

VIRAJES

TERRITORIALIDAD ÉTNICA, INSTITUCIONALIZACIONES RELIGIOSO- INDIGENISTAS Y MODERNIDAD*

LETICIA KATZER**

Recibido: 15 de junio de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Investigación

* El presente artículo expone resultados de mi investigación doctoral.

** Antropóloga, Doctora de la Universidad Nacional de La Plata, docente-investigadora de dicha universidad, becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Email: lkatzer@mendoza-conicet.gob.ar

Resumen

Mediante un estudio de caso etnográfico –los Huarpes– este trabajo de investigación, se propone abordar las reconfiguraciones de las prácticas religiosas indígenas y las implicaciones que el actual régimen gubernamental y la acción católica indigenista tienen sobre las representaciones políticas nativas.

Conceptualizando el nucleamiento jurídico de los Huarpes en “comunidades indígenas” como proceso de *territorialización*, el objetivo central de este artículo, es el de analizar la penetración diferencial de la narrativa moderna en las formas de organización indígena, respecto a sus valoraciones y estrategias de acción.

Palabras clave: indígenas -Huarpes-, etnocatolicismo, modernidad, narrativa moderna, territorialización.

ETHNIC TERRITORIALITY, RELIGIOUS- INDIGENISTS INSTITUTIONALIZATIONS AND MODERNITY

Abstract

By means of an ethnographic case study –the Huarpes–, this research work propose pretends to enquire about the reshaping of indigenous religious indigenous practices transformations and the implications that the present government regime and the catholic indigenist action have in on the political native representations. Thinking Conceptualizing the legal organization of the Huarpes in “indigenous communities” like a territorialization process, the central objective of this article is to analyze differential modern narrative penetration in the indigenous organization forms, with respect to its valuations and strategies of action.

Key words: Huarpes –indigenous people–, ethno-catholicism, modernity, modern narrative, territorialization.

Introducción

El presente artículo muestra los resultados de una investigación que comenzó en el año 2004, gracias a la relación establecida con un conjunto de familias adscriptas como Huarpes residentes en el secano del departamento de Lavalle y otras en el conurbano de la provincia de Mendoza, Argentina. En ese momento, algunas de estas familias se hallaban en proceso de reciente visibilización pública, de comunalización jurídica y de elaboración de iniciativas y formulación de demandas territoriales ante el Estado provincial, articuladas en gran parte con representantes de la institución católica indigenista local y el Equipo Diocesano de Pastoral Aborigen de Mendoza (EDIPAM).

Sobre la base de la articulación analítica de los léxicos de Foucault y Touraine con las teorías de etnocatolicismo y construcción de territorialidad desde un enfoque latinoamericano (Pacheco de Oliveira, 1998, 2006; Barabas, 2003) y en el marco de una perspectiva etnográfica, este artículo se ha centrado en interrogar cómo la modernidad en tanto sistema de pensamiento y acción, penetra en las reconfiguraciones e institucionalizaciones étnico-religiosas actuales y cómo ésta penetración pluraliza la territorialidad indígena, identificando tres procesos:

- i) La transformación o reconfiguración de prácticas religiosas indígenas, cuyo núcleo narrativo ensambla significantes indígenas y significantes católicos.
- ii) La activación y corporalización pública de la memoria indígena con el apoyo de representantes de la institución católica indigenista local, respecto a nuevas formas de liderazgo político.
- iii) La inscripción de formas jurídico-políticas modernas de representatividad étnica en la matriz católica indigenista y la *alterización* de dicha inscripción en la praxis indígena.

Los territorios culturales exhiben los efectos de los factores históricos frente a los cuales los indígenas tienen que definir estrategias y crear respuestas. Así, el secano de Lavalle en tanto espacio de producción de vida de los Huarpes y unidad geopolítica no es un soporte estático, sino resultado de modificaciones a lo largo del tiempo de diversa magnitud y alcance. Producto de tales modificaciones, lo que fuera entendido como

proceso de “extinción”, “aculturación” o “desestructuración de la cultura Huarpe” es analizado desde mi perspectiva, en términos de procesos de territorialización, procesos por los que se reestructuran las formas organizativas, las formas de articulación social y los universos simbólicos indígenas.

Breve descripción etnográfica

El espacio de nucleamiento de la población Huarpe a la llegada de los españoles estaba comprendido entre el río Diamante en la provincia de Mendoza por el sur y la cuenca del río Jáchal-Sanjón (San Juan) por el norte; y entre el valle de Conlara al este y la Cordillera de los Andes al oeste. Con la fundación de la ciudad de Mendoza en el Valle de Guentata-Guentota y el establecimiento progresivo de encomiendas desde esta zona hacia el sur, los Huarpes se asientan en adelante de manera continua y contigua en la zona de las Lagunas de Guanacache, hoy en día, secano del departamento de Lavalle.

