e historia de la nación. Lo expuesto permite comprender las diferentes etapas de invisibilización/visibilización por la que atraviesa la temática de los pueblos originarios en vuestro país y el subcontinente.

En forma precisa, este artículo no contiene los elementos suficientes para dar una explicación científicamente sólida a la cita que sigue, sin embargo podemos estar satisfechos si posterior a la lectura de la misma, emerge, en alguno de sus múltiples vértices, el menor atisbo de los productos históricos y analíticos vertidos en el trabajo que termina.

Una vez vino la policía, pusieron presos a dos compañeros, estuvieron una semana por averiguación de antecedentes y vino la policía a revisar las casas sin orden, sin nada, supues-

tamente para buscar las armas. Justo ese día teníamos una reunión programada. La policía no hizo las requisas por las casas porque justo nos acompañaban otros compañeros que eran abogados, sin decirles que eran abogados sólo con argumentos. Nosotros antes estábamos en una etapa muy débil de no saber defender el lugar, es un conflicto de hace 15 años. Antes nos metían preso como si nada porque uno no sabía cómo tenía que defenderse, la policía venía, te llevaba y ni siquiera dejaba registrado que te dejaban preso y todo porque nosotros no sabíamos, después empezamos a organizarnos y hacer talleres. Igual siempre la policía mete presiones, el que dice que es dueño del campo también con denuncias, siempre intentamos de recordar todos estos derechos que tenemos porque por ahí uno ve la policía y se asusta, un poco es fortalecer ese conocimiento.” (Matilde Talquenca - Comunidad - Salvador Talquenca).

Bibliografía

- Barabas, A.; Bartolomé, M. (1992). "Antropología y relocalizaciones". *Revista Alteridades*, N° 2. Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- Barres, D. & Goudmont, C. (1991). "*Qu'est-ce qu'une nation? Littérature et identité nationale 1871 - 1914*". ed. Pierre Bordas. Paris.
- Cardozo, N. (2012) "Algunas reflexiones sobre Guillermo O'Donnell y su contribución a la teoría del Estado y los estudios sobre políticas públicas en América Latina". *Revista Studia Politicae*. No 26. Córdoba.
- Carelli, A. (2014) "Socialización y educación. Nuevas y viejas formas en la tensión familia-escuela". *Revista REV-IIISE, Ciencias Sociales*. Volumen 6, Año 6. Revista del Instituto de Investigaciones Socioeconómicas, Facultad de Ciencias Sociales, UN-San Juan. ISSN: 2250-5555 / 1852-6586.

- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones socio-genéticas y psicogenéticas*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- Forest, P. (1991) *Qu'est-ce qu'une nation? Lit-térature et identité nationale de 1871 à 1914*. Texto integral de Ernst Renan. Editor: Bordas, P. París.
- Hobsbawm, E. (1992) *Los ecos de la Marsellesa*. Editorial Crítica. Barcelona.
- Huerga Melcon, P. (1999) *La ciencia en la encrucijada*. Pentalfa, Oviedo.
- Marazzini, C. (2012) *Da Dante alla lingua selvaggia. Sette secoli di dibattiti sull'italiano*. Roma, Carocci editore.
- Nocera, P. (1998) *Renan y el dilema francés de la nación*. Revista Nómadas, Nº 19. Madrid.
- Primer Censo (1872) *Primer Censo de la República Argentina*. Imprenta del Porvenir. Buenos Aires.
- Renan, E. (1882) *Qu'est-ce qu'une nation?* Bibliothèque Municipale de Lisiuex. (1997). Versión electrónica.
- Trejo, A. (2013) "El plebiscito de todos los días: la idea de nación en Ernst Renan". *Revista Política y Cultura*, Nº 39. Universidad Autónoma Metropolitana. México, Distrito Federal.
- Todorov, T. (1998) *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo Veintiuno. México, Distrito Federal.

