

Centro Interdisciplinario de
Ciencias Etnolingüísticas
y Antropológico - Sociales

**aportes para una antropología crítica
y
latinoamericana**

Héctor VÁZQUEZ - Margot BIGOT

FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Índice

Introducción.....1

Artículos en colaboración Hector Vázquez -Margot Bigot

Sincretismo mágico-religioso entre los qom (tobas).....4

El derecho a la diversidad y las prácticas.....20

**Convergencia lingüístico-cultural en el análisis de los toba
“qom”- hablantes asentados en el barrio Los Pumitas, Rosario,
Argentina.....40**

Artículos de Héctor Vázquez

Antropología y Literatura.....60

**Pueblos originarios, cuestión étnico nacional en el Cono
Sur latinoamericano y sus contradicciones con los modelos
neodesarrollistas propuestos por los gobiernos progresistas...81**

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

Reflexiones sobre el Sistema Sexo/ Género, y sobre los conceptos de diferencia, desigualdad y estigma en la antropología política contemporánea.....	142
Ciencia Jurídica y juicios de valor en la obra Juan Carlos Gardella.....	187
La investigación transcultural.....	207

Artículos de Margot Bigot

Representaciones sociolingüísticas y prácticas lingüísticas entre los indígenas qom (tobas) de los asentamientos de Empalme Graneros y Los Pumitas- Rosario.....	226
Los derechos lingüísticos.....	253
Aspectos teóricos y metodológicos en el abordaje etnolingüístico.....	281
La tradición oral “qom” (toba) en contextos de sincretismo cultural.....	304

COMENTARIO INTRODUCTORIO.

Estos trabajos intentan descentrarse de la epistemología de las ciencias sociales construida en los países centrales. Resquebrajar los paradigmas teóricos dominantes a través de un pensamiento crítico y emancipador. Ubicándose, a partir del proceso de investigación situado aquí y ahora, en una perspectiva periférica, en una Antropología del Sur, capaz de reflexionar por fuera de las elaboraciones teóricas de la “civilización noratlántica” hegemónica y dominante.

Si los textos que presentamos, fueron elaborados en diferentes períodos y publicados en distintas revistas científicas o en Actas de congresos a los que concurrimos, articulados entre sí en un único cuerpo textual, adquieren un espesor epistémico propio, una visión de las ciencias sociales y especialmente de la antropología socio-cultural y de la etnolingüística inherente a la experiencia de investigación construida con base en la realidad histórico-socio-cultural latinoamericana sobre la que reflexionamos críticamente, y en evidente disputa con los modos dominantes de la escritura antropológica de nuestros días.

Nuestra perspectiva de abordaje será la de una antropología socio-cultural crítica y emancipadora.

El propósito fundamental de la Antropología Emancipadora es el de poner en evidencia, primero, e investigar, después, las situaciones histórico - culturales y socio -económicas de opresión realmente existentes en las distintas sociedades. Por supuesto que el desmontaje teórico de tales circunstancias tiene una finalidad deliberada: el

interés y la intención de diseñar políticas socio - culturales específicas y racionalmente fundamentadas que permitan trascender dichas situaciones objetivas de opresión.

El principal componente de la Antropología Emancipadora es su carácter crítico en un doble sentido:

a) la evaluación de las diferentes posturas teóricas planteadas dentro de un contexto problemático mediante un razonamiento capaz de discriminar matices argumentativos y de colocar cuñas que permitan desmontar aspectos discursivos parciales.

b) la puesta en evidencia de supuestos ideológicos subyacentes, de intereses políticos y económicos individuales, grupales y sectoriales que pretendan la manipulación de los marcos teóricos que sirven de soporte y guía a los discursos argumentativos y de los mismos procesos histórico - psicolingüísticos y socioculturales que estos describen y explican (H. Vázquez 2000: 17).

Desde un tratamiento de la etnolingüística basado en el *enfoque etnosemántico* de Germán Fernández Guizzetti y un *abordaje histórico – crítico de la antropología sociocultural* (que incorpora, críticamente, aspectos parciales de la producción teórica de los antropólogos y teóricos sociales que, de una manera u otra, se ubican en la corriente de pensamiento denominada antropología dinamista tales como G. Balandier, L. V. Thomas, L. Goldmann, y P. Bourdieu) pensamos que resulta posible aportar elementos para la construcción de una antropología socio cultural crítica y emancipadora. (Vázquez 2000)

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

De un modo heterodoxo, no incluimos en esta introducción una descripción del contenido de los textos que presentamos. Remitimos al lector directamente a su lectura.

ARTÍCULOS EN COLABORACIÓN
HÉCTOR VÁZQUEZ Y MARGOT BIGOT

SINCRETISMO MÁGICO-RELIGIOSO ENTRE LOS QOM (TOBAS)¹

**Margot BIGOT
Héctor VÁZQUEZ**

Creencias ancestrales y religiosidad

En el análisis de las tradiciones culturales extraeuropeas, la "racionalidad discursiva" de occidente ha sido muchas veces incapaz de controlar su propio etnocentrismo. Ha extrapolado, en consecuencia, conceptos y categorías válidos para el análisis de sus sociedades a dominios de vida cualitativamente diferentes.

Si el carácter simbólico de lo sobrenatural, lo sobrenatural mismo, son resultado de una construcción histórico-socio-cultural, la noción de lo trascendente y de lo trascendental resulta ajena a las tradiciones culturales animistas. En estas organizaciones sociales las representaciones mentales y las prácticas sociales orientadas a la acción se encuentran enmarcadas por una concepción

¹ Trabajo publicado en Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano N° 21– 2006/2007 -ISSN 0570-8346

instrumentalista, indispensable para sobrellevar, con éxito relativo, las condiciones de una muy difícil cotidianeidad.

Como ha expresado Mircea Eliade en "Lo sagrado y lo profano", el hombre religioso no concibe un espacio homogéneo, sino escindido en "sagrado" y "profano", en el que lo sagrado está vinculado al cielo (lo trascendente), por lo tanto la adjudicación de la noción de sagrado –ya compleja y problemática dentro del cristianismo (J.A. Vázquez 1985)- a sociedades animistas que, dominadas por lo mágico, han elaborado una noción extrahumana y aún extranatural de poder, pero que sin embargo no poseen términos para designar lo sagrado, parece consecuencia directa de la proyección acrítica de la dicotomía sagrado / profano.

Desde una perspectiva lingüística el uso de la palabra "sagrado" -cuya denotación conceptual más general es "perteneciente a, o manifestación de la divinidad"- en relación a sociedades animistas para las que el cosmos está saturado de poderes, no resulta adecuada, ya que en tanto signo lingüístico "sagrado" no tendría el mismo "valor" que el que tiene en contextos en los que se opone a "profano".

Según Miller (1979) los términos tobas referidos al poder establecen una vinculación entre los shamanes, sus espíritus compañeros, la organización social y el universo fenoménico. El mapa cosmográfico toba construye tres niveles y cinco estratos, cada uno de estos estratos está asociado con figuras dotadas de poder. En el nivel I, estrato 1º, cielos PIGUEM, habitados por seres celestes (sol, luna, constelaciones de estrellas); estrato 2º, L'OC /L'AT (atmósfera, nubes y vientos). En el nivel II, ALHUAL'EC (seres terrenales), estrato 3º LAUAT NA'ALHUA, faz de la tierra (humanos, animales, y NO'OUET, ser poderoso terrenal), estrato 4º, PA'AGUIÑI NA ALHUA, interior de la tierra (víboras, sapos,

seres poderosos mitad hombres, mitad animales). Nivel III, NE'ETAXAALEC (seres acuáticos), estrato 5º, NE'ETAXAT, agua (caimanes, combinaciones de animales marinos y de formas de vida de otros niveles superiores)

Es nuestra impresión que la cosmovisión ancestral qom (toba)² se articulaba mediante una organización jerárquica de "poderes" cuyo equilibrio aseguraba el mantenimiento de un sistema ecológico que involucraba a hombres, animales, vegetales, y fenómenos atmosféricos, que podríamos definir como un sistema de cratofanías (*κρατος* "poder", *φαινειν* "mostrar") más que de hierofanías (manifestaciones de lo sagrado).

La ambivalencia bien / mal referida a los integrantes de este sistema tiene, sobre todo, una función ecológica respecto del mismo. El orden normativo derivado de esta cosmovisión parece definirse en términos mágicos (antes que religiosos) estableciendo patrones de comportamiento social ligados al shamanismo. La oposición sagrado /profano no parece propia del sistema de creencias toba, sino más bien producto de la conquista y colonización.

El mapa cosmográfico toba ha sido profundamente alterado por el proceso de colonización. La introducción del cristianismo, especialmente bajo sus manifestaciones pentecostales ha reorganizado –en planos cualitativos muy diferenciados- la cosmovisión toba.

² Los indígenas tobas argentinos, emparentados lingüística y culturalmente con los tobas bolivianos y paraguayos, constituyen una de las variantes de las culturas cazadoras-recolectoras del gran chaco. Su hábitat original se extendía desde el norte de la provincia de Santa Fe (Argentina) hasta el Paraguay, y desde los ríos Paraná y Paraguay hasta la precordillera.

Como lo sostiene Miller (1987) a los poderes ligados al shamanismo (curar y/o matar) y al de la brujería (matar) debe agregarse el poder de curar de los curanderos, adoptado durante el período colonial, y el de los pastores (líderes religiosos) de más reciente aceptación.

Las migraciones de los aborígenes tobas desde distintas zonas del Chaco hacia las grandes ciudades se acrecentaron en las últimas décadas Resistencia, Rosario y Buenos Aires, La Plata son las ciudades que han recibido un mayor número de migrantes tobas. La crisis de las economías regionales y las persistentes inundaciones contribuyeron a acrecentar las migraciones, de este modo se han constituido diferentes campos de interacción socio-étnica. El estudio de dichos campos demanda el análisis de las sistematizaciones simbólicas de los grupos indígenas subalternos, de los modos, niveles, y grados de penetración de los sistemas de ideas dominantes de las sociedades regionales / nacionales, de los matices diferenciales de los conflictos existentes entre las parcialidades étnicas subalternas y los segmentos de la sociedad regional con los que interactúan, y de las estrategias de resistencia étnica que desarrollan los grupos indígenas tobas. (G. Rodríguez 1988) – (M. Bigot - G.Rodríguez - H. Vázquez 1992)

Las familias tobas asentadas en diversos barrios periféricos de las grandes ciudades continúan vinculadas, de diferentes modos, a las distintas localidades de origen. Si el antiguo líder toba asumía funciones políticas y shamánicas, los profundos cambios introducidos, afectan tanto la concepción de poder como la de los liderazgos. Actualmente una de las modalidades de liderazgo se encuentra estrechamente ligada a un prestigio cuyo carisma se conecta al conocimiento del sentido de las palabras bíblicas y al de los mitos y leyendas ancestrales que son reinterpretados de formas

diversas por la memoria colectiva de los diferentes grupos, según su particular experiencia histórico-socio-cultural.(M.Bigot-G.Rodríguez- H.Vázquez 1995). Es posible encontrar, dentro del mismo asentamiento, diferencias notables en el dominio de las representaciones simbólicas entre los distintos grupos de familias que los conforman. Los migrantes rurales, provenientes del monte chaqueño poseen un simbolismo mágico- religioso cargado sobre lo ancestral. Algunos seres poderosos como "n'owet" –señor de la superficie terrestre- se yuxtaponen con personajes cristianos. En algunos casos el Espíritu Santo se asimila a "n'owet". Entre los que han migrado de barrios periféricos de otras ciudades, los seres y símbolos ancestrales tienden a desdibujarse. (G. Rodríguez – H.Vázquez 1991)

Los procesos de sincretismo de lo simbólico en sus distintos dominios, incluido el simbolismo mágico-religioso tienen particularidades específicas y tienden a la diversidad. No obstante el cristianismo, predominantemente bajo sus manifestaciones pentecostalistas, se ha hecho hegemónico. Aún entre los tobas el pentecostalismo adopta el aspecto de lo que Max Weber denominó "religión profética de salvación".

En nuestros días es, de un modo general, válida la afirmación que, desde esta perspectiva los tobas reinterpretan la noción de "poder" y asumen el concepto de lo "sagrado".

Expresiones lingüísticas del concepto “sagrado”

Los grupos "qom" (toba) con los que hemos trabajado³, que mayoritariamente adhieren al cristianismo evangélico, han internalizado el concepto de lo sagrado con peculiaridades derivadas de interferencias entre las nociones de "poder" y de "sagrado" inherentes respectivamente a la "visión mítica ancestral" y a la "visión religiosa pentecostal", en sus diversas variantes.

La flexibilidad con que se interpretan los textos bíblicos en el culto pentecostal es uno de los factores que favorece el encabalgamiento y la coexistencia de rasgos de ambas visiones del mundo, constitutivos del actual sincretismo.

Paralelamente a los cambios operados en la experiencia histórico-socio-cultural, la lengua "qom" se ha ido adaptado a las nuevas necesidades de expresión mediante la incorporación de préstamos del español o bien mediante procedimientos intralingüísticos (innovaciones léxicas y extensión semántica). (M.Bigot 1993 -1996).

Aunque en la dinámica del proceso de síncretismo mágico-religioso coexisten oscilaciones y hasta contradicciones en la conceptualización de los referentes, la tendencia recurrente liga lo "sagrado" al mantenimiento de la salud, del bienestar, la salvación.

³ Se ha trabajado con informantes que residen en los asentamientos de la periferia de la ciudad de Rosario (Villa Banana, Empalme Graneros, Los Pumitas); y en la provincia del Chaco, Barrio Toba de Resistencia, Barrio Cacique Pelayo de Fontana, Miraflores.

El lexema verbal *saqajfetapek*⁴ cuyo significado literal es "no se puede reiteradamente" recubre la noción toba de "sagrado". Esta palabra es traducida al español por los informantes de las siguientes formas: "sagrado", "no se puede transgredir", "se debe respetar, obedecer, cuidar".

Otras palabras traducidas al español por "sagrado", aunque de menor frecuencia de uso son: *qajwe'elek* cuyo significado es "se protege", "se ejerce protección sobre" y *saqaj'afakanapek* con el significado "no se juega".

Las palabras *saqajwe'elek* "no se lo protege o defiende" y *saqajpi'ja* "no se le tiene confianza o fe" extienden su significado a lo "no-sagrado", categoría que involucra la intencionalidad maléfica.

Proyecciones actuales del concepto "sagrado"

Desde la actual perspectiva sincrética, los indígenas tobas proyectan su peculiar concepto de lo sagrado hacia diversos ámbitos de la cultura ancestral: seres sobrenaturales y humanos, animales, vegetales y objetos. Exponemos algunos ejemplos relevantes por su recurrencia en los grupos con los que hemos trabajado.