El área de las Lagunas no ha sido un área de actuación de los frentes económicos productivos por consiguiente, tampoco un área de concentración poblacional que requiera la multiplicación del aparato administrativo. Actualmente, constituye gran parte de la “zona no irrigada” de la provincia, aquella que carece de sistema de riego artificial, que no se destina a explotaciones agrarias intensivas y que se consigna preferentemente para la actividad pecuaria caprina extensiva; actividad que se inició a partir de la reducción de los indígenas.

El secano contiene cuatro distritos: Lagunas del Rosario, San José, Asunción y San Miguel. La población general se halla heterogéneamente dispersa en los “puestos”, que constituyen unidades productivas de ganadería caprina extensiva y residencias de familias nucleares. La distancia promedio entre puestos es de 10 Km aproximadamente entre sí, unas 3 horas a pie si las condiciones climáticas y los accidentes del terreno lo permiten (guadales, medanos, montes, entre otros).

Si bien la forma residencial generalizada es dispersa y semi-nómada existen pequeños poblados/parajes estables –caseríos de no más de 30 viviendas– entre los que se destacan: Lagunas del Rosario, Asunción, San José y San Miguel. Estos núcleos residenciales colectivos fueron los emplazamientos de las reducciones de mediados del siglo XVIII, a cuya conformación, y sobre la base de las teorías de la aculturación, las etnografías de primera mitad de siglo XX (Canals Frau, 1953; Rusconi, 1940,

1961-1962; Vignati, 1931, 1940), remitieron el origen de la extinción de este pueblo como grupo étnico. En estas interpretaciones, los Huarpes, en tanto sujeto étnico, pasaron a ser descritos por lo que pudieron haber sido, siendo contemporáneamente caracterizados, como “mestizos” o como un mero “puñado de descendientes”.

Sin embargo, las identificaciones públicas Huarpes en la contemporaneidad, no sólo han refutado la idea de su extinción, sino que la pluralidad con que estas identificaciones se manifiestan, organizan y articulan en distintos contextos sociales y a través de múltiples circuitos institucionales, demuestra su real vitalidad.

Referente analítico

Con base en la relectura de los planteos de Raffestin (1986) y Barel (1986), una perspectiva de abordaje de la etnicidad conecta los procesos de construcción de identidad étnica a dinámicas territoriales, representando el cambio social sobre la forma de una dinámica territorial (Pacheco de Oliveira, 1999, 2006; Barabas, 2003) en términos de procesos de territorialización. Este proceso se define como 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, lo que implica en consecuencia, un proceso general de organización social de la población, con la imposición de modos de reordenamiento político (Pacheco de Oliveira, 1999).

El territorio étnico, espacio histórico e identitario en el que se inscriben las prácticas y símbolos culturales de cada grupo a través del tiempo (Pacheco de Oliveira, 2003), remite al origen y a la filiación del grupo en el lugar y constituye el soporte de la producción y reproducción de la existencia de un grupo étnico a lo largo de la historia. Los complejos procesos históricos de transfiguración cultural, por medio de los cuales algunos elementos culturales logran un fuerte anclaje en detrimento de otros se forman y se mantienen por la atribución de una *historia sedimentada*, configurando un *sedimento cultural* (Poutignat & Striff-Fenart, 1997 [1995]).

Al interior de los nucleamientos indígenas que se formaron durante el período colonial, fueron motorizadas un conjunto de marcas espaciales, corporalizadas fundamentalmente en la retórica ritual y en los santuarios, que hasta el presente, continúan desempeñando un papel relevante en la organización social indígena. Los santuarios, dedicados a imágenes santas promovidas por los españoles, se vinculan al momento posterior de la constitución de los Estados-nación. Momento en que, siguiendo a Barabas

(1996) surgen los fenómenos aparicionistas asociados a la necesidad de la población indígena de territorializar un espacio y afianzar una identidad.

De este modo, me refiero por territorio étnico, no sólo al espacio geográfico del secano, sino más bien a un “lugar de memoria”, en términos de Nora (1984) como un espacio tangible e intangible donde se producen y se recrean sentidos. Los actores materializan las memorias a través de diferentes marcas que se inscriben en el espacio (Jelin, 2002; Pacheco de Oliveira, 2003). Pienso en las inscripciones simbólicas y materiales de modos de producción histórica y procesos globales como las marcas de la modernidad en el espacio provincial por un lado, y en las reelaboraciones singulares y su acomodamiento por parte de los indígenas a sus singulares modos de producción histórica y marcos colectivos de memoria (Katzner, 2009).

Foucault (1996 [1983-84]) ha definido a la modernidad como una actitud y forma de pensamiento. Como textualidad, es decir, como horizonte semántico a cuyo sistema de clasificación del mundo se acomoda el ordenamiento y la organización de la experiencia (Darnton, 1987 [1984]) la modernidad se halla profundamente arraigada y no deja de actualizarse. En ella, reside el fundamento y legitimación de la creación de instituciones y roles, esto constituye el orden cultural general que delimita el contenido de memoria posible de instalarse públicamente.

Como sistema textual, la modernidad ha sufrido transformaciones, pasando de la producción de un sujeto constituido sobre la base de la actividad en el sistema económico-social, a la producción de una nueva figura de sujeto basada en las orientaciones culturales. Esta nueva narrativa denominada por Touraine (1994 [1992]) como “Nueva modernidad”, se identifica con el reconocimiento de la otredad en el mismo ‘sujeto’, como constitutivo de él. La emergencia de esta nueva figura de sujeto, posibilita un espacio para la multiplicación de horizontes semánticos –entre los que se incluye la propia legislación intercultural– sobre los que comienzan a arraigarse formas de valoración de la etnicidad como subjetividad política.

La normativa vigente reconoce la existencia de etnias indígenas en el territorio nacional y al referirse a la importancia de la incorporación de sus culturas y tradiciones a los proyectos de desarrollo de la nación, aparece una reclasificación y revalorización de la población indígena. En este contexto, la multiplicación de las identificaciones étnicas y la corporalización pública de poblaciones consideradas “desaparecidas” –como es el caso de los Huarpes– es cada vez más pronunciada. He definido por corporalización pública al nucleamiento de adscriptos indígenas en la forma admisible y autorizada por la ley, que en el caso de la República Argentina, se institucionaliza por medio de la figura de “comunidades indígenas” (Katzner, 2010). Entre las

múltiples agencias partícipes en la corporalización pública de los Huarpes, la centralidad de la agentividad de la institución católica indigenista es innegable.

Parajes como centros cívicos-ceremoniales

Con el establecimiento de la Junta de poblaciones en Santiago de Chile en 1735, a través de la cual se propicia la creación de los centros urbanos, comienzan a reducirse a los indígenas residentes allí, en “Villas” tales como Rosario, San Miguel y Asunción, procediendo a “repartir solares y tierras, y chacras y estancias a los naturales de las Lagunas, a (...) todos los indios”¹ y Corocorto (hoy La Paz), “donde se ha dado una forma mui regular poblándola con varias familias viciosas que había por las Lagunas de Guanacache y otras partes”².

Sin embargo, no se consigue reunirlos, sólo se construyen las capillas. Los “ranchos de los indios” se concentran en los alrededores de las lagunas. Frecuentes alusiones a la “falta de asistencia religiosa” se registran en las narraciones de los misioneros. El P. Enrich (1891) señalaba esta situación en expresiones como:

“(...) los dos misioneros tenían que discurrir en miserables balsas de totora... más de cuatro meses tardó el P. Pastor en aquellas Lagunas, donde ni los españoles, que llevaban el interés de sacar indios, tenían valor para detenerse, por no poder tolerar la plaga de los mosquitos...Escogió cuatro de los lugares más cómodos, y en ellas dispuso otras tantas capillas, recomendando a todos que los domingos y días festivos concurriesen a rezar..., ya que no podían oír la santa misa, por falta de sacerdote que la dijera (...) (Vignati, 1953: 106)³.

Recién en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, con el auge agrícola-ganadero y la consecuente ampliación de la zona cultivada, se da una mayor valoración del espacio lagunar, asignada por la utilización de las márgenes inundables de las lagunas para el cultivo del trigo, maíz y legumbres y la captación del agua de los ríos para riego en la zona de San Miguel. Así, se consolida cierta concentración poblacional en los pueblos fundados durante la Colonia.

¹ Acta de Fundación del Pueblo de San Miguel de las Lagunas (1756). Citado por Prieto (1999: 9).

² Archivo Histórico de Mendoza. Época colonial, sección Sección militar, carpeta No 30, Documento No. 44, año 1798.

³ Notas citadas por el P. Enrich [1891]

Actualmente, funcionan como centros cívico-ceremoniales, en la medida en que presentan cada uno, capilla y cementerio, escuela, centro de salud y posta sanitaria, y en ellos se lleva a cabo una fiesta religiosa anual. Así mismo, en Lagunas del Rosario se realiza, en el mes de octubre, la Fiesta de Nuestra Señora del Rosario, venerándose también al Santo San Roque; en Asunción, se realiza la Fiesta de la Asunción de la Virgen en el mes de agosto, en la que se venera a la llamada “Virgen del Tránsito”⁴; en San José, se realiza en julio la Fiesta del Patrón Santiago, y en San Miguel, la Fiesta de San Miguel en los Sauces. Tales poblados constituyen áreas identificadas por los nativos como lugares de la fundación, del anclaje de las primeras familias o de los antepasados.