⁴ La transcripción fonológica es la siguiente:

oclusivas /p/, /t/, /k/, /q/, /ʔ/; fricativas sordas /s/, /ʃ/, /x/, /h/; fricativas sonoras /z/, /ʒ/, /ʁ/; africada /tʃ/; nasales /m/, /n/, /ɲ/; laterales /l/, /ʎ/; vibrante /r/; semivocales /w/, /j/; vocales: anterior cerrada /i/; anterior abierta /e/; posterior cerrada /o/; posterior abierta /a/. Préstamo del español /b/.

Ámbito de los seres sobrenaturales

abjakalek: personaje del monte con figuración humana. Otorga poder a ciertas personas para ver a distancia y predecir acontecimientos futuros. También confiere poder a algunos shamanes.

alwalafe' : son dos personajes del interior de la tierra. Aparecen en forma humana con medio cuerpo fuera de la tierra. Se pueden transformar en seres invisibles, de esta manera logran una gran movilidad que les permite informar al shamán lo que ocurre en lugares distantes, transmitir mensajes de familiares alejados o difuntos. Actualmente también se los invoca para que ayuden en trámites burocráticos.

n'owet: de gran importancia para el contexto de la cacería, ejerce su dominio sobre la superficie terrestre, tiene contacto con los protectores –padres y madres - de las especies animales. Concede poder a los shamanes. Adquiere diversas figuraciones: espíritu invisible, forma humana o animal. Transfigurado en tigre, con el nombre *saltfaro* se constituye en protector de esa especie. No es posible matarlo con armas blancas o de fuego ya que aunque el cazador logre despedazarlo los restos se unen nuevamente.

Con el nombre *welan lta'a* (padre del *welan*) dirige el rito de tránsito de los shamanes.

Sus poderes para el bien y el mal son fuente de actuales controversias, algunos lo consideran "demonio" mientras que para otros converge con el Espíritu Santo o con Jesucristo.

De esta manera la expresión *n'owet* con un significado en el que los semas se reducen a "ser+poder" deja de ser un nombre propio que denota directamente un referente, para designar tanto a

n'owet (contexto mítico qom) como a Jesucristo, al Espíritu Santo, al Demonio (contexto cristiano) y aún el concepto mismo de poder, ej: "tiene *n'owet*".

qarta'a: "nuestro padre" donde /*qar*/ propositivo de 1ra. persona plural y /*ta'a*/ padre, designa al dios cristiano, que también recibe los siguientes nombres: *ñi dios* (préstamo del español); *enawaqna* "dueño de todo" ; *imatalekna* "apoderado de todo".

Acerca del significado de las dos últimas palabras es posible que se haya producido un desplazamiento semántico si se considera la existencia de un alto dios entre los antiguos qom. E.Cordeu expresa: "...si bien el tema del alto dios fue conocido en otras épocas, independientemente de las influencias cristianas, en ningún caso jugó en la vida religiosa un papel parangonable a las entidades animalísticas..." (E.Cordeu, 1969: 118)

Y Miller (1979) expone la forma *imata'a na* (dueño o soberano de todo) personaje del cual dice que varios informantes afirmaron que era objeto de plegarias para los antiguos tobas.

qotoxonalo : gran serpiente que habita bajo tierra y aparece en el cielo en forma de arco iris. Castiga con lluvias, tornados y terremotos las transgresiones a las reglas de cacería. Especialmente las prohibiciones referidas al puerperio y menstruación, durante estos períodos las mujeres deben observar ciertas reglas alimentarias y no alejarse de sus viviendas. Dichas prohibiciones afectan también a los hombres que habitan la casa quienes deben suspender, durante esos períodos, la cacería.

Ámbito humano

'enaɤanaɤajk: burlador de hechizos, persona con capacidad para anular el efecto de un hechizo realizado por un brujo. Esta tarea *qaj'in* significa literalmente "se burla" (raíz /'in ~ 'en/ "burla") Se destaca que el brujo *konɤanaɤajk* no es considerado sagrado por utilizar su poder con fines exclusivamente maléficis.

nanojkenɤajk: especie de mago con poder dependiente de *abɤakalek* (señor del monte) para hacer aparecer, desaparecer y transformar objetos.

ojkjaɤajk: persona con poder emanado de *n'owet* (señor de la superficie terrestre) o *abɤakalek* para ver a distancia o en el interior de algo, y predecir acontecimientos futuros.

pjoɤonaq: shamán, con poder (*napiifik*) conferido por *n'owet*, por los padres y madres de los animales u otros seres sobrenaturales que actúan como espíritu compañero (*najɤawa*) y le transmiten un canto propio (*lalak*) para realizar las curaciones (*npatfe*). El shamán además sopla (*ipete'yelek*) y chupa (*napiɤolek*) para extraer el objeto (*lajɤanaɤat*) que, a manera de proyectil, causa la enfermedad. Estos objetos pueden ser pequeños gusanos, trozos de vidrio, astillas de carandá o palo santo. Una vez fuera del cuerpo (*l'ek*) estos objetos aumentan el poder del shamán, y pueden ser introducidos, como dadores de poder, en futuros shamanes. También en el culto pentecostal se realizan oraciones y cantos para hacer salir al "demonio" del cuerpo del enfermo, en los que se repite *l'ek qawen* (afuera mal)

qowakawenwakj: pastor o misionero que tiene poder, otorgado por el Espíritu Santo, para curar mediante oraciones.

Destacamos que el curandero *tannaqanawakj*, que utiliza prácticas curativas criollas, así como los médicos "blancos" no son considerados sagrados por no tener "poder" para saber quien hizo el daño, ni para curar invariablemente.

Ámbito animal

Lo sagrado animalístico está ligado al plexo shamánico. Los "padres y madres" de los animales, a los que se relacionan prácticas shamánicas, protegen sus respectivas especies castigando la depredación y regulando la cacería a fin de asegurar la perdurabilidad de las mismas. Algunos animales proporcionan preciados recursos alimentarios y terapéuticos. También en la confección de amuletos se utilizan partes de ciertos animales. Estos usos están estrictamente normalizados e incluso los desechos animales son objeto de cuidados especiales, se los debe enterrar o arrojar al agua.

walikjakaj late'e : "madre del carpincho". Cuando las persecuciones son excesivas traslada los carpinchos a otro lugar, y castiga la matanza indiscriminada con enfermedades y muerte de los cazadores.

majik lta'a: "padre del avestruz". Se trata de un ejemplar de mayor tamaño, si el cazador hace un disparo y el animal no cae se considera un indicio para dejar de perseguirlo, si no lo hace y logra matarlo el "padre del avestruz" lo hace enfermar y morir.

njaq late'e: "madre del pez". Es una suerte de sirena, tiene cuerpo de mujer en la parte superior y cola de pez. Su función es la de regular la pesca.

Las enfermedades producidas por los protectores de los animales pueden ser "curadas" con prácticas shamánicas.

La terapia basada en elementos animales tiene vigencia aún entre los indígenas de los asentamientos urbanos, quienes se procuran estos "remedios" en sus lugares de origen. Por ejemplo la grasa de carpincho *walikjakaj ltseta* sirve para parar hemorragias de boca y nariz. La "grasa de avestruz" *majik ltseta* se utiliza para frotar el cuerpo por su efecto antitérmico. La carne de carancho *kajayazi lapat* se hace secar y se come un trozo como antídoto para las picaduras de serpiente.

Algunos animales como el mono carayá *wozim* o la liebre *lerma* no deben ser molestados. Las mujeres embarazadas no pueden mirar los ojos de la liebre, si lo hacen sus hijos nacen con defectos. También algunas aves son consideradas "sagradas" por ser capaces de transmitir mensajes a los shamanes.

Actualmente, tanto en zonas rurales como urbanas, la "grasa de tigre" *kizoq ltseta* es una sustancia protectora que se utiliza con cuidados extremos y autorización del shamán ante graves amenazas para el grupo.

Ambito vegetal

El carácter "sagrado" de los vegetales deviene de su valor alimentario, terapéutico y protector enlazado con lo mítico. De la misma manera que los animales, los vegetales no deben ser depredados. Algunos ejemplos:

mapik (*prosopis alba*) "algarrobo" tiene un lugar relevante en la mitología "qom" por ser el único árbol que quedó luego del "gran incendio" que asoló la tierra. La maduración de sus frutos *amap*, que constituían uno de los principales alimentos de los antiguos "qom", marcaba el comienzo del año.

torolkik (*eschinus molle*) "molle" se utiliza para curar afecciones de garganta y bronquios en forma de infusión (con las hojas quemadas) o mascando las hojas verdes.

rabjo yo'nole (*drostenia brasiliensis*) "higuerilla" sirve para confeccionar un amuleto en forma de collar que tiene por fin proteger de enfermedades a los niños menores de un año. Antes de cortar las hojas la madre o la abuela del niño debe dirigir una plegaria a la planta para lograr que el amuleto sea eficaz. (Bigot, M. -Vázquez, H. 1993) - (Bigot, M. 2004).

Conclusión

Si la producción de las representaciones simbólicas (mitos, leyendas, etc.) expresa el esfuerzo de los miembros de una colectividad para preservar la existencia física y social de las mismas (Meillassoux 1979) entonces, los diferentes modos de expresión de las mismas deben ligarse a las transformaciones histórico- socio-culturales. En este sentido, la "memoria" asumida por la tradición oral se muestra como una transfiguración del pasado desde el presente etno-histórico. De modo que la "tradición" resulta de un proceso de reelaboración del pasado operado a través de complejas mediaciones: relaciones de dominio / sometimiento, migraciones, procesos de aculturación, síncretis religiosas,

interferencias lingüístico-culturales, etc. que producen profundas modificaciones en la estructura social y en la visión del mundo de un grupo o parcialidad étnica. Es en este contexto que el concepto “sagrado” adquiere sus significaciones actuales entre los qom (tobas).

Referencias bibliográficas

BIGOT, M. (1993) Resistencia étnica, estrategias lingüísticas - *Actas de las Primeras Jornadas de Lingüística Aborigen*, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

BIGOT, M. (1996) Adaptación del léxico en situación de contacto lingüístico-cultural (Variedad de la lengua "qom" -toba- hablada en Miraflores - Chaco) - *Papeles de Trabajo N° 5* - Revista del Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico Sociales - Universidad Nacional de Rosario.

BIGOT, M. (2004) Contacto lingüístico-cultural, bilingüismo, diglosia y vitalidad etnolingüística en grupos de indígenas “qom” (toba) asentados en Rosario (Empalme Graneros y Los Pumitas) (inédito)

BIGOT, M – RODRÍGUEZ, G - VÁZQUEZ, H (1992) Acerca de la resistencia étnica y de la resistencia indígena - *Papeles de Trabajo N°2*, Edit. Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico- Sociales- Universidad Nacional de Rosario.

BIGOT, M – RODRÍGUEZ, G - VÁZQUEZ, H (1995) Construcción de liderazgos y de estrategias etnopolíticas en un grupo de familias tobas asentadas en la ciudad de Rosario - *Papeles de Trabajo N°4* - Edit. Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico- Sociales- Universidad Nacional de Rosario.

BIGOT, M y H. VÁZQUEZ (1993) Representation of the Sacred among the tobas: Sincretism and Tradition - *NAOS, Vol N° 9*, pp. 17-21- University of Pittsburgh. USA.

CORDEU, E. (1969) Aproximación al horizonte mítico de los toba – *Runa XII* - pp. 67-197- Buenos Aires.

ELIADE, M. (1998) *Lo sagrado y lo profano* – Ed. Paidós – Buenos Aires

MEILLASOUX, C. (1979) Le mâle en gésine, ou de l'historicité des mythes-*Cahiers d'études Africaines XIX*, , pp. 73-76 – París.

MILLER, E. (1979) Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad – Siglo XXI – México.

MILLER, E. (1987) On the Transforming Nature of Toba Subjectivity – Ponencia presentada Annual Meeting of the Americans Anthropological Association – Chicago

RODRÍGUEZ, G. (1988). Informe CONICET

RODRÍGUEZ, G. y H. VÁZQUEZ (1991) Historia, control social y representaciones simbólicas - *Papeles de Trabajo N°1* - Edit.

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico- Sociales- Universidad Nacional de Rosario.

VÁZQUEZ, J. A (1985) ¿Qué es lo sagrado? *NAOS - Vol I – N°1* – Universidad de Pittsburgh - U.S.A.

"EL DERECHO A LA DIVERSIDAD Y LAS PRÁCTICAS"¹

Héctor VÁZQUEZ
Margot BIGOT

1. Introducción:

En el marco los Derechos Humanos de cuarta generación (respeto a la diversidad cultural), se trata el tema de los derechos lingüístico-culturales, que se imponen como exigencia para el logro de la solidaridad y la paz mundial. A nivel de los Estados representa la exigencia de cambios que reviertan la concepción homogeneizadora de asimilación lingüística y monocultural. Esta perspectiva significa un avance sobre los principios de no-discriminación y de protección, ya que tiene en la mira actuar sobre la desigualdad de los grupos que es la principal causa de conflictos que afectan a lenguas y culturas. Desde este ángulo de visión, la educación es valorada como uno de los ejes principales para generar cambios en la sociedad. En América

¹ Ponencia expuesta en la VI Reunión de Antropología del MERCOSUR "Identidad, fragmentación, diversidad"-Noviembre 2005, Montevideo - Uruguay

Latina es frecuente que en el diseño de las planificaciones educativas se confundan la ineficiencia y la falta de adecuación de las estructuras capaces de promover los derechos declarados con la intencionalidad de mantener una figuración simbólica de estos derechos.

2. La Teoría de los Derechos Humanos y el Nuevo Derecho Indígena

En 1948, hacia el principio de la segunda postguerra, la comunidad internacional produce la Declaración Universal de los Derechos Humanos. La declaración de las Naciones Unidas tiene antecedentes en los debates de 1787 sobre la Constitución de los Estados Unidos, realizados en Filadelfia en la que se produjo un articulado que no firmaron todos los representantes constituyentes. Y, posteriormente, en la declaración francesa de 1789. Tales declaraciones se fundamentan en una concepción iusnaturalista que plantea la existencia de una: “naturaleza humana universal”. La declaración de las Naciones Unidas postula: “el reconocimiento de la dignidad intrínseca de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”. Por lo tanto se trata de derechos que se reconocen a todos los hombres por igual. No son exclusivos de algunos hombres, algunos grupos sociales o étnicos, de algunos ciudadanos y otros no, de algunos estados y otros no; sino de todos los hombres y mujeres de mundo. Además se trata de derechos inalienables. Esto es, derechos cuyo titular no puede perder ni siquiera renunciando ya que se trata de derechos a los que resulta imposible renunciar.

La doctrina jurídica referente a los Derechos Humanos ha ido ganando espacio en el Derecho Positivo de los estados. A los derechos individuales y políticos se han agregado los derechos económicos sociales y culturales y, posteriormente, los derechos al medio ambiente, al desarrollo, los derechos de género y del consumidor. Dentro de estos derechos nos interesan particularmente los inherentes a las “minorías”. Más precisamente los de las “minorías étnicas”.

De Acuerdo con Juan Carlos Gardella (1993, 49-50): “Más importante que esta cuestión meramente clasificadora es el hecho de que la realización dinámica de tales pautas internacionales, regionales e internas se ha convertido en una condición necesaria para poder atribuir legitimidad democrática, respectivamente, a la organización internacional, a las regionales y a los estados.

Cuando se habla de realización dinámica de los Derechos Humanos no está de más recordar que la misma debe llevarse a cabo no sólo en los niveles de tratados y leyes, sino en la esfera de la administración y la justicia del Estado, y así mismo, en la órbita privada. Esto es así porque la responsabilidad del estado es doble en materia de Derechos Humanos, tanto por acción propia como por omitir controlar a los otros poderes sociales.”

Gardella plantea así el tema de la legitimidad democrática estrechamente ligado a las condiciones jurídicas y políticas de aplicabilidad práctica de los DD.HH. Se trata de una aplicabilidad efectiva que supera todo principio declarativo. El autor es perfectamente consciente que: “en los países periféricos, los derechos económicos, sociales y culturales son violados por la acción del estado y, además, por omisión del mismo, porque éste no toma las medidas necesarias y posibles para combatir los factores externos e internos del desarrollo dependiente. Que la

adopción de esas medidas es lo que se espera del respectivo Estado como presupuesto de su legitimación democrática es algo que está fuera de dudas. Que una acción del estado en este sentido es factible, es algo que está demostrado por la política seguida por algunos países periféricos de vez en cuando” Gardella (1993: 50)

El campo de debate que nos interesa intervincula, como ya lo hemos mencionado, posiciones enfrentadas, total o parcialmente, referidas al Universalismo vs. Particularismo, al Liberalismo vs. Comunitarismo, a las competencias jurídicas propias de los estados nacionales y la protección de los DD.HH como competencia de la comunidad internacional. Esto es el Derecho Internacional de los DD.HH.

La enumeración, contenido y alcance de los derechos protegidos y el sistema de protección y control se establece por medio de adhesiones multilaterales semiabiertas (admiten reservas y/o enmiendas). Los acuerdos celebrados permiten identificar las obligaciones internacionales contraídas por cada Estado parte, así como las jurisdicciones y competencias supranacionales que reconocen.

La responsabilidad internacional que asumen los países miembros respecto de la defensa de los derechos humanos se sitúa, en relación a cada organismo mundial o regional al que se asocia, en tres niveles diferentes.

En primer lugar, un país es responsable internacionalmente por la protección de los derechos humanos de los individuos y grupos que habitan su espacio jurisdiccional, por el mero hecho de ser miembro de alguno de los organismos regionales o mundiales que tiene como meta la promoción y preservación de los derechos

fundamentales. El compromiso se asume a través de la adhesión a las Cartas constitutivas² de los organismos respectivos.

Otro nivel de responsabilidad internacional es el que contrae cada país con la adhesión a los convenios, pactos y tratados que regulan específicamente el contenido y alcance de los derechos humanos protegidos. En este caso, los países están sometidos a sistemas de monitoreo de nivel supranacional. Por lo general, los Estados tienen la obligación de presentar informes periódicos o a solicitud de las autoridades internacionales correspondientes que son evaluados por comités de expertos designados con ese objetivo. En el orden universal es fundamental la adhesión a los dos pactos internacionales de derechos humanos: El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y el Pacto Internacional de

² La adhesión a la Carta constitutiva de la ONU impone esa responsabilidad en su artículo 1 cuando expresa sus propósitos y objetivos. Dice al respecto en su inciso 3. *“Realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión;”* También en su artículo 55 cuando se refiere a los medios que promoverá el organismo para crear y mantener *“las condiciones de estabilidad y bienestar necesarias para las relaciones pacíficas y amistosas entre las naciones, basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos”* especifica en su inciso c *“el respeto universal a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión, y la efectividad de tales derechos y libertades”* _

En el ámbito americano, los Estados han reafirmado en la Carta de la OEA entre otros principios: la vigencia de los derechos esenciales de la persona humana sin distinción de raza, nacionalidad, credo y sexo (art. 3 Inc. 1). El art. 106 crea la Comisión Interamericana de Derechos Humanos con la función principal de promover la observancia y la defensa de los derechos humanos.

Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) adoptados por resolución 2200 (XXI) de la Asamblea General de las Naciones Unidas (AGNU) el 6 de diciembre de 1966 y en vigencia desde 1976³. En el ámbito americano es fundamental la adhesión a la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADDHH) firmada en Costa Rica el 22 de noviembre de 1969⁴.

Y un tercer nivel es el que acepta cada país con el reconocimiento expreso de la competencia de órganos jurisdiccionales supranacionales creados específicamente para la protección de los derechos humanos, órganos con capacidad para 1) atender las denuncias y/o quejas presentadas por particulares u otros Estados miembros que también hayan reconocido esa competencia, 2) avocarse a su investigación y estudio y 3) “conminar” a los Estados Partes a cumplir con los compromisos internacionales asumidos por medio de recomendaciones o disposiciones. En el ámbito universal el artículo 41 del PIDCP regula lo relativo al reconocimiento de "la competencia del Comité para recibir y examinar comunicaciones en que un Estado Parte alegue que otro Estado Parte no cumple con las obligaciones que le impone este Pacto". La adhesión al Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos⁵ (Naciones Unidas, 1966) reconoce la competencia del Comité para recibir y considerar denuncias de individuos que se hallen bajo la jurisdicción de un Estado Parte por presuntas violaciones de derechos humanos de ese Estado parte."

Conviene recordar aquí que la Declaración Universal de los DD.HH. del 10 de Diciembre de 1948 declaraba la obligatoriedad solamente de los derechos civiles y políticos. Es la Declaración de

³ En Argentina, aprobados por ley 23313 de 1986.

⁴ En Argentina, aprobada por ley 23054 de 1984.

⁵ En Argentina, aprobado por ley 23313 de 1986 junto con los Pactos internacionales de DDHH.

Viena de 1993, durante a Segunda Conferencia Mundial de las Naciones Unidas, la que protege los DD.HH. vinculados a los derechos económicos, sociales y culturales.

Nuestro estado ha firmado todos los pactos internacionales referidos a los DD.HH, así mismo reconoció la competencia de la Corte Interamericana de los DD. HH. Todos estos pactos son vinculantes y casi todos ellos tienen rango constitucional. Recordemos que en 1984 Argentina suscribe El Pacto de San José de Costa Rica conocido como la Convención Americana de los Derechos Humanos. Posteriormente, en 1986 incorpora el Pacto de los Derechos Civiles y Políticos y el Pacto de Derechos, Económicos Sociales y Culturales de las Naciones Unidas, ratificados veinte años más tarde, y en 1990 acepta la Convención sobre Derechos del Niño (G. J. Bidart Campos 1996: 99).

Según Juan Carlos Hitters (1996:89) los Tratados Internacionales sobre DD. HH. suscritos por el Estado Argentino poseen una jerarquía constitucional diferenciada de acuerdo a nuestra actual Constitución Nacional. De este modo tenemos: “los Tratados sobre Derechos Humanos enunciados en el artículo 75 inc. 22, que tienen rango constitucional; los tratados sobre Derechos Humanos no enunciados, que poseen jerarquía superior a las leyes, y los tratados Internacionales “comunes” que tienen rango superior a las leyes, Y los tratados sobre Integración que necesitan de un doble plegamiento para que sean Derecho Positivo Argentino por encima de las leyes”.

Hemos afirmado que los puntos de convergencia y de disidencia entre Antropología Sociocultural, Filosofía Política y Derechos Humanos constituyen un “campo de debate” referido a los fundamentos de los DD.HH. que coloca sobre el tapete la discusión

acerca del singularismo o pluralismo ético, cultural, jurídico y político.

2.1. Derecho consuetudinario indígena

Rodríguez, G., Gardella, J.C. y Llanán Nogueira, J. (1996: 135) advierten acerca de las dificultades de establecer lo específicamente "jurídico" en el derecho consuetudinario aborigen, debido a la inexistencia de un "corpus" normativo codificado entre los pueblos indígenas. El derecho consuetudinario indígena es, sobre todo, sincrético. Y tan sólo admite grados de alternatividad. Derecho consuetudinario indígena y ley "estatal" siempre se combinan. (Rodríguez, G. y Gardella, J.C.: 1996: 105)

En esta misma línea de pensamiento M. T. Sierra (1997: 135) destaca que el proceso de construcción del derecho indígena al interior de la sociedad nacional más inclusiva:

"no puede ser visto únicamente como la continuación de tradiciones y costumbres originales, sino en su interrelación, confrontación y procesos constitutivos mutuos, a su vez, en relaciones de poder y de cambio. Más que normas jurídicas autónomas lo que encontramos son imbricaciones y sincretismos en donde el derecho indígena ha incorporado prácticas del derecho colonial y nacional".

Esto genera un campo de conflictos entre el derecho hegemónico y las normas consuetudinarias de la población aborigen capaz de engendrar profundas contradicciones inter-étnicas (a nivel colectivo e individual) al interior de las sociedades indígenas.

Si las normas derivadas de las costumbres se convierten en normas jurídicas *solamente* cuando son reconocidas como tales por el tribunal que la aplica, es claro entonces que el derecho consuetudinario indígena necesita el correlato de su reconocimiento por el orden jurídico vigente al interior del estado para legitimar su validez. Sin embargo el impacto de la existencia, de hecho, de un orden jurídico alternativo incipiente genera tensiones y contradicciones en el seno de la sociedad regional/nacional* en la que tiene lugar. En este contexto el Derecho Consuetudinario Indígena se manifiesta como modalidad de *resistencia étnica*. Por lo tanto las organizaciones indígenas que expresan a las poblaciones indígenas latinoamericanas (y argentinas) presentan la reivindicación de sus derechos étnicos como parte constitutiva de su derecho consuetudinario. En efecto, tales derechos expresan un amplio espectro de demandas hacia los gobiernos de los diferentes estados nacionales que van desde la Educación Bilingüe -Intercultural hasta el respeto por la vigencia de sus normas e instituciones jurídicas ancestrales tales como el Consejo de Ancianos o los Consejos Comunitarios. Es que tanto las lenguas aborígenes como el derecho consuetudinario propio a cada uno de los pueblos originarios constituyen emblemas de la etnicidad.

En este sentido el respeto a la diversidad lingüístico-cultural y educativa de los pueblos originarios, al que nos referiremos principalmente, está asegurado por la Constitución de la Nación Argentina Artículo 75. Inc 17 y 19, y diversas leyes nacionales y provinciales; Ley 23849 de Septiembre 27 de 1990 por la que se aprueba la Convención sobre los Derechos del Niño. Ratificado Diciembre 4 de 1990; Ley 24071 de Abril 9 de 1992 por la que se aprueba el Convenio No. 169 de 1989 de la OIT sobre pueblos

indígenas y tribales en países independientes. Ratificado Julio 3 de 2000; Ley Nacional 25607 promulgada en Julio 4 de 2002 (Establece la realización de una campaña de difusión de los derechos de los pueblos indígenas.)

A pesar de que el ejercicio de los derechos enunciados en los documentos anteriormente citados se encuentra restringido por diferentes causas (se trata de derechos que se cumplen parcialmente), son significativos en el siguiente aspecto. Son producto y manifiestan la eficacia de nuevas formas de liderazgo indígena vinculadas a movimientos indianistas, cuyas estrategias etnopolíticas, generadas en los procesos de sincretismo cultural, se desarrollan y reclaman las reivindicaciones que configuran el derecho indígena, en ámbitos de interacción socioétnica. Eulogio Frites (abogado kolla, miembro de la Comisión Interamericana de Juristas Indígenas) define el “derecho indígena” como constituido, en la práctica, por el derecho consuetudinario indígena junto con las normas del derecho positivo del Estado

3. La gestión de la diversidad

Como se establece con claridad en el Convenio N° 169 de la OIT los pueblos indígenas *“deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente. [...]”*

Esta perspectiva, que significa un avance sobre los principios de no discriminación y de protección de las minorías, ya que tiene en la mira actuar sobre la desigualdad de los grupos -que es la principal causa de conflictos que afectan a lenguas y culturas minoritarias o minorizadas- exige a nivel de los Estados, cambios

que reviertan la concepción homogeneizadora, de asimilación lingüística y monocultural, para que los derechos lingüístico-culturales y educativos de los indígenas sean ejercidos, En este sentido la gestión de la diversidad no puede fundarse sino en la reconfiguración de las formas de relación entre los grupos diversos, transformando la situación aún vigente en numerosas sociedades latinoamericanas de dominio / subalternidad, en relaciones igualitarias.

El discurso oficial y la sociedad en general reconocen desde hace mucho tiempo que Argentina es un país multilingüe y multicultural.⁶ Reconocimiento que no ha dejado de estar permeado por un etnocentrismo que mueve repetidamente actitudes prejuiciosas, discriminatorias, estigmatizantes (tanto en la sociedad en general como en los ámbitos educativos, de salud, laborales., etc.) que inciden en la exclusión de los indígenas del sistema socioeconómico.

Como ocurre con los grupos “qom” (tobas) residentes en Rosario (con los que hemos trabajado) numerosas comunidades indígenas son víctimas de la exclusión y aún de persecuciones. Las actitudes estigmatizantes y discriminatorias hacia ellos⁷ se evidencian en la

⁶ El multiculturalismo, reconociendo las diferencias, se limita a aceptar una estructura de co-presencia, que resulta potencialmente conflictual ya que las relaciones desiguales no son cuestionadas. (M. Abdallah-Pretceille (1999)

⁷ El diario Rosario /12 del 30 de marzo de 2003, recoge las denuncias de los tobas habitantes de Empalme Graneros (avenida de la Travesía y Almafuerte) acerca de la persecución policial de la que son víctimas, tras la queja de

cotidianeidad del habla informal de distintos sectores de la población, subyace frecuentemente en formas sutiles, en el discurso político, en ámbitos educativos y en los medios de comunicación, y se manifiestan en acciones concretas de negación de sus derechos.