El nudo simbólico de estos rituales, está marcado por la procesión, ruta sagrada recorrida con antorchas, que rodea concéntricamente cada poblado, “para que la virgen vea como va creciendo el pueblo”. Así, las procesiones intracomunitarias expresan emblemas y símbolos: en la circunvalación, territorializan el área, rememorando la ocupación cultural del espacio y reivindicando a los antepasados:

“(...) Convocamos al encuentro de familia, oramos por los padres y los hijos, y el hermano que vuelve, y el abuelo que ya no vendrá nunca, y el agua que nos falta y es la vida. Como todos los años, este año, cubriremos de flores los recuerdos (...)” (canto realizado en ocasión de la Fiesta de La Virgen del Rosario).



Figura. 1. Procesión de la Fiesta de San Judas Tadeo.

El Cavadito. Octubre 2008. Foto de la autora.

La procesión como *temporalización* de la territorialidad sagrada del pueblo (Barabas, 2003), opera como marca de memoria en dos sentidos: 1)

⁴ Llamada así, según el interlocutor LG, porque fue arrasada por las crecidas del río en varias oportunidades, debido a las cuales la capilla fue trasladada de lugar más de una vez.

señala a la Virgen como principal símbolo de identidad religiosa-comunal y como protectora, y 2) vincula a la comunidad con su pasado, actualizando la historia de la fundación del centro, mediante la conmemoración de su llegada al lugar.

Sobre la base de los relatos de mis interlocutores, he identificado tres grandes elementos con los que los adscriptos Huarpes construyen memoria-recuerdo por medio de la representación-evocación: acontecimientos, marcas topográficas del paisaje; y la memoria genealógica-familiar. Como hitos centrales en la organización de la narrativa, en términos de acontecimientos, se encuentran: a) la fundación de “pueblos indios”, b) la persecución de indios; como personajes, los “antiguos” caciques tales como Sayanca, Guaquinchay y Guallama; y como lugares centrales, la medanada, la “cueva de la india”, la “aguada de la india”, la casa del cacique y el Árbol árbol del suplicio.

Lo que fuera representado en la memoria etnográfica e historiográfica como la fundación de “pueblos indios” de mediados de siglo XVIII, y en ella su desaparición, aparece en los relatos indígenas como marca y fundamento mitológico de pertenencia identitaria colectiva: coincide con el momento en que “el cacique Sayanca se encontró con la Virgen, le donó las tierras de esos pueblos y se convirtió así en la protectora del lugar”. Es una idea profundamente arraigada la de que “la capilla de Lagunas fue construida por un cacique Huarpe, y que el cacique la donó”. Así, dispersos en el monte, cada uno de los nucleamientos residenciales más importantes tales como Lagunas del Rosario, San José, Asunción y San Miguel, y que constituyen la configuración contemporánea de las reducciones y villas creadas en los siglos XVIII y XIX, aparece legitimado por un mito y por un relato fundacional, explicado por la llegada milagrosa al sitio de vírgenes y santos. La memoria de su fundación remite su origen a la aparición de la Virgen ante el cacique.

Cada uno de los nucleamientos está protegido ya sea por una Virgen (que tiene diferentes manifestaciones o nombres según cada poblado) o por un Santo. Los relatos de los Huarpes indican que “cada santo ha tenido una historia en el lugar y lo hace protector”. Existe la creencia que afirma que todos

“los proyectos que han venido de afuera, por ejemplo la finca de Pescarmona, han fracasado, no han prosperado, porque “estas son tierras de la virgen y están sólo para los pobladores” “todas estas tierras han sido de los indios, de los antiguos” (LV, adscripto Huarpe adulto, San José, noviembre 2009).

Corporalización pública de los Huarpes y agentividad de la institución católica indigenista local