Esta situación obstaculiza el logro de una educación indígena adecuada y consecuentemente las posibilidades de lograr condiciones de igualdad con el resto de la sociedad, como se establece en la Constitución Nacional Artículo 75 – Inc. 17 (Reforma 1994), legislaciones nacionales, provinciales y documentos jurídicos internacionales a los que Argentina ha adherido. (Bigot 2004)

Si bien la educación bilingüe intercultural, asegurada en la legislación, tiene por objetivo el mantenimiento de las lenguas y culturas indígenas y el logro de una competencia lingüístico-cultural en la sociedad mayoritaria, la relación de desigualdad ente los grupos indígenas subalternizados y la sociedad dominante tiene consecuencias psicosociales y cognitivas que dificultan la eficacia

comerciantes del sector no toba de Empalme Graneros por la inseguridad del barrio. Por el sólo hecho de ser tobas, entre las 22 horas y el amanecer no pueden salir de sus casas sin ser arrestados por la policía, y aún dentro de sus casas son víctimas de abusos policiales. Tras cinco asambleas realizadas en la comunidad se elaboró un documento para ser entregado a autoridades locales solicitando "el libre tránsito sin límites horarios dentro de la ciudad de Rosario". Este hecho pone de manifiesto la violación de los derechos inalienables establecidos por la Constitución Nacional (Art. 8 y 14)

de estos sistemas educativos. Si la comunidad minoritaria como consecuencia de la situación de desigualdad rechaza sus propios valores socioculturales en provecho de los correlacionados con la lengua dominante, y esta tiende a reemplazar a la lengua materna, se producen efectos perjudiciales sobre el desarrollo intelectual y la personalidad del niño (Hamers, J.F- Blanc, M -1987)

También inherentes a la situación de desigualdad son los obstáculos , constantemente mencionados, para la implementación de este sistema educativo, tales como la falta de formación especializada de los docentes y la falta de materiales didácticos adecuados.⁸

⁸ El EQUIPO PUEBLOS INDÍGENAS (www.pueblosindigenas.net) publico el 12 de abril 2003 (Télam, por Alba Silva).una entrevista con el cacique "qom" Mansilla de la comunidad toba de San Carlos, Formosa quien asegura que la discriminación a los aborígenes en la escuela es un problema que existe desde todos los tiempos y que los aborígenes tenían "siempre la boca cerrada, pero ahora llegó el momento de tener coraje y decir en público lo que pasa".

La comunidad decidió que sus hijos en edad escolar no concurren a la escuela provincial 138 (ubicada a 240 kilómetros de la capital de Formosa) hasta que las autoridades provinciales dispongan la renuncia de su directora, a quien acusan por "malos tratos, insultos y abusos" a los alumnos indígenas. La respuesta de la directora fue la amenaza "les vamos a quitar los planes jefes y jefas de hogar"-, La comunidad San Carlos está compuesta por unas 47 familias tobas, viven de la "marisca y el cultivo de la papa y la mandioca para autoconsumo", y de los planes Jefas y Jefes de Hogar

El pedido de la comunidad incluye la incorporación de maestros aborígenes (de 110 alumnos que concurren a la escuela 100 son tobas), el cacique "qom" afirma que los chicos además de ser maltratados no aprenden nada "chicos de 12 años no saben leer ni escribir"

Aunque muchas leyes amparan los derechos lingüísticos y educativos de los pueblos originarios, subsisten situaciones como la de la comunidad San Carlos

En consecuencia, la relación de interdependencia entre la educación indígena y los vínculos que se establecen entre los grupos indígenas y los segmentos de la sociedad no indígena con los que interactúan, hace que la calidad de esos vínculos influya en la situación sociolingüística y cultural de los destinatarios de los proyectos educativos.

Es indudable que el sistema educativo intercultural bilingüe ha marcado un giro importante en la educación indígena, ya que sus inicios inauguran precisamente la tendencia a revertir una educación indígena hasta el momento asimilacionista, pero han sido escasas las menciones acerca de su integración en políticas educativas más inclusivas y de su necesaria relación con una democracia pluralista.

La gestión de la diversidad en vistas a la construcción de una sociedad pluralista impone que la diversidad lingüístico-cultural se considere un valor enriquecedor para toda la sociedad. No se trata, entonces, solamente, de elaborar y aplicar programas educativos destinados a grupos indígenas, sino que las políticas educativas para indígenas deben ser formuladas en el contexto de políticas educativas más inclusivas: educación formal para todos los escolares y educación no formal.

Desde nuestra perspectiva la idea de **interculturalidad**, no debe entenderse ligada exclusivamente a la educación indígena, sino extenderse a toda la sociedad, en el marco de un programa de educación para la ciudadanía, basado en una democracia política y social, pero también lingüística y cultural, que asegure el pleno ejercicio de los derechos lingüístico-culturales y educativos, de manera tal que los pueblos indígenas puedan ejercer el derecho de autodeterminación, participación y representación que constantemente reclaman como reivindicatorio de su carácter de

pueblos originarios, permitiéndoles situarse en la sociedad como ciudadanos, de acuerdo a su pertenencia étnica.

Una de la tesis principales de Teun van Dijk sobre la dominación étnica y el racismo discursivo en España y América Latina es que:

“...la tendencia general del racismo va de arriba a abajo, es decir, que está preformulado, posiblemente de un modo bastante moderado, por las élites simbólicas en general y por los políticos y los medios de comunicación en particular[...]El racismo se aprende y, por lo tanto se enseña, no surge espontáneamente de las experiencias cotidianas [...] Los medios masivos y los discursos políticos o didácticos son las fuentes principales de estos procesos de comunicación y de reproducción del racismo.”

(Van Dijk 2003 b:109-110)

Dentro de esta perspectiva, la clave para revertir las actitudes discriminatorias es que la formación de una sociedad pluralista se convierta en una meta educativa, mediante la formación de educadores y de formadores de educadores, la reformulación de los contenidos curriculares, y se elaboren materiales didácticos que incorporen nuevos saberes relativos a la composición multicultural de la sociedad. (Bigot 2005)

Es condición necesaria para promover una democracia cultural (todas las lenguas y culturas son igualmente valiosas) desarticular prejuicios derivados de evaluar las otras culturas desde los parámetros de valor y las características propias (visión

etnocéntrica)

Analizar, en la escuela, la diversidad de las conceptualizaciones de la realidad, incorporar nuevos saberes relativos a la composición multicultural de la sociedad (en este sentido incluir conocimientos acerca de las culturas y actuales condiciones de vida de los pueblos indígenas) así como tratar los mecanismos que generan la adhesión a los valores propios, es una plataforma para discutir las causas de las actitudes discriminatorias, estereotipos, prejuicios, a fin de desarticularlos.

Respecto de la educación no formal, es importante lograr una amplia difusión de las culturas indígenas (tradicción oral, artesanías, música, danzas) a través de la participación en ferias, recitales, audiciones radiales, programas televisivos.

4. Conclusiones

En el ámbito nacional, se puede considerar que las estrategias etnopolíticas (modalidades que desarrolla la resistencia indígena en el ámbito de las negociaciones con la sociedad dominante) han sido eficaces en tanto han logrado plasmar el reconocimiento de los derechos indígenas en la legislación nacional, en legislaciones provinciales, en la Constitución Nacional, y Constituciones Provinciales, Actualmente están dirigidas a conseguir la puesta en práctica de los derechos vigentes. A pesar del limitado cumplimiento de los derechos reconocidos, su existencia genera representaciones autovalorizantes de la identidad indígena que potencian la conciencia de que las relaciones desiguales que definen su lugar en la sociedad pueden ser modificadas por una

acción colectiva, y de sus posibilidades de acción sobre el ejercicio de los derechos reconocidos

En palabras de Bourdieu, se trata de la capacidad de “*poner en tela de juicio las categorías de percepción del orden social que, siendo producto de ese orden, les imponen una actitud de reconocimiento hacia él, es decir la sumisión*” (Bourdieu 1985:99).

El número creciente de organizaciones indígenas testimonia el avance de esas disposiciones a la acción. La actuación de dichas organizaciones (desde el nivel local al nacional, regional y mundial) que intentan superar conflictos para operar cada vez más coordinadamente, tiene como aglutinante la defensa de las lenguas y culturas indígenas integrándolas en una visión más amplia – panindianista-⁹ donde funcionan como símbolo de etnicidad (entendida como construcción política de las identidades indígenas -Vázquez 2000) en vistas a lograr una representación política dentro de los estados que posibilite el ejercicio de derechos diferenciados que los coloquen en igualdad de condiciones que sus conciudadanos.

En algunos casos, tanto entre los migrantes “qom” instalados en la ciudad de Rosario, como en diversas localidades de la provincia del

⁹ Sin minusvalorar las organizaciones que superan las barreras estatales para M.Bartolomé (2002) no existe aún un movimiento indígena estructurado a nivel continental, y si bien “es indudable que asistimos a un proceso de resurgimiento étnico, el que ahora se expresa en términos de afirmación nacionalitaria de los pueblos indios, que reclaman su reconocimiento como sujetos colectivos por parte de los estados” (Bartolomé 2002:79), la tendencia actual en países como México, Paraguay o Bolivia no se orienta a constituir federaciones nacionales o internacionales, sino a construir un poder local basado en la autodeterminación comunitaria.

Chaco de la que son oriundos, las estrategias etnopolíticas se contextualizan en movimientos indianistas de proyección nacional e internacional. Numerosas agrupaciones indígenas adhieren a la Asociación de Indígenas de la República Argentina (AIRA) que a su vez se contacta, a nivel internacional con otras organizaciones indígenas. AIRA es miembro del Consejo Indio de Sudamérica (CISA), del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI), y las comunidades adheridas son las de Buenos Aires, Chaco, Chubut, Formosa, Jujuy, La Pampa, Mendoza, Neuquén, Río Negro, Salta, Santa Fe, Santiago del Estero y Tucumán. Otras organizaciones indígenas, aunque operan generalmente a nivel local, participan en determinados eventos que las agrupan. (Bigot 2005)

BIBLIOGRAFÍA

ABDALLAH-PRETCEILLE, M (1999): *L'éducation interculturelle* PUF-Paris

BARTOLOMÉ, M.A. (2002) : “Movimientos Indios en América. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria”- *Papeles de Trabajo N° 10* – Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-sociales – Facultad de Humanidades y Artes - Universidad Nacional de Rosario.

BIDART CAMPOS, G. J. (1996) “El Derecho Internacional de los Derechos Humanos en el Derecho Constitucional de fin de siglo”,

en Piereni Alicia (Coord.) *Pensamiento Crítico sobre Derechos Humanos* EUDEBA. Buenos Aires.

BIGOT, M (2004) *Contacto lingüístico-cultural, bilingüismo, diglosia y vitalidad etnolingüística en grupos de indígenas "qom" (toba) asentados en Rosario (Empalme Graneros y Los Pumitas)* (inédito)

BIGOT, M (2005) *Las reivindicaciones lingüístico-culturales y educativas de los pueblos indígenas en el marco de una sociedad pluralista*- Panel en el "Foro con los pueblos originarios"- Primer congreso Latinoamericano de Antropología 11-15 de Julio de 2005

BOURDIEU, P (1985): *¿Qué significa hablar?* – Akal - España

GARDELLA, Juan Carlos (1993) "*Legitimación democrática, los derechos humanos y el desarrollo*" - *Papeles de Trabajo N°2* – Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-sociales – Facultad de Humanidades y Artes - Universidad Nacional de Rosario.

HAMERS, J.F- BLANC, M (1987): "Reseaux sociaux et comportements langagiers en milieu de contact des langues" en *L'intirdisciplinarité en sciences sociales* – CIRB- Canada)

HITTERS, Juan Carlos (1996) "*Jerarquía de los Pactos Internacionales*" en *PENSAMIENTO CRÍTICO SOBRE DERECHOS HUMANOS* (Alicia Pierini coordinadora) EUDEBA. Argentina.

RODRÍGUEZ, G - GARDELLA, J. C. - LLANÁN NOGUEIRA, J. (1996) "Derechos humanos, minorías aborígenes y sistemas jurídicos totales". En *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. S. Varese (comp.). De. Baya -Ala. Ecuador.

VAN DIJK (2003) *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina* -Gedisa – Barcelona

VÁZQUEZ, H (2000) *Procesos identitarios y exclusión socio-cultural* - Editorial BIBLOS- Bs. As

VÁZQUEZ, H 2005 *Antropología Emancipadora, Derechos Humanos y Pluriculturalidad*. Homo Sapiens Ediciones. Rosario.

**CONVERGENCIA LINGÜÍSTICO-CULTURAL EN EL
ANÁLISIS DE LOS TOBA “QOM” HABLANTES
ASENTADOS EN EL BARRIO LOS PUMITAS, ROSARIO,
ARGENTINA¹.**

**Margot BIGOT
Héctor VÁZQUEZ**

La necesidad de construir núcleos de convergencia disciplinaria con el propósito de abordar problemáticas complejÍsimas como los es el análisis y diagnóstico de los procesos de reproducción sociocultural, de síncretis religiosa, de constitución, de ruptura y de reconstrucción de sus sistematizaciones simbólicas, de reelaboración de la trama sociocultural de los miembros de los grupos toba asentados en la ciudad de Rosario, más precisamente en el barrio de Los Pumitas dentro de un contexto interétnico, exige el desarrollo de una estrategia de investigación que articule y oriente dicho proceso, que lo delimite y defina, que la oriente y la posibilite. En este trabajo procuramos sistematizar y poner de

¹ Trabajo expuesto en el IX Congreso Argentino de Antropología social “Fronteras de la Antropología” Agosto de 2008- Posadas- Misiones

manifiesto la modalidad metodológica y los resultados alcanzados a partir de nuestro abordaje que intervincula Lingüística y Antropología.

Toda investigación se define:

1. Por el Sistema Epistemológico en el que se entronca.
2. Por la delimitación del problema a investigar.
3. Por la estrategia de investigación implementada.

En este punto es necesario considerar:

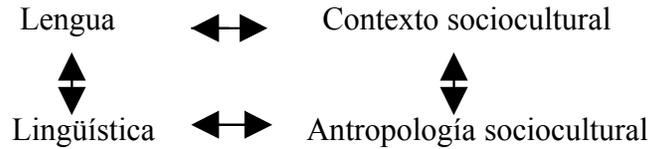
A.- La relación entre Método y Sistema Epistemológico.

B.- La adecuación de las técnicas a utilizar para recopilar los datos en el proceso de trabajo de Campo.

1. - El Sistema Epistemológico en el que se entronca.

A.- El dominio de la Lingüística Antropológica.

El dominio de la lingüística antropológica (o etnolingüística) se extiende hacia distintos ámbitos temáticos en los que la lengua y el contexto sociocultural se tratan conjuntamente, implicando conexiones entre lingüística y antropología.



Algunas de las temáticas que se han abordado desde esta perspectiva son: lenguas y culturas de tradición oral, léxicos etnozoológicos, etnobotánicos, terminología del parentesco, estudios sobre la concepción del espacio y el tiempo en determinados grupos, situaciones de contacto lingüístico-cultural, bilingüismo y diglosia en relación a los procesos identitarios.

Acordamos con Bourdieu, P y L. Wacquant (2005) en que la lingüística “pura” se caracteriza por la primacía que otorga a una perspectiva sincrónica, estructural o interna del lenguaje sobre sus determinaciones históricas, sociales, económicas. Dice lo siguiente:

“La ilusión de autonomía del orden puramente lingüístico, afirmada por el privilegio que se concede a la lógica interna del lenguaje a expensas de las condiciones sociales y correlatos de uso social, abre la puerta a todas las consiguientes teorías que proceden como si el dominio teórico del código bastara para conferir dominio práctico de los usos socialmente apropiados.” (Bourdieu, P y L. Wacquant 2005:207)

Bourdieu, P y L. Wacquant afirman que:

“las relaciones lingüísticas son siempre relaciones de poder simbólico a través de las cuales las relaciones de fuerza entre los hablantes y sus respectivos grupos se actualizan de forma

transfigurada. En consecuencia, es imposible aclarar cualquier acto de comunicación con el análisis lingüístico como única brújula. Incluso el más simple intercambio lingüístico pone en juego una red compleja y ramificada de relaciones de poder históricas entre el hablante, dotado de una autoridad social específica, y una audiencia o público que reconoce dicha autoridad en diversos grados, como también ocurre entre los grupos a los que pertenecen respectivamente. Lo que he intentado demostrar es que una parte muy importante de cuanto ocurre en las comunicaciones verbales, incluso el contenido mismo del mensaje, permanece ininteligible en tanto no se tome en cuenta la totalidad de la estructura de relaciones de poder presente, aunque invisible, en el intercambio” (2005:208)

La propuesta de estos autores coincide en parte con la perspectiva de la lingüística antropológica o etnolingüística que, de manera general, trata conjuntamente lengua y contexto socio-cultural.