La inscripción de adscriptos Huarpes lavallinos al Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) se realiza entre los años 1998 y 1999, nucleándose en ese entonces, en once comunidades. A partir de procesos de reestructuración social endógena, engendrados en situaciones de actualización de presiones y despojos territoriales (pérdida de tierras y de ganado, despojo hidráulico y disminución de aguadas y pasturas) y articulados a un escenario político de legitimación jurídica más favorable, estas familias han logrado convertir en affaire público sus reclamos. Este proceso político integró a actores indígenas y no indígenas entre los cuales representantes del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) y de la institución escolar lavallina vinculados a aquél, tuvieron una agentividad destacable. Me refiero al P. Benito Sellito, quien inició su actividad eclesiástica en el secano de Lavalle en el año 1977 y al EDIPAM; y a maestros de las escuelas-albergue del secano de Lavalle. Así, uno de mis interlocutores, líder de la comunidad Guentota, ha señalado que el proceso se inició cuando ya formalizada la comunidad de la familia Azaguate (1998), el P. Benito Sellito los convocó “a trabajar con ellos, para que hagamos un trabajo en el campo para ver quiénes eran Huarpes, en las escuelas” (MA). En el año 1998 en sesión legislativa, Benito Sellito “en nombre del Pueblo Huarpe” comunicaba la necesidad de realizar la expropiación de tierras, el enripiado y el acueducto hacia el “desierto”⁵.

Las once “comunidades” que se constituyeron en articulación con el EDIPAM y ENDEPA, comenzaron en adelante a desacordar de manera acentuada con otros adscriptos étnicos quienes comenzaron a diferenciarse en dos aspectos centrales: el modelo asistencialista de actuación política y el modo pretendido de organización territorial que identificaban con la asociación comunidad-paraje-unión vecinal y no con la histórica asociación comunidad-conjunto de familias. De ello se desprendió que un grupo constituyera entre el año 2010 y 2011, dos nuevas comunidades, autodenominadas “independientes”, dada su voluntad de desprenderse del sistema asistencialista, burocrático y de dependencia que observaban en organismos indigenistas, de la institución gubernamental y religiosa.

Cuando en abril del año 2010, el gobierno de la Provincia firma por decreto No. 633 la titularización comunal de las tierras fiscales correspondientes a 70.000 ha del distrito de las Lagunas del Rosario con aprobación de la nueva comunidad instituida, representantes del EDIPAM

⁵ Diario de Sesiones de la Honorable Legislatura de la Provincia de Mendoza. 17 de agosto de 1998.

y presidentes de las 11 comunidades iniciales colocaron en circulación folletos a través de los cuales se pretendía difundir la idea de que “el resto de las comunidades había sido excluidas” sosteniendo que tal decreto “fue firmado sin la participación del resto de las 11 comunidades Huarpes”.



Figura 2. Carpa en Casa de Gobierno de Mendoza.

Foto de la autora. Abril 2011.

Además, que la comunidad “beneficiaria” respondía a los “intereses del Municipio de Lavalle y Gobierno de la provincia”

Del mismo modo, cuando se declara de interés provincial el proyecto educativo “Huarpes en su propia voz”, elaborado por uno de los líderes indígenas disidentes y presentado con motivo de la celebración del día del aborigen (19 de abril de 2011) en una conferencia de prensa organizada por la comunidad Huarpe Guentota y la Dirección General de Escuelas, el resto de los presidentes alineados con ENDEPA, establecieron un conjunto de carpas en repudio a lo aprobado y exigiendo la “real y total entrega de tierras de 720.000 has”. Los siguientes son algunos fragmentos del discurso plasmado en los folletos que se hicieron circular:

“repudiamos el decreto 633 firmado por el gobernador Celso Jaque el 19 de abril de 2010, por medio del cual se prometía la entrega de tierras a una parte de una comunidad. Este decreto fue firmado sin la participación ni consulta previa del resto de las 11 comunidades que conforman el Pueblo Huarpe”.

Por su posición y autoridad en la estructura de poder dada su conexión a ENDEPA, las perspectivas de los “presidentes de las comunidades” son las que más repercuten en los medios de comunicación y opinión pública, apareciendo éstos como un potencial vehículo de expresión de un presunto “punto de vista indígena”. El espacio de poder en el que se enmarca, respecto a posibilidades de acción y de instalación pública de puntos de vista, es disputado por los otros líderes indígenas – aquellos que

conformaron lo que denominaron “comunidades independientes”, y que mantienen una posición disidente.

Catolicismo indigenista, matriz moderna de representatividad y liderazgos políticos: circuitos colaborativos adversarios

Dada la coyuntura de diversificación de redes políticas y de sistemas de representación, colocar como central una temática puede ser desdeñada por ciertos actores. En el caso de adscriptos Huarpes, el interés por parte de un grupo de actores en fundamentar la territorialidad indígena en el nucleamiento en “comunidades” bajo forma de cooperativa y en articulación con ENDEPA se opone al punto de vista de la mayoría de la población de reforzar el concepto de parentesco como cimiento territorial de la “comunidad” en el sentido de definirla no como cooperativa, sino como conjunto de familias, como pueblo.

Al abordar formas de articulación social entre actores indígenas y no indígenas de lo que se trata es de relaciones agónicas entre circuitos adversarios dado que los acuerdos y desacuerdos se dan no tanto con actores aislados, ni grupos cerrados, sino con circuitos/redes. En el contexto etnográfico por mí delimitado, he identificado tres circuitos colaborativos centrales: el que resulta de la articulación del conjunto de líderes indígenas alineados al patrón gubernamental –“presidentes de las comunidades”– con el EDIPAM; el que resulta de la articulación de aquellos líderes con funcionarios del gobierno provincial y municipal; y aquel circuito que no traspasa las fronteras del ámbito de lo local/familiar.

Los circuitos, en términos de redes de actores-agencias en interacción, se van redefiniendo coyunturalmente según sean las movilizaciones de actores, posiciones y alianzas dentro del conjunto de redes y según se reconfiguren los marcos sociales y jurídico-políticos globales –a escala provincial, nacional e internacional. No se trata, entonces, de recortar un supuesto “universo indígena” expresión de una voluntad general y un sistema de representación unívoco, sino más bien de localizar una red de actores y agencias diversificadas que conforman circuitos en contextos de producción de relaciones de alianza y negociación con distintas agencias: academia, agentes estatales, instituciones religiosas, Ong, empresas. Así, cada red, cada circuito lleva consigo un sistema de representación, un conjunto de estrategias y un conjunto de tácticas específicas.

Las diferenciaciones narrativas remiten fundamentalmente a los

sistemas de autoridad, al modo de articulación jurídica de la comunidad con el territorio y el concepto de familia y al efecto inhibitorio que resulta de la lógica burocrática, “que en el papelerío, la gente se pierde, no entiende la forma de presentación de los proyectos, muchos son analfabetos”. En mi trabajo de campo, he registrado situaciones de tensión, en las cuales se cuestiona la diagramación social en once comunidades –señalando que “los Huarpes somos una sola comunidad”– como así también la modalidad paternalista y clientelar que en oportunidades asumen las relaciones entre algunos líderes indígenas y la agencia religiosa y ciertos funcionarios políticos. No son pocos los comentarios de nuestros interlocutores que aluden a que

“hay otros representantes que monopolizan la información, te dejan afuera y a la gente del campo no les llega nada” o “si no vas de la mano con alguien no te dan bola, entonces nosotros mismos, por nuestros propios medios, no tenemos capacidad de tratar nada”, “vos te tenés que constituir en comunidad para acceder a derechos” “hay gente que queda afuera de las comunidades” “si sos de una comunidad, no podés hacer un puesto en otra” “si te fuiste a la ciudad, no podés volver” (extractos de entrevistas. Febrero 2007).

Los contornos de la figura de comunidad no coinciden con los contornos de la figura de familia:

“Comunidad somos los que trabajamos aquí, puesteros y familias y los que se han ido por trabajo y aquellos que por más que no sean miembros de las comunidades son de la comunidad, no es que porque se tuvieron que ir ya no pueden volver. Ellos también tienen derecho de volver, tienen su casita” (FG, mujer adscripta Huarpe, Lagunas del Rosario, julio 2010).

Los actores indígenas disidentes, se representan como un conjunto de familias que pertenecen y forman un pueblo, los Huarpes, y según su punto de vista, el conjunto de actores que se representan como “comunidades”, constituyen “uniones vecinales”. Estas diferencias entre conceptualizaciones generan tensiones entre las formas de liderazgo familiar y las formas de liderazgo formal:

“Yo prefiero que las cosas sean como antes, siempre hay un respeto por los vecinos, si alguien se quiere hacer un puesto se lo hace...ahora, si alguien se va no puede volver, eso no puede ser...por qué no dejan vivir como se ha vivido siempre, que dejen las costumbres como han sido siempre. Yo tengo 11.000 hectáreas, y acá a nadie se le niega nada, las tierras se comparten. Viene alguien a pedir hacer un puesto y no se le niega” (PV, adscripto Huarpe mayor, San José, enero 2010).

Estas dos formas de autoridad, han sido representadas por varios interlocutores como “el liderazgo para adentro y el liderazgo para afuera”, como el “liderazgo real” frente al “liderazgo para el asistencialismo”. Entonces, nos encontramos frente a dos grandes formas de liderazgo, el interno, el liderazgo localmente legítimo por cuanto es reconocido por la totalidad de la población, que es el liderazgo familiar ejercido por los mayores y el externo, expresado en la figura de “presidentes de las comunidades”, que por lo general son jóvenes, con manejo de conocimientos tecnológicos y que no se dedican a la actividad ganadera de manera intensiva, y cuya legitimidad sólo es reconocida por completo de cara al Estado.