La postura de G.Fernández Guizzetti (1981) en la que se sustenta nuestra perspectiva, es la siguiente: la etnolingüística es un saber interdisciplinario

“que tiene por objeto el estudio de lo idiomático en cuanto simboliza la totalidad de la cultura...”

“estudia las relaciones entre el idioma y la etnia, es decir el grupo humano en el cual la cohesión social que une a sus miembros entre sí se basa en la unidad de formas de vida, de vocación histórica y de concepción del mundo o Cosmovisión...” (1981:48)

La lengua (sistema idiomático) es un elemento de la cultura, que tiene características especiales ya que tiene una función simbólica respecto de la totalidad de la cultura.

Cultura: Define la cultura como sistema, es decir conjunto de objetos – hechos culturales- interrelacionados. La cultura es devenir, historia, cambio, al mismo tiempo es simultaneidad, es contemporaneidad es permanencia estructurada.. Siguiendo la distinción de Saussure establecida para la lengua, afirma que lo cultural tiene dos ejes: el de la diacronía cuyo estudio es historia, y el de la simultaneidad cuyo estudio es descriptivo y estructural. Pero considera que ambos ejes son abstracciones ya que el aspecto de permanencia no es sino un momento en el devenir y por otra parte dicho devenir no es sino una sucesión de momentos.

Símbolo: producto cultural con intención representativa de algo distinto de sí. Las señales son también hechos culturales en cuanto derivan de la experiencia, por ejemplo el canto de las pirinchas es señal de aumento de la temperatura , pero no tienen **intención significativa**.

El mundo vivido (ámbito del existir de los individuos) es un mundo culturado, un mundo vivido según cultura (no hay un mundo común a toda la humanidad) La pluralidad de lenguas se corresponde con la pluralidad de culturas

Desde el punto de vista de las relaciones sociales, la función de la lengua es la de proveer el medio fundamental para la interacción, que aunque no se reduce a la comunicación lingüística, no puede darse sin ella

Propone realizar el abordaje etnolingüístico mediante la “metodología etnosemántica”. Esta metodología permite, a través de la búsqueda del sentido de las estructuras lexicales, morfosintácticas y textuales, estudiar la cosmovisión de una etnia por vía de su lengua, en los aspectos descubiertos (concientes) y encubiertos (inconciente culturado). Afirma que a través del

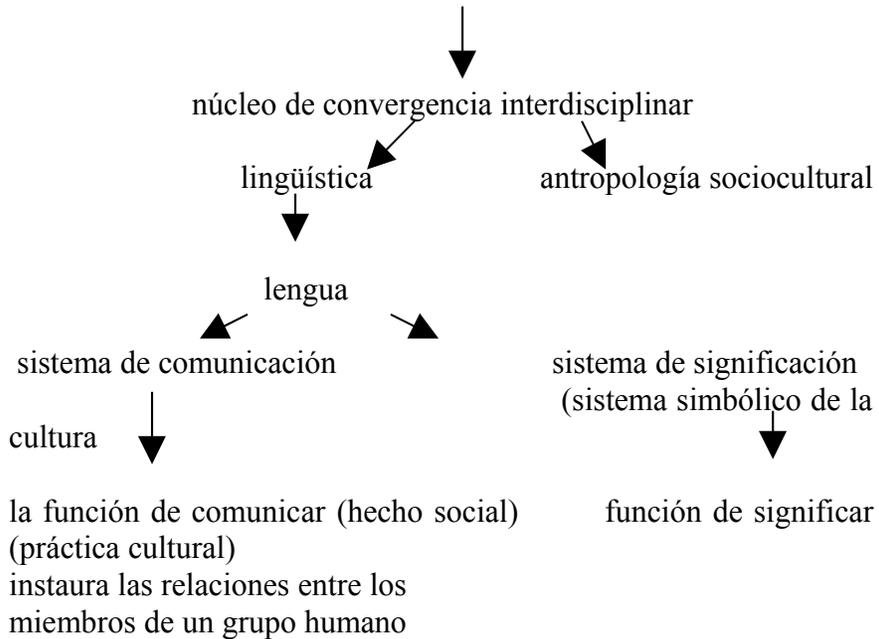
conocimiento de la estructura de la lengua es posible romper la barrera del etnocentrismo y penetrar en concepciones del mundo distantes a la nuestra

La etnosemántica indaga cual es en cada lengua la estructura de la materia del contenido. Esta estructura es la organización cognoscitiva del mundo culturado simbolizada en cada uno de los idiomas, considerados como fenómenos culturales.

Para G. Fernández Guizzetti el análisis de la lengua es una vía privilegiada para analizar los aspectos conscientes e inconscientes de una cultura.

Desde nuestra perspectiva la lingüística antropológica o etnolingüística se constituye interdisciplinariamente de la siguiente forma:

LINGÜÍSTICA ANTROPOLÓGICA O ETNOLINGÜÍSTICA



Por la función comunicativa de la lengua, un grupo humano comparte un conjunto de significados, dichas funciones resultan por lo tanto interdependientes. La diversidad de lenguas está relacionada con la diversidad de culturas, con distintas realidades y con distintas visiones de una misma realidad, por lo que la lengua funciona como cohesionador grupal y diferenciador extragrupal, y consecuentemente mantiene una estrecha relación con los procesos identitarios.

2.- La delimitación del problema a investigar.

Refiere a los aspectos de la realidad socio cultural del grupo humano (en este caso étnico) a investigar. En este caso los miembros de las familias tobas asentados en Los Pumitas.

A saber:

Los procesos de reproducción sociocultural, de síncretis religiosa, de constitución, de ruptura y de reconstrucción de sus sistematizaciones simbólicas, de reelaboración de la trama sociocultural

3.- La Metodología.

A.- Relación entre Método y Sistema Epistemológico.

Se incluye aquí la siguiente articulación entre:

1.-Una Aproximación Etnolingüística: que enfatiza el tratamiento de las interacciones entre lengua, sociedad, pensamiento, cultura y percepción.

2.- Una Aproximación Histórico Antropológica: que enfatiza la reproducción social y reelaboración de la trama sociocultural de los miembros de los grupos toba de Los Pumitas en sus interacciones socioétnicas con los miembros de la sociedad regional / nacional con los que interactúan. Son especialmente relevantes el análisis de las contradicciones y conflictos intra e interétnicos gestados dentro del campo de interacción socioétnico.

B.- La adecuación de las técnicas a utilizar para recopilar los datos en el proceso de trabajo de Campo.

1.-Observación directa y de entrevistas en profundidad con interlocutores válidos de los miembros de los grupos toba asentados en Los Pumitas y de los miembros de la sociedad regional / nacional con los que interactúan.

2.- Cuestionarios y guías de campo especialmente adecuados a los objetivos de la investigación. Cabe destacar que estos instrumentos metodológicos no son neutros sino que se encuentran sesgados por el abordaje teórico en el que se entroncan².

4. Avances de la investigación

El asentamiento toba de Los Pumitas se localiza en la zona norte de la ciudad de Rosario, más precisamente entre las calles Campbell y Av. Ludueña. Residen unas 500 familias tobas, que se han ido asentado desde el año 1980, en sucesivas oleadas migratorias. Los tobas migrantes se nuclear a partir de un sistema de lealtades y parentescos y siguen una misma regla: generalmente se instala en una casa muy precaria un padre de familia relativamente joven, a veces acompañado de su hermano y / o hijo mayor. Cuando obtiene dinero suficiente para traer al resto de la familia, así lo hace. Más tarde un nuevo aborígen pariente o amigo del primero reside en su

² Los controles epistemológicos implementados sobre los resultados de la investigación son los que se expresan en Héctor Vázquez La Investigación Sociocultural-crítica de la razón teórica y de la razón instrumental Capítulo 2 Editorial Biblos 1994.

casa hasta costearse una vivienda precaria y el ciclo continúa. Casi siempre dos o tres generaciones habitan la misma casa, la familia es por lo tanto extensa. Los miembros de los grupos domésticos tobas no rompen definitivamente con los patrones culturales tradicionales a pesar de que paulatinamente se va desarrollando un proceso de síncrexis sociocultural.

Por un lado, tienden a readaptar los aspectos migratorios del ciclo anual de la cultura original ya que son numerosos los residentes del asentamiento que regresan al Chaco con el propósito de participar en la recolección del algodón y del tabaco. Por otro lado procuran construir una estrategia de sobrevivencia que pasa por un proceso de sincretismo que acepta parcialmente y rechaza parcialmente pautas socioculturales urbanas derivadas de la interacción sociocultural con los miembros de los segmentos sociales de la sociedad regional/ nacional con los que interactúan.

Los migrantes tobas se insertan como trabajadores urbanos vendiendo su fuerza de trabajo como peones, changarines, obreros de la construcción, empleados domésticos y excepcionalmente como asalariados en relación de dependencia.

A pesar de compartir con villeros no aborígenes similares características socioeconómicas y, en alguna medida, ciertas estrategias de subsistencia y de autoreproducción en condiciones de extrema pobreza, a pesar de que existen algunos casos de vergüenza étnica en las que se tiende a negar la propia etnicidad, la gran mayoría de los tobas asentados en Los Pumitas³ se asumen como aborígenes. Y así son identificado por los miembros de la sociedad regional / nacional como los que se relacionan.

La casi masiva identificación de los villeros no tobas que comparten con ellos la misma situación de exclusión social con

³ El nombre del asentamiento Los Pumitas deriva del equipo de fútbol del asentamiento.

pautas y normas de conducta y con valores de la sociedad hegemónica acentúa la discriminación étnica hacia el endgrupo étnico y promueve conflictos interétnicos que generan, a su vez, contradicciones intraétnicas.

Los conflictos fundamentales refieren a las modalidades de reproducción económico social, al proceso de salud / enfermedad / atención, a la situación educacional, al sincretismo religioso en el que tienen especial incidencia las distintas sectas protestantes y el antagonismo protestantismo /catolicismo.

La situación sociolingüística del asentamiento se puede caracterizar como “diglósica”, hay una mayoría bilingüe, pero con deficiente competencia en español, lo que dificulta la comunicación en instancias oficiales: oficinas municipales, Registro Civil, hospitales y búsqueda de empleos. El problema se acentúa entre las mujeres (hay muchas mujeres jóvenes monolingües toba) en relación a los centros de salud a los que deben acudir con sus hijos.

La escolarización de los niños tobas de Los Pumitas es dificultosa, hay un alto porcentaje de deserción y de repitencia. La causa es – para los padres de los escolares- la falta de conocimiento que tienen algunos maestros acerca del comportamiento, formas de pensamiento y actitudes de los niños tobas. Reclaman una mayor interiorización de la cultura toba por parte de los maestros “blancos” En cuanto a los contenidos curriculares de la cultura toba que se enseñan en la escuela bilingüe, consideran que son insuficientes así como también resulta insuficiente el número de maestros tobas.

No es nuestro propósito el de describir aquí la situación sociocultural y etnolingüística de los miembros del asentamiento al interior de un contexto de relaciones interétnicas plagados de

conflictos. Solamente nos interesa demostrar la importancia de la utilización metodológica de la convergencia lingüístico-cultural y su riqueza en la producción de resultados de la investigación. Indicaremos entonces que:

1.- La tradición oral de los tobas “qom” tiene influencia decisiva en la constitución de la dinámica de los procesos culturales en sus interacciones con la sociedad hegemónica y la urbanización. Nos referimos a las relaciones entre oralidad y escritura con los procesos de pensamiento y con las estrategias de resistencia étnica implementadas.

En efecto, en tanto cultura de tradición oral las representaciones de la lengua qom organizan entre los toba hablantes de Los Pumitas modalidades de conservación, transmisión y formas de conocimientos, de organización social, percepción y apropiación de la realidad y formas de pensamiento que, en la situación de interacción lingüística y cultural de los qom, operan por un lado como adecuación al entorno social inmediato y, por otro lado, como confrontación con dicho entorno y se expresan como modalidades de resistencia social y lingüística.⁴

Estas estrategias de resistencia sesgan los procesos de síncretis que consisten en “la reestructuración de los marcos culturales cuando estos han perdido funcionalidad ante un cambio situacional. Entre los qom estos procesos organizan -mediante inclusión, exclusión y resignificación de elementos- las prácticas lingüísticas, las pautas

⁴ “La categoría de *resistencia étnica* se delimita por oposición a la de dominación pero tal oposición no se afirma negando en bloque lo que excluye, c constituyéndose en un concepto “otro”, diferenciándose al asumirse como su contrario. Sino que se expresa en tanto contradicción. Esto es que acepta, y a la vez rechaza, la penetración de “un modo de vida” extraño y dominante mediante un proceso de síncretis que implica una interpretación gestada a partir de la ruptura y conservación de lo propio y del rechazo e incorporación de lo ajeno” Bigot, M. Rodríguez, G. y Vázquez, H. 1992)

de conducta intra e intergrupales, el sistema de valores y las normas jurídicas, las creencias religiosas y las prácticas relacionadas con el concepto de salud / enfermedad, a fin de mantener una relación más equilibrada con el medio” M. Bigot (2007: 107).

2.- Es la articulación entre lengua y cultura la que nos permite delimitar el concepto de “red comunicacional”. Dicho concepto resulta más útil e instrumental por su connotación más abarcativa que el de “comunidad étnica” puesto que facilita dentro del contexto de relaciones interétnicas en el que se construye nuestro estudio la diferenciación de la interacción entre las lenguas qom y español, la discriminación entre distintos *contextos de comunicación* considerados como ámbitos socio-espaciales. Así:

“Defino la *red comunicacional* como conjunto interrelacionado de interacciones lingüísticas que se desarrollan en diversos *contextos de comunicación*. El concepto de comunicación implica que se comparte, en distintos grados, un conjunto de conocimientos.

Los *contextos de comunicación* refieren a los distintos ámbitos de relaciones sociales en los que están insertos los indígenas tobas del asentamiento a los que se vincula la elección de lenguas.

Se distinguen los siguientes contextos de comunicación:

- *Comunicación intraétnica local* entre los indígenas tobas del mismo asentamiento, y también entre éstos y los de los otros asentamientos o barrios tobas de la ciudad, pertenecientes a la misma parcialidad, o a otras, hablantes de otras variedades dialectales.
- *Comunicación intraétnica supra local* entre los miembros del asentamiento con los grupos tobas de los lugares de procedencia de la Provincia del Chaco, generalmente en la misma variedad dialectal.