Es decir, que lejos de construirse relaciones orgánicas y equilibradas, se manifiestan como relaciones políticamente diversas cuyas modalidades de participación son en muchos casos criticadas, como se expresa en el cuestionamiento del discurso de la agencia estatal y religiosa que asocia la presencia Huarpe sólo a los parajes del monte, la denuncia del asistencialismo y clientelismo político que condiciona formas de comportamiento político y “que si no coincidís con el discurso te secan de las comunidades”.

Sin desestimar los avances en el reconocimiento de los derechos indígenas, respecto a promoción de implementación de programas interculturales en ámbitos como salud y educación, fomento de la participación indígena y admisión de la necesidad de una reparación histórica (leyes 23302 y 26160), reconocimiento explícito de la importancia de la incorporación de la cultura indígena local a los proyectos de desarrollo y a los procesos políticos a escala provincial (expresado en la sanción de ley Ley provincial Provincial 6920; propuesta de proyecto de ley de creación de un área intercultural en el ámbito del Ministerio de Derechos Humanos de la Provincia), y el acuerdo general — si bien aún no enteramente efectivizado— en que la gestión de recursos y las iniciativas de proyectos deben adecuarse a los propósitos y procedimientos indígenas; el patrón indigenista contemporáneo soporta algunas limitaciones que requieren ser deconstruidas.

Si bien la adscripción étnica pasa a ser una forma autorizada y legítima de identificación pública, el Estado define la forma legítima de su corporalización pública: “comunidad” como unidad asociativa. Se trata de la forma jurídica a través de la cual el Estado reconoce a los indígenas, derechos diferenciados en función del grupo. Defino, entonces, a este proceso, como comunalización jurídica, que entiendo como el proceso o forma de construcción de un sujeto de derecho en función de grupo y sobre la base de la filiación y orientación cultural.

El dispositivo de corporalización pública de “comunidad” constituye un mecanismo por el cual se tiene bajo localización, conocimiento y control

a la población indígena. Al otorgamiento de personería jurídica, antecede la fiscalización del domicilio, miembros, actividades y pautas de organización (artículo 3 de la Ley 23.302). Así, el aparato jurídico-administrativo busca “asociarlos”, reunirlos bajo una “propiedad común” (la tradición), “hacerlos pertenecer” a un conjunto definido, cerrado e incorporarlos, de manera aparentemente “equilibrada” y “armoniosa” a la ciudadanía nacional.

Al colocar la *diversidad cultural* como atributo de la sociedad hay implícita en la normativa intercultural, la propuesta de hacer de lo común algo propio. En tal propuesta la diversidad es conceptualizada como propiedad del Estado, como propiedad de la sociedad civil que tiene a cargo, de modo que lo que tiene de alterno, queda subsumido en el Uno, como su propiedad. Lo mismo ocurre al colocar el modo de vida indígena (roles, sistema de autoridad, pautas de organización, lengua) como atributo, capital y propiedad de la “comunidad”, como puede verse en el artículo 20 del Decreto 155/89. O en la Resolución 4811/96 al “indicar “la necesidad de promover la herencia que hoy se acumula en sus comunidades y en nuestra sociedad toda”. El reconocimiento de derechos radica en la “propiedad étnica común” identificada con una “organización propia, lengua, herencia cultural y hábitat común”.

Es decir, que se coloca lo colectivo como atributo subjetivo. La sociedad, la colectividad, la comunidad, la asociación aparecen como una individualidad más vasta. Precisamente, en esta conceptualización de sujeto, de identidad se ha fundamentado por tantos años la idea de que los Huarpes, como tantas otras poblaciones indígenas, han perdido su “identidad” y que hoy vivencian el proceso de su “recuperación”. En la medida en que lo colectivo se define como propiedad del sujeto y a la inversa, el sujeto se define por asociación o sumatoria de propiedades, cuando dichas propiedades desaparecen dicho sujeto queda vacío, vacío de identidad. En esta lógica de razonamiento, se fundamenta lo que la normativa indígena sostiene que es el derecho a “recuperar, mantener y fortalecer su identidad”.

Estas conceptualizaciones generan al mismo tiempo tensiones al interior de diferentes líneas de acción indígena. En la medida en que lo común es lo propio del sujeto colectivo, se exige en términos teóricos o ideales una voluntad general, expresada en un punto de vista general, único y homogéneo a sí mismo. Esto ha traído nuevos conflictos, por ejemplo, a la hora de presentar proyectos de desarrollo al Estado. Una perspectiva que al pretender unificar una colectividad termina por producir nuevas tensiones.

Consideraciones finales

El trabajo etnográfico me permite sostener que frente al régimen reproducido y legitimado por el INAI y a la estructura política de “comunidades indígenas”, la intervención indígena y el ejercicio de iniciativas es lograda mediante la elaboración de estrategias que expresan diferentes formas de articulación con instituciones no indígenas, de las que resultan diferentes memorias, proyectos y formas de expresión política.

He podido registrar que el modelo de organización política que dispone la legislación impulsado por el EDIPAM, lejos de ser consensuado, ha traído conflictos al interior del grupo anteriormente ausentes, dado que no concuerda con el modo en que históricamente han estructurado las relaciones con el medio y entre vecinos. Se instala así, una tensión entre las representaciones modernas del territorio y las representaciones indígenas tradicionales.

Ante todo lo expuesto, sostengo que el nucleamiento jurídico de los Huarpes, como proceso de territorialización no constituye un acto consensual e ideológicamente neutral dirigido exclusivamente por el Estado, más bien implica la configuración de un campo político intersocietario que articula relaciones de alianza y oposición y que implica la reconfiguración organizativa de la población indígena cuyos miembros actualizan las disposiciones produciendo reelaboraciones e innovaciones diferenciales con múltiples sentidos y resultados. El registro de un sistema de diferenciaciones que alterna “familias indígenas”, “puesteros” y “comunidades”, me conduce a pensar que más que comunidades étnicas nos encontramos frente a un modo de reordenamiento de lo comunitario en redes sociales y circuitos colaborativos tejidos entre diversos actores y agencias y a diferentes escalas: municipal, provincial, nacional e internacional.

Si bien hay un patrón de legitimidad, el patrón gubernamental moderno, que es el marco social que delimita lo autorizado por la ley, lo que ésta puede o no puede nombrar y, por ende, lo que puede instalarse públicamente respecto a actores y estilos y semánticas narrativas, la pluralidad respecto a formas organizativas y narrativas del pasado, pone de manifiesto el potencial político de la etnicidad.

Bibliografía

- BARABAS, Alicia. (1996). "De caudillos a héroes. Historia y mitificación". En *Scripta Nova*. XVII, pp. 137-142.
- _____. (2003). "Introducción". En: BARABAS, Alicia. (coord.). *Diálogos con el territorio*. Tomos I a IV. México: Colección "Etnografía de los pueblos indígenas de México". INAH. (1996). "De caudillos a héroes. Historia y mitificación". En *Scripta Nova*. XVII, pp. 137-142.
- BAREL, Yves. (1986). "Le social et ses territoires". Em: F. AURIAC, F. e R. BRUNET, R. (eds), *Espaces, Jeux & Enjeux*. Paris: Fayard, pp. 129-139.
- CANALS FRAU, Salvador. (1953). *Las poblaciones indígenas de la Argentina. Su origen, su pasado, su presente*. Buenos Aires: Sudamericana.
- DARNTON, Robert. (1987[1984]). *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- JELIN, Elizabeth. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- KATZER, Leticia. (2009). "Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización. El caso Huarpe, Pcia de Mendoza". En: *Avá Revista de Antropología*, No. 16. Misiones: Universidad Nacional de Misiones. pp. 117-136.
- _____. (2010). "Reconfiguraciones organizacionales, procesos políticos y territorialización: los Huarpes como "comunidades indígenas". En: *Anales de Arqueología y Etnología*, No. 65. Universidad Nacional de Cuyo.
- NORA, Pierre (1984) *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard. Traducción por Prof. Fernando Jumar.
- PRIETO, María del Rosario. (1999). *Antecedentes huarpes de los pobladores del Noreste de la Provincia de Mendoza*. Mendoza: Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales-CRICYT-CONICET.
- PACHECO DE OLIVEIRA, Joao. (1999). *A viagem da volta. Etnicidade política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- _____. (2006). *Hacia una antropología del indigenismo*. Río de Janeiro: Contra Capa.
- POUTIGNAT, P. & STREIF-FENNART, J. (1997 [1995]). *Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. San Pablo: Ed. UNESP.
- RAFFESTIN, Claude. (1986). "Ecogénese territoriale et territorialité". Em: AURIAC, F. e BRUNET, R. (eds). *Espaces, Jeux & Enjeux*. Paris: Fayard. pp. 173-185.
- RUSCONI, Carlos. (1961-1962). *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza*. Vol. I a IV. Mendoza: Imprenta Oficial Mendoza.
- TOURAINÉ, Alain. (1994[1992]). *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- VIGNATI, Añejo. (1940). "Los aborígenes de Cuyo". En: *Notas del Museo de La Plata. Antropología*, Tomo V-19: 69-93.
- _____. (1953). "Aportes al conocimiento antropológico de la provincia de Mendoza". En: *Notas del Museo de La Plata. Antropología*. No. 58. (1940). "Los aborígenes de Cuyo". *Notas del Museo de La Plata. Antropología* Tomo V-19: 69-93.