- *Comunicación socio-étnica*” referida a la interactuación de los grupos tobas con segmentos de la sociedad regional / nacional, en español” M. Bigot (1998: 19 y 20).

Tal delimitación conceptual hace más incisivo el análisis de las estrategias de resistencia etnolingüística tanto en su aspecto sociolingüístico como lingüístico. Según M. Bigot (2007: 138 y 139) entre Los tobas de Los Pumitas la situación de diglosia y de síncrexis cultural ha producido modificaciones en las categorías cognitivas y en la lengua qom que la revitalizan manteniendo su funcionalidad mediante

A- Procedimientos intralingüísticos:

- *Innovaciones léxicas* (formación de nuevos lexemas mediante nuevas combinaciones de morfemas ya existentes en el sistema lingüístico qom).

- *Extensión semántica* (ampliación del significado original que permite aplicar lexemas de la lengua qom a referentes de la cultura de contacto percibida como parcialmente análogos a los de la cultura tradicional)

- *Procedimiento interlingüísticos* (uso de préstamos del español rioplatense)

B.- Procedimientos interlingüísticos:

Consistentes en el uso de préstamos del español río platense ajustados a las restricciones impuestas por la fonología y la morfosintaxis de la lengua qom.

3.-Si la construcción de los procesos identitarios se analiza considerando las estrategias de producción y reproducción económico social de los qom asentados en Los Pumitas en sus interacciones con los segmentos sociales de la sociedad regional / nacional con la que interactúan, las redes de solidaridad e intercambio, los procesos de sincretismo religioso las actitudes y los valores que regulan las conductas de los miembros del asentamiento hacia “ el adentro” y el “afuera” y los conflictos intra e interétnicos, el sistema referencial de la lengua qom permea y criba tales procesos.

Para nosotros “la *identidad étnica* (una particular expresión de la identidad), se muestra como la forma provisoria que asumen las contradicciones materiales y simbólicas a nivel individual y colectivo dentro de un campo de interacción socio étnico relativamente acotado en el seno de una determinada *formación histórico social*, y durante un momento dado de las relaciones interétnicas. Situación que no engendra relaciones asimétricas sino desiguales, esto es: de dominio / sometimiento. A nivel lógico, este proceso se muestra como el punto de desfase del concepto consigo mismo: el núcleo de reversión dialéctica que se reconoce en su negación.

Así, en constante proceso de evolución, la misma identidad debe asentarse sobre su contradicción, transfigurando, mediante la supresión de rasgos y el sincretismo, su relación con el orden social existente y generando, en planos cualitativamente diferenciados, profundas contradicciones intraétnicas” Vázquez, H. (1995:65)

De tal manera el concepto de *identidad* que proponemos es procesual y se construye sincréticamente. En un análisis en

profundidad de dicho proceso la convergencia lingüístico-cultural desempeña un papel fundamental. Las sistematizaciones simbólicas y las estructuras sociocognitivas que participan de él se elaboran y reelaboran mediante las múltiples interrelaciones entre lengua, sociedad, cultura y percepción ligada a un momento y lugar determinado. Cada grupo étnico (y por lo tanto también los tobas asentados en Los Pumitas) construye las formas reales de pensar y clasificar la experiencia de la realidad dentro de un código gramatosemático que comparten, que varía según la situación cambiante de la convergencia lingüístico-cultural y las modalidades de delimitar, aquí y ahora, su proceso identitario.

Según H. Vázquez (2005: 66 y 67): “El concepto de *identidad* (para *nosotros procesos étnicos identitarios*) refiere a una *identidad colectiva* y contiene múltiples dimensiones por ello tradicionalmente se lo ha confundido con el de *etnicidad*, cuando se sobredimensiona uno de sus niveles, el *macro*, que enfatiza la referencia a los rasgos culturales en la construcción política ideológica expresada como *etnicidad*.

En un *nivel intermedio*; el concepto de *procesos étnicos identitarios* delimita *identificaciones étnicas regionales*. Es decir, supralocales o supracomunitarias, dentro de una “red de relaciones socioculturales” que sobrepasa el concepto geográfico de región y que permite el establecimiento de identificaciones dentro del ámbito de uno o varios grupos domésticos locales o con uno o varios grupos domésticos de las localidades de las que emigraron.

Se apela aquí a los aspectos sociolingüísticos y sociocognitivos de la adscripción étnica. Resulta importante señalar que el concepto de “red de comunicación” en la interpretación de

Bigot no es exclusivamente lingüístico. Se refiere también a las relaciones sociales (vínculos) realmente establecidas; es, por lo tanto, social y lingüístico.

En un *nivel micro*, define la construcción de “identidades” socioétnicas del conjunto de los grupos domésticos (o de familia extensa) locales asentadas al interior de un “campo de interacción socio étnico”. Por supuesto, también se privilegia aquí los aspectos sociolingüísticos en la construcción de categorías sociocognitivas⁵. Recordemos que los procesos identitarios enfatizan los aspectos simbólicos de las identidades socioétnicas, que no deben desvincularse de los modos de reproducción económico social dentro de un contexto de dominio –sometimiento ni de las tensiones y conflictos que en tal contexto se generan”.

De acuerdo a los criterios anteriormente mencionados las modalidades de adscripción étnica al interior del asentamiento de Los Pumitas no resulta homogénea sino heterogénea y dependiente, además, de las siguientes variables.

- Lugar de procedencia: rural o de zonas periféricas urbanas.
- Tiempo de permanencia en el nuevo asentamiento.
- Escolaridad y nivel de educación, de competencia en el español y de conciencia étnica.
- Edad.
- Sexo.

De tal modo es posible distinguir:

- 1.- Un grupo de mayores de 50 años que ha migrado de zonas rurales y no tiene mucho tiempo en el asentamiento, apenas hablan español. Se asumen claramente como tobas.

⁵ Al delimitar los niveles de la “identidad étnica” nos apoyamos, parcialmente, en la concepción de Margot Bigot de *red comunicacional*.

2.- Un grupo de entre 30 a 40 años que ha migrado de zonas rurales previa estadía en localidades periféricas urbanas, con algo de competencia en español. La mayoría de ellos se asume como tobas, aunque hay algunos que niegan la etnicidad por vergüenza étnica, son los individuos más jóvenes y de sexo masculino. Llevan solamente unos años en el asentamiento de Los Pumitas.

3.- Un amplio grupo de familias que llevan más de diez años en el asentamiento de edad entre los 35 a 45 años, tienen alguna escolaridad y relativa competencia en español. Generalmente reivindican la identidad toba pero colocando especial énfasis en su calidad de ciudadanos argentinos. En ocasiones cuando interactúan con miembros de la sociedad regional / nacional, consideran conveniente negar su aboriginalidad.

4. Un grupo de jóvenes de ambos sexos que ha nacido en el asentamiento. Si algunos años atrás, en ocasiones, tendían a negar su origen toba, ahora lo reivindican. Son los más escolarizados y tienen alta competencia en español.

5. Un grupo cada vez más amplio de dirigentes comunitarios y de pastores que asumen la *identidad étnica* como *etnicidad*. Llevan más de 10 años en el asentamiento y son representantes de sus miembros ante la sociedad regional / nacional. Tienen alto nivel de conciencia étnica y se relacionan con otras organizaciones indígenas con el propósito de organizar la defensa de los derechos de los Pueblos Originarios y hacen un trabajo de concientización étnica al interior del asentamiento. Atribuimos a este grupo la revitalización de la identidad y etnicidad toba al interior del endogrupo.

BIBLIOGRAFÍA

BIGOT, Margot. (1998). "La vitalidad etnolingüística de un grupo minoritario indígena en contexto de relaciones interétnicas" *Papeles de Trabajo N° 7* – Centro interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-sociales – Universidad Nacional de Rosario. Pp 5-42

BIGOT, Margot. (2007) *Los aborígenes "qom" en Rosario: Contacto lingüístico-cultural, bilingüismo, diglosia y vitalidad etnolingüística en grupos aborígenes qom (tobas) asentados en Rosario*. Rosario UNR Editora

BIGOT, Margot , RODRÍGUEZ, Graciela y VÁZQUEZ, Héctor . (1992). "Los asentamientos tobas en la ciudad de Rosario" En Radovich, Juan Carlos y Alejandro Balazote (comp) *La problemática Indígena*, Col. Los Fundamentos de las Ciencias del Hombre N°51, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp 81-100

BOURDIEU, Pierre y Loïc WACQANT. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

FERNÁNDEZ GUIZZETTI, Germán. (1981) "Prolegómenos para una etnosemántica estructural" - *Suplemento Antropológico - Revista del Centro de Estudios Antropológicos* - Asunción, Paraguay: Universidad Católica Pp 7-113

VÁZQUEZ, Héctor . (1994). *La Investigación Sociocultural-crítica de la razón teórica y de la razón instrumental* Buenos Aires: Editorial Biblos 1994.

VÁZQUEZ, Héctor.(2005). *Antropología emancipadora, derechos humanos y pluriculturalidad*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.

ARTÍCULOS DE HÉCTOR VÁZQUEZ

ANTROPOLOGÍA Y LITERATURA¹

¹Conferencia pronunciada en el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología -Asociación Latinoamericana de Antropología - Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario- 11-15 de Julio de 2005

Héctor VÁZQUEZ

Buenas tardes... Mi agradecimiento a la Presidenta del ALA Dra. Milka Castro, al presidente del congreso profesor Edgardo Garbulsky y a la Comisión Organizadora de este congreso por proponerme como uno de los conferencistas. Espero estar a la altura de los colegas que me precedieron, lo que no será nada fácil. Si los oyentes se sienten defraudados es al Comité Organizador al que deben quejarse.

La primera pregunta que se impone es la de ¿Por qué la elección de este tema y no la de otro más vinculado (aparentemente) a nuestra disciplina?

En primer término porque Antropología y Literatura son dos de mis tres pasiones nombrables. Las otras, las innombrables, no las puedo exhibir aquí, las entierro en el silencio. Al menos por ahora.

En segundo término, porque en la antropología sociocultural de nuestros días la línea de abordaje Hermenéutica en sus dos variantes principales: fenomenológica e interpretativista ha sido reactualizada por los llamados antropólogos postmodernos (Writing Culture) y si bien no se ha enseñoreado del conjunto de las perspectivas teóricas es una corriente de pensamiento con mucha fuerza que en centros universitarios importantes tiende hacia la hegemonía.

Si, por un lado, estas corrientes hermenéuticas le confieren un sitio privilegiado al lenguaje como estrategia de conocimiento de la experiencia del mundo. Por otro lado, instrumentalizadas al interior del campo epistémico de la antropología sociocultural rompen con la separación de géneros. Mas que de Géneros de dominios. La frontera entre filosofía y ciencia se diluye, mientras que los límites entre arte y ciencia se eliminan.

Por lo tanto, en el campo teórico de la antropología contemporánea la literatura quiere tornarse antropología y la antropología literatura.

De ahí la importancia del tema a tratar. Refiere a la concepción de la antropología sociocultural como disciplina, tanto en sus supuestos constitutivos básicos como en la estrategia a desarrollar durante los procesos de investigación.

Si el giro lingüístico subvierte el campo de la filosofía confiriéndole importancia decisiva al lenguaje como eje articulador del pensamiento filosófico, su impacto y proyección en las ciencias sociales adquiere una dimensión semejante. No es para menos, la lengua es el más consistente y abarcador de los sistemas de signos. El que sobrecondiciona a los otros sistemas simbólicos.

Todas las lenguas operan como sistemas clasificatorios segmentando la percepción de la realidad y permitiendo la comunicación de la experiencia vital.

El Lenguaje se sitúa en la vida cotidiana como actividad práctica e intersubjetiva. Lo hace por medio del Habla y de los actos de habla desde los que los hombres se comunican entre sí.

"El hombre nace en un mundo lingüísticamente preestructurado", afirman los pensadores hermenéuticos.

Hermenéutica significa ciencia de la interpretación, interpretación del significado de las representaciones simbólicas y de las conductas humanas.

Se interpreta del mismo modo en que se interpreta un texto religioso o jurídico. La comprensión hermenéutica es propia de tales dominios del conocimiento. La interpretación hermenéutica se articula a partir del círculo hermenéutico en el que el intérprete se traslada de la parte al todo y del todo hacia las partes.

El lector, en tanto intérprete, desarrolla su actividad recreadora de significaciones y sentidos desde la página que lee hacia el conjunto del capítulo y desde la lectura del capítulo hacia la lectura de todo el libro. De tal manera que, comprender es un ir y venir constante de una parte hacia conjuntos más inclusivos (capítulo y libro) y, de éstos, nuevamente a la parte.

Dentro de este contexto no se proponen Hipótesis: afirmaciones para ser aceptadas o rechazadas en todo o en parte. Dicho concepto es pertinente a la lógica de las ciencias nomológicas. La interpretación hermenéutica formula ideas anticipativas: expectativas de sentido que el lector va generando en la medida que se adentra en la comprensión del texto leído.

Dentro de un abordaje hermenéutico y desde una perspectiva semiológica de la cultura el antropólogo Clifford Geertz se interroga sobre la naturaleza epistemológica de la antropología como disciplina científica (Geertz 1987 a y 1987b)

Este tratamiento de lo cultural dentro del marco de la semiótica, y por lo tanto de la retórica, le induce a estudiar la cultura como texto utilizando las reglas y preceptos de la retórica.

Por lo tanto, para Geertz los antropólogos describen estructuras de significación inscribiéndolas dentro de un texto (cultural) mediante un acto narrativo para luego pasar a otro nivel: el del análisis cultural. Por lo que los antropólogos "conjeturan significaciones" y estudian la acción y la conducta de los hombres como texto narrativo. Toda interpretación de las significaciones simbólicas, entonces, depende excesivamente del contexto.

Como todos sabemos, básicamente el abordaje de Geertz implica:
1) Un primer nivel; el de la descripción fina: descripción prolija de una situación social. 2) Un segundo nivel; el de la descripción densa: la reconstrucción de su significación simbólica².

C. Geertz toma el término descripción densa de Gilbert Ryle (Geertz 1987).

La interpretación plasmada en la descripción densa resulta demasiado ambigua, admite una amplia variedad de sentidos y Geertz no establece criterios para seleccionar una significación u otra. Sucede que para Clifford Geertz la antropología sociocultural es arte narrativo, el antropólogo se convierte en autor que describe lo que los personajes hacen y dicen. Su obligación como narrador es la de seducir al público (1989). Afirma esta postura en su artículo “Géneros confusos” (1992) en el que asimila la investigación etnográfica al drama y al texto.

Produce así un vuelco epistemológico, que desarrollarán seguidores como James Clifford, Crapanzano, Dick Cusham, George Marcus, Stephen Tyler nucleados en *Writhing Culture*, se equipara el trabajo de investigación del antropólogo sociocultural al del narrador y en consecuencia la Antropología con la Literatura.

El tema central que les preocupa es el del investigador y sus interrelaciones epistemológicas en referencia a los aspectos de la realidad histórico sociocultural y psicolingüística sobre la que debe dar cuenta en tanto antropólogo social y / o etnólogo. No se trata de otra cosa que de la cuestión de las incidencias de las valoraciones

² La propuesta de Geertz de "*no generalizar a través de casos particulares sino dentro de éstos*" se conecta con su postura *anti-antirelativista* (1988) en la que a partir de una correcta contextualización del concepto de naturaleza humana y del de razón propone una concepción extremadamente fuerte de la inconmensurabilidad cultural que lo conduce de un relativismo metodológico a un relativismo epistemológico.

ideológicas en la construcción crítica del conocimiento y en consecuencia: el de la construcción de una escritura etnográfica pretendidamente descentrada de la autoridad etnográfica de los antropólogos.

Este planteo emerge como respuesta a la tradición fuertemente objetivizante de la antropología sociocultural norteamericana, y la réplica que elabora expresa la carencia del conocimiento (o su insuficiencia) de los planteos de la tradición europea sobre la problemática de la “objetividad” en la construcción de los marcos teóricos, las estrategias, desarrollos y construcción crítica de los resultados de las investigaciones en las ciencias sociales.

El pensamiento europeo postestructuralista a lo Foucault, el desconstruccionismo de Derrida, y las posturas postmodernas de Braudillard y de Lyotard abonan el territorio epistemológico para esta modalidad de desarrollo de las posturas de Clifford Geertz.

Stephen Tyler (1992) vincula la escritura etnográfica a la poesía y a la crítica literaria. Para James Clifford (1992) el proceso de investigación sociocultural surge de una incesante negociación entre el “etnógrafo” y su interlocutor (culturalmente predeterminado). Como Crapanzano (1986) asume que el diálogo ficcional es un mediador cultural. Su paradigma, en el sentido de modelo, es la novela polifónica al modo de Batjtin, la que en principio permitiría la representación de totalidades heterogéneas y la consecuente autoría plural colectiva. También Roland Barthes, retomado por Clifford, influye aquí, para afirmar que la unidad textual no procede del escritor sino del lector. Según él: “La escritura de la etnografía, una actividad ingobernable y multisubjetiva, alcanza coherencia en actos particulares de lectura. Pero siempre hay una variedad de lecturas posibles (más allá de apropiaciones meramente individuales), lecturas que están más allá del control de cualquier autoridad singular” (Clifford. 1992:169).

También George Marcus y Dick Cusham (1992) Asimilan la escritura etnográfica a los textos literarios. La etnografía es arte. Sin embargo perciben la extrema ambigüedad de la postura asumida y declaran que: “ Lo que es necesario es una discusión crítica, por y para los etnógrafos, de las obras de los demás, que, al prestar atención a lo retórico, no pierda de vista el objetivo de la construcción de un conocimiento sistemático de las otras culturas” Si el concepto de "lo literario" se abre permanentemente ampliando su contenido según la mayor o menor extravagancias de los teóricos de la literatura, el discurso literario permanece ligado a la retórica y a la ficción. La literatura no es ciencia (sociocultural) sino Arte y, en tanto tal, se inscribe en otro campo lógico: el estético.

La representación estética no es equiparable, desde nuestro punto de vista, a la representación científica; se inscriba ésta dentro de una concepción nomológica regida por leyes (al modo de los abordajes hipotéticos deductivistas) o de una concepción dialógica, intersubjetiva (fenomenológica, hermenéutica o interpretativista).³

³ Desde nuestro punto de vista resulta posible compatibilizar los aspectos nomológicos y los aspectos dialógicos en la elaboración del marco de referencia en el cual se entroncará la investigación implantando una estructura en L, de la siguiente manera:

El eje vertical de la **L** se construye hipotético-deductivamente. Se trata del conjunto de principios generales que conforman en *marco teórico*. Mientras que el eje horizontal de la **L** representa las interacciones que los miembros del equipo de investigación establecen (en los estudios exploratorios primero y durante el proceso de investigación después) con los interlocutores sobre los que recae la investigación. Tal actividad se realiza dialógicamente y facilita la adecuación del marco teórico general a la situación concreta de investigación. Esto es, la creación del tema de investigación construido como problema a resolver. Ello permitirá la implementación de la estrategia de investigación que guiará a los investigadores durante el proceso de investigación y la elaboración crítica de los resultados. Podemos graficar este proceso con el ejemplo de una bisectriz que divide el

Si desde una perspectiva semiológica, en un alto grado de generalización formal, es posible establecer una lógica común a las representaciones de un texto narrativo, de la poesía, de la pintura, del grabado, del dibujo, de la escultura, de la música, de la danza, del drama (teatro), de la cinematografía y de la arquitectura. Lo cierto es que en cada una de las artes subyace una determinada y precisa lógica interna que organiza la construcción de sus representaciones a través de articulaciones diferenciadas.

Las nociones de espacio, tiempo, movimiento, ritmo, tono, dimensión, substancia, función, estilo, cualidad, determinación e indeterminación, imagen, técnica, forma, contenido y obra interactúan en sistemas lógicos distintos, aunque algunos de ellos sean más o menos convergentes de acuerdo a la proximidad de sus naturalezas.

En el caso que nos interesa, la literatura, la organización y construcción del material que en ella se utiliza se presenta como un hecho discursivo regido por las normas de la retórica.

No vamos a introducirnos en el campo específico de la retórica, la naturaleza de su constitución, sus figuras y propiedades, sus reglas de construcción artística. No resulta pertinente a nuestros propósitos. Si resulta importante, en cambio, distinguir los aspectos que a nuestro criterio hacen de la literatura arte y de la antropología sociocultural ciencia.

El tema, entonces, se relaciona con el criterio de lo bello, por un lado, y el de la construcción crítica del conocimiento, por el otro.

Escritores como Bellow (Henderson, el rey de la lluvia), Carpentier

Lo pasos perdidos) Vargas Llosas (El hablador) y el peruano

José María Arguedas, que han intentado describir comunidades

ángulo de la L.

etnográficas reconstruyendo su cotidianeidad no han conseguido escapar a los criterios de la retórica.

Nosotros mismos hemos descripto movimientos sociales (El Rosariazo, un amor largamente esperado) o ritos candomblés (Geralsina, bruja de la Triple Frontera) desfigurando los acontecimientos y ritos en función de un más impactante efecto literario. Y está bien que así sea porque la “verdad” de la representación estética se mueve en un plano diferente al de la “verdad” de la representación etnológica. La primera tiende a la síntesis inmediata y al impacto emocional directo, la segunda tiende al análisis y recién con la interpretación de los resultados a la síntesis. Lo que se busca aquí es la fundamentación argumentativa de los juicios emitidos.

Detengámonos un momento en José María Arguedas, probablemente el más paradigmático de los novelistas (también es etnólogo) que se esforzaron por penetrar la realidad sociocultural de las comunidades indígenas. Tomemos su novela *Yawar Fiesta*

Escribe Vargas Llosas (1969): “En el primer Capítulo, Arguedas describe el escenario geográfico y social de su historia. El pueblo de Puquio se yergue como una pirámide jerárquica, con barrios, casas y habitantes rigurosamente diferenciados según se trate de comuneros indios, mestizos, comerciantes o blancos propietarios. En el segundo capítulo traza la historia del pueblo: asistimos al proceso que dio a Puquio, en su origen comunidad india, su actual conformación. Arguedas evoca el despojo de las tierras comunales por los blancos arruinados con el cierre de sus minas, que los obligó a convertirse en hacendados y ganaderos. Esos dos capítulos son como el prefacio de la novela, las coordenadas históricas y sociales del miedo. Pero la acción novelesca comienza en el tercer capítulo: una sucesión de rumores, voces anónimas recogidas aquí

y allá, en las chozas indias, en los zaguanes de las casas de los blancos, en los mostradores de las tiendas mestizas. En el chisporroteo sonoro, descubrimos que el pueblo anda alborotado con la noticia de una próxima corrida de toros, una de las comunidades indias quiere lidiar a una fiera célebre por su bravura. Es un capítulo sin personajes, las voces son anónimas, proceden de todos los medios de Puquio. Sin embargo, no hay confusión posible en el espíritu del lector, que distingue de inmediato cuándo hablan los blancos, cuándo los indios. Las frases de éstos tienen una musicalidad particular, una subterránea ternura que procede de la abundancia de diminutivos y vocativos, de su ritmo jadeante y quejumbroso, de su expresionismo poético. Se trata de un lenguaje oral y colectivo, en el sentido más estricto, no sólo por su origen, sino por su propia estructura; en las frases de los indios casi no aparecen esas referencias a la individualidad que son los artículos; a veces los vocablos castellanos se deforman fonéticamente, pero su carácter principal es el resultado de su insólita sintaxis. El lector sabe que la frase “ahí está tus ovejitas, ahí está tus vacas” y que la exclamación “¡Dónde te van a llevar, papacito!” sólo pueden ser de indios.”

En la novela se muestra a los indios interactuando entre ellos, con personajes de los distintos segmentos sociales de la sociedad dominante y con los mestizos. Los indios asumen actitudes diferentes cuando los personajes con los que se relacionan corresponden a uno u otro de estos segmentos socioculturales. Arguedas describe muy bien el sincretismo cultural de la corrida de toros de los españoles y la fiesta indígena del Yawar-Punchay.

La prosa, de estilo muy directo trata la temática de un modo omnisciente, casi objetivo. Sin embargo, Arguedas se inserta mediante su imaginación y de un modo ficcional en el universo interior de los indígenas. De indígenas que son personajes. Pero los

personajes se inscriben dentro del contexto de la representación literaria. No son interlocutores con los que los antropólogos puedan dialogar. Su “verdad” emerge del contexto retórico en el que como personajes se insertan.

Debemos decir que tanto la construcción de la belleza como la construcción crítica del conocimiento, aspiran a plasmar una visión de una determinada situación histórico socio cultural en la que los hombres interactúan.

En ambas aproximaciones resulta indispensable el desarrollo de la imaginación creadora, esa disposición de la energía psíquica que con base en la voluntad y la lucidez permite el desarrollo del pensamiento guiado por la inteligencia y la intuición.

Se emplean entonces las mismas funciones mentales. Pero el pensamiento conceptual utilizado no es el mismo, la literatura se nutre del aparato lógico conceptual que le confieren los recursos de la retórica. La antropología sociocultural lo hará desde la crítica científica. ¿Sobre que tipo de crítica científica estamos hablando?

Es muy claro para los antropólogos socioculturales que las condiciones de validación y construcción crítica del conocimiento depende del marco teórico elegido. Lo que se exige es la consistencia metodológica, por un lado, y por otro la construcción de una interpretación plausible de los resultados de la investigación.

La crítica del conocimiento dependerá de las condiciones de validación de los conocimientos que contenga el paradigma dentro del cual el investigador entronque su investigación.

¿Tendremos entonces interpretaciones diferentes sobre la misma problemática de investigación de acuerdo a la estrategia de investigación y a la metodología interna trazada por cada paradigma? Parcialmente esto será efectivamente así. Pero relativamente. Rechazamos el concepto de inconmensurabilidad de

los sistemas epistemológicos (teorías) planteado de un modo inflexible.

Además, existen criterios para determinar la mayor o menor plausibilidad de los resultados de las investigaciones (la construcción crítica de la interpretación de los resultados), por un lado; y de los marcos referenciales en la que la investigación se entronca, por otro lado.⁴

Por lo tanto, es posible contrastar interpretaciones diferenciadas de resultados y decidir cual de ellas es la más adecuada y correcta.

El concepto de crítica refiere al desenmascaramiento, a la puesta en evidencia de lo que subyace, permaneciendo oculto, en los juicios de valor y sistemas de conocimiento, en los intereses económicos y políticos en juego, en las visiones del mundo. Mantiene, por supuesto, la exigencia, rigurosa, de la fundamentación del conocimiento con base en la experiencia y en el entendimiento.

La lógica de la literatura (prosa o poesía) es muy otra. Su propuesta es fuertemente paradójal. Propone la producción de ficciones capaces de construir "verdades". Su propósito es el de representar y sugerir aspectos fundamentales del acontecer humano. Apela al sentimiento y luego a la razón. Su intención es la de conmover y en dicha conmoción abrir los senderos del conocimiento. Es aquí donde la belleza de la forma tiene preponderancia. Sin embargo

⁴ El *criterio de universalidad* establece que de dos o más teorías que tengan consistencia lógica y cuyos resultados acuerden con el comportamiento de los procesos estudiados, aquella cuyas proposiciones permita comprender y explicar (interpretar) una gama más amplias de "fenómenos" (aspectos histórico socio-culturales) será la más plausible.

En un grado de mayor complejidad el *criterio de simplicidad* o de *economía* refiere, por un lado, a la estructura axiomática interna de la teoría y, por otro, a la capacidad de la teoría para impulsar el desarrollo de nuevos conocimientos.

La utilización crítica tales criterios nos permitirá superar la inconmensurabilidad paradigmática concebida de un modo relativo.

una belleza basada exclusivamente en los aspectos formales diluye su poder de interpelación y corre el riesgo de encerrarse en sí misma esterilizando su capacidad de penetración de lo real. Esto acontece cuando la excesiva depuración del estilo se sobrepone al contenido, anegándolo.

El texto literario es verosímil en la medida en que su ficción se construye como mediador frente a la realidad. El texto literario interpela y comunica la presencia de un universo fingido que se quiere real. Es precisamente esta presunción lo que lo hace creíble. No interesa aquí, como sí importa a la antropología sociocultural, la plausibilidad. O en todo caso, el proceso de construcción de tal plausibilidad y su efecto son muy diferentes. En la literatura lo plausible se construye en función de un efecto estético, mientras que la antropología sociocultural se persigue una construcción crítica de los resultados del proceso de investigación que garantice una interpretación consistente, sistemática y pertinente de los comportamientos y de las significaciones simbólicas del grupo humano analizado.

Tal afirmación resulta clarísima para quien, como nosotros cultiva los dos géneros. Como antropólogos nos importa describir e interpretar el desarrollo de un ritual determinado, el sentido del mismo para el grupo humano que lo actúa. Como narradores no tenemos interés en tal propósito sino en lograr un efecto estético coherente con el desarrollo de la forma sensible de nuestra narración. No vacilamos entonces en deformarlo, en establecer otras significaciones, si tal actitud mejora la calidad estética de nuestra narración.

Por lo tanto si el texto literario, como el informe antropológico, el discurso político o la especulación filosófica se pueden presentar como textos. No son asimilables sino dentro de un altísimo grado

de generalidad, cada uno tiene sus propias reglas y especificidades. Constituyen campos discursivos distintos.

Que el drama no se equipara con la narración resulta evidente. El teatro se mueve en otro espacio (el del escenario) y en otro tiempo (el de la duración de la obra) y no se subsume de un modo tan radical al texto, se libera de él en la medida que la expresión corporal de los actores permite comunicar emociones y significaciones mediante imágenes que no son las de la letra escrita. ¡Cuánta diferencia existirá entonces, entre texto literario y texto científico!

La calidad comunicativa del lenguaje es fundamento constitutivo de la narración. Por eso el narrador al escribir en una lengua determinada y en una situación histórico socio cultural concreta vehiculiza un código de comunicación, solamente decodificable para quienes comprendan en plenitud sus claves. El autor elige a su público al elegir su lenguaje, también lo selecciona al utilizar algunas expresiones y giros lingüísticos, y no otros, y al preferir un tema o asunto para desarrollar. ¿Será por esto que como novelista tenemos tan pocos lectores?

La cualidad reflexiva del lenguaje permite al autor, siempre que tenga la capacidad para hacerlo, inducir en el lector un interés profundo por la trama y el contenido de la narración construyendo las condiciones para que se identifique con los personajes de la narración y para que reconozca sus vivencias como suyas.

Ganado así su interés el lector se dejará guiar por las alternativas del relato, el suspenso, el frenesí y las pasiones inducidas por las circunstancias que se narran. Además de participar en el entretimiento de la trama, el o los lectores, ensanchará su experiencia del mundo abriéndose a una nueva perspectiva que, de un modo u otro, originará nuevos interrogantes acerca de la propia existencia.

La narración se inscribe dentro del contexto artístico, de lo bello, en la medida que su organización interna asume una estructura equilibrada entre el todo y sus partes. Que se construye armónicamente.

La literatura inventa, se maneja plenamente en el dominio de la ficción. Inventa para comunicar e inducir en los lectores, que también son parte constitutiva del arte escriturario, la re-producción de las vivencias y circunstancias que los personajes de la narración actúan. Reproducción que es más bien producción. Un despertar de la imaginación y de los sentidos generador de un acto de intelección y un impulso que sobrepasa la existencia inmediatamente situada de los lectores, ubicándolos en la del contexto narrativo.

En un esfuerzo de la inteligencia evocativa lo inventado dejará de ser tal para trastocarse en realidad virtual.

Cuando el proceso narrativo se pierde en reflexiones que lo conducen al dominio del ensayo sociológico, psicológico, histórico o de cualquier otro género, pierde su consistencia y armonía interna y, por lo tanto, se destruye como acto estético. Produciendo un conocimiento doblemente falsificado puesto que ni es científico ni tampoco literario.

Con el fin de comunicar representaciones ficticias que pretenden constituirse en representaciones verdaderas, el narrador apela a los recursos de la retórica. La elección de las palabras utilizadas se encuentra condicionada por la necesidad de expresión de los contenidos, pero el modo en el que las emplea y las entrelaza, la cadencia y el ritmo de la prosa, el uso apropiado de excursos, hipérbolos, perífrasis, imágenes, comparaciones, metáforas y sinestesias, por ejemplo, moldean la manifestación de los contenidos y predisponen la actitud receptiva de los lectores.

La imaginación creadora del narrador penetra en los rincones más íntimos de sus personajes, ingresa en sus pliegues y repliegues emotivos de un modo que nunca la investigación científica lo puede hacer.

Sin embargo ellos, los personajes, se independizan paulatinamente del autor impregnándose de vida propia. Siguen caminos inesperados que surgen por el peso de las circunstancias que cada personaje vive y actúa según la lógica inmanente de su personalidad. De este modo, el desarrollo de la trama narrativa se abre hacia inesperados horizontes. La fuerza nutricia de la narración fluye en la libertad de los personajes que entran en relación entre sí, con mayor o menor grado de contradicciones y conflictos con los otros y con ellos mismos.

De un modo semejante es la libertad del lector la que es interpelada por la propuesta narrativa, la que se compromete en el acto de leer. La lectura resulta así un compromiso asumido activamente mediante el cual los lectores re-crean, poniendo mucho de sí mismos, las vicisitudes de los personajes. Desdoblándose en ellos sin dejar de ser sí mismos, colocándose en una actitud de extrañamiento por el esfuerzo libre de la voluntad y de la imaginación.

CONCLUSIONES

La Literatura en tanto arte y los escritores en tanto artistas se proponen, afirma L. Goldmann (1986): “ensanchar la experiencia de lo posible y contribuir a las condiciones ideológicas de su realización”.

Por otro lado, el abordaje hermenéutico propone la investigación sociocultural como diálogo intercultural que en la práctica, se construye mediante la traducción de un contexto histórico cultural a otro. En esta perspectiva lo ideológico (en tanto falsa conciencia)

es pensado como distorsión en el proceso de la comunicación. El diálogo se establece a través del círculo hermenéutico que opera, en nuestra opinión, en tanto círculo vicioso.

La concepción semiológica de la cultura en Geertz presupone, del modo en el que él la utiliza, un primero momento fenomenológico. Aquí el investigador deja en suspenso sus categorías mentales para absorber, sumergido en un baño cultural, los conceptos y visión del mundo de la cultura que estudia. Pensamos que esto es imposible.

La reconstrucción de las estructuras simbólicas de la otredad cultural resulta abordable mediante la penetración semántica de las estructuras socio-cognitivas como lo hace la Etnolingüística.

En efecto, la estrecha relación entre lengua y cultura, la correspondencia más o menos exacta entre categorías de pensamiento y categorías de lengua permiten, mediante el análisis de las estructuras gramatosemánticas de las lenguas, la puesta en evidencia del mundo culturado que en ellas subyace.

En un segundo momento C. Geertz exige que el investigador utilice los recursos retóricos y devenga en autor, generando un texto discursivo que se inscribe en el dominio de la narración, por lo tanto en el de la literatura y en consecuencia en el del Arte.

En el dominio de la investigación transcultural donde se intervenculan visiones del mundo diferentes, se va desarrollando, más o menos paulatinamente, un proceso de relativo acercamiento de los respectivos marcos conceptuales (de los investigadores y del grupo social sobre el que el proceso de investigación recae) a partir de la penetración cognitiva de los investigadores. Ella va abriendo "espacios" simbólicos que permiten iniciar un proceso de convergencia cultural capaz de generar nuevos marcos referenciales en los que se comparten algunos criterios comunes. Esta relación de intersubjetividad se facilita mucho cuando los actores sociales con

los que los investigadores interactúan tienen competencia en el manejo de la lengua de los investigadores y viceversa.

La ruptura de géneros entre ciencia y arte que propone no conduce a una revolución epistemológica sino a una confusión metodológica que devalúa la producción de conocimientos de la antropología sociocultural. Es necesario estudiar los motivos de su gran aceptación dentro del campo de esta disciplina. Dejamos esta tarea a los sociólogos de la ciencia mientras nos declaramos fervientes partidarios del concepto de plausibilidad como criterio de validación científica.

Una última reflexión para finalizar la exposición.. Cualquier verdad, después de Marx y a despecho de Hegel, es material, esto es: encarnadamente humana y se expresa como totalidad relativa.

De ello se deriva una aparente paradoja: la concepción de lo humano, de los hombres, se torna más abarcativa y universal en tanto y en cuanto se expresa, a través de mediaciones y de síntesis, de modos menos genéricos y abstractos y más particulares y concretos.

Por caminos distintos y, convergentes sin embargo, la antropología (como toda ciencia social) y la literatura (como todo arte) se interrogan acerca de los hombres y sus obras, contextualizándolos en sus especificidades históricas y culturales, en sus diversas visiones del mundo. ¿Cuál es pues el común denominador a todas estas naturalezas humanas?

Hacemos nuestra la respuesta de Lucien Goldman (1986): “Riesgo, posibilidad de fracaso, esperanza de éxito, una fe que es apuesta, son los elementos constitutivos de la condición Humana”

Gracias.

BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, José María (1968) *Yawar Fiesta*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

Bajtín M.M.(1982) *Estética de la creación verbal*.Ed. Siglo XXI, México.

CRAPANZANO, Vincent (1986) "Herme's dilemma: the marsking of subervsion in ethnografic description" en *Wrigting Culture*" Univerity of California Press.

CLIFFORD, James (1992) "Sobre la autoridad etnográfica" Clifford Geertz y otros (compilación de Carlos Reynoso). Gedisa Editorial. España.

GADAMER, Hans - Georg (1993) *Verdad y método*. Tomos I y II .Ed. Sígueme. España.

GEERTZ, Clifford(1987) *La interpretación de las culturas*. Ed . Gedisa. España.

GEERTZ, Clifford (1988) "Anti.Anti Relativismo" en *Revista Brasileira de Ciencias Sociais*. Nº 8 Vol. 3 ANPOCS

GEERTZ, Clifford (1989) *El antropólogo como autor*. Ed. Paidós. Argentina.

GEERTZ, Clifford (1992) "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social" Clifford Geertz y otros (compilación de Carlos Reynoso). Gedisa Editorial. España.

GEERTZ, Clifford (1994) *Conocimiento local*. Ed. Paidós. España
Habermas, Jurgen (1990) *Pensamiento Postmetafísico*. Taurus. España.

GOLDMANN, Lucien (1986) *El hombre y lo absoluto*. Tomo II página 398) Ed. Planeta Agostini. España.

STEVENS, Wallace (1994) *El Ángel Necesario*. Editorial Visor. Madrid, España.

TYLER, Stephen (1992) “Acerca de la “descripción etnográfica” como un “hablar por” Clifford Geertz y otros (compilación de Carlos Reynoso). Gedisa Editorial. España.

VÁZQUEZ, Héctor (1995) *La Investigación sociocultural -crítica de la razón teórica y de la razón Instrumental-* Ed. Biblos. Argentina.

VÁZQUEZ, Héctor (2004) “¿Plausibilidad o Retórica?” *Papeles de Trabajo N°12* CICEA UNR

VÁZQUEZ, Héctor (2005) *Antropología Emancipadora, Derechos Humanos y Pluriculturalidad*. Homo Sapiens Ediciones.

**PUEBLOS ORIGINARIOS, CUESTIÓN ÉTNICO
NACIONAL EN EL CONO SUR LATINOAMERICANO Y
SUS CONTRADICCIONES CON LOS MODELOS
NEODESARROLLISTAS PROPUESTOS POR LOS
GOBIERNOS PROGRESISTAS.¹**

Héctor VÁZQUEZ

Después de la Resolución 217 AIII del 13 de septiembre de 2007, de las Naciones Unidas, las organizaciones políticas de los pueblos originarios de mayor madurez en cuanto a la autoconciencia étnica plantean, en América Latina, la cuestión étnico –nacional, con más decisión y vehemencia, alrededor de estos temas fundamentales:

- 1.- La concepción de concepto de pueblo como nación.
- 2.- El derecho al Territorio ancestral y a sus riquezas naturales (y a su conservación) del suelo y del subsuelo, la caza y la pesca.
- 3.- El derecho a la cultura ancestral, a la identidad cultural y a la diversidad cultural.

¹ Ponencia presentada en la Mesa Redonda: "Cuestión étnico-nacional e interculturalidad en América Latina en el contexto del Bicentenario".
Coordinador Dr. Hugo Trincherro. X CAAS. 29-11-2012 al 02-12-2012- Fac. de Filosofía y Letras UBA

4.-El derecho a la autodeterminación estrechamente vinculado al concepto de pueblo. (Por lo tanto a elaborar sus propias estrategias y prioridades políticas, establecer y poner en práctica y administrar programas de salud, vivienda y todo tipo de programa social y económico, que les interese o afecten). Y en consecuencia:

5.-El derecho a la autonomía y a la auto representación. Y por ende el derecho a mantener sus instituciones y modos de organización comunitarios propios. Lo que obviamente supone la elección de sus representantes de acuerdo a sus propias modalidades procesales.

6.-El derecho a la lengua materna, y por lo tanto a utilizar su propio idioma, y el derecho a la Educación Bilingüe e Intercultural.

7.- El derecho indígena y a la jurisdicción indígena. De este modo se resguarda el derecho de utilizar y reforzar la organización jurídica propia aplicada al tratamiento de los conflictos comunitarios.

8.- El derecho la democracia pluricultural. Y vinculado a ella, el derecho a la ciudadanía pluricultural.

9- El derecho a la Salud articulado mediante una aproximación intercultural con los servicios médicos de las sociedades hegemónicas de los estados en que se enclavan, y a la Etnomedicina.

Sin embargo, y a pesar de la Declaración de la OEA de 1989 que se proyecta en el mismo sentido que la más reciente Resolución 217 de la ONU, del reconocimiento de los pueblos indígenas en las constituciones de los estados latinoamericanos, y de las legislaciones que los protegen, las interrelaciones entre dichos estados y los pueblos originarios no se rige por estos principios rectores. Y así en la práctica cotidiana, los derechos de los pueblos

originarios raramente se implementan y terminan por desplazarse al orden de lo simbólico.

Con el advenimiento de gobiernos progresistas y desarrollistas en el Cono Sur latinoamericano las relaciones entre los pueblos originarios y la sociedad regional / nacional en la que se encuentran subsumidos no cambió mucho.

Por un lado, las movilizaciones de las organizaciones de los pueblos originarios en demanda de sus reivindicaciones etnopolíticas tales como los derechos territoriales, la protección ecológica del medio ambiente, la autodeterminación, la salud, la vivienda, la protección de la lengua materna, etc., se enfrenta, quizás con la excepción relativa de Bolivia, con la indiferencia y la poca disposición de los estados municipales, provinciales y nacionales. Por otro lado, las políticas de desarrollo económico y de inclusión social implementadas por los gobiernos chocan, muy frecuentemente, con los intereses y los derechos de los pueblos originarios.

El mismo concepto de desarrollo y de desarrollismo², como lo propone entre otros autores Pablo Quintero (2010), se inscribe tanto en su episteme como “en su lógica operacional” en una concepción unilineal que va de lo más simple a lo más complejo, y de lo inferior (subdesarrollo) a lo superior (desarrollo). Propone un único e inexorable trayecto mental, por un lado, e histórico, por otro lado, que necesariamente todas las sociedades deben recorrer.

² “Las causas del subdesarrollo son históricas, fruto de un siglo de colonialismo, como él” (Frigerio) “afirma. Considera que la economía agroimportadora dependiente es aquella en que se deben importar los insumos necesarios para la industria –preponderantemente liviana- y para ello se deben obtener las divisas a partir de las exportaciones tradicionales de productos agropecuarios. Para poder superar el estado de dependencia hace falta un salto cualitativo mediante una política de desarrollo e integración, que priorice las inversiones en la industria pesada e infraestructura, apelando al capital nacional y también al internacional. Se analiza el rol del Estado en la vida económica: si bien se propone una política económica activa, se respeta la libre iniciativa. Se ve al capitalista innovador –ya sea local o extranjero como elemento dinamizador del crecimiento, se promueve el juego del mercado. Se busca crear un mercado nacional ampliado para colocar la creciente producción. A ello debía conducir la política de ingresos y la integración del territorio nacional, mediante la promoción de los transportes y las comunicaciones. El capital extranjero se considera necesario en esa fase histórica, por la insuficiencia del ahorro interno. La nación es la resultante de los intereses de todos los sectores de la sociedad. Todos esos intereses deben ser unificados en el objetivo común de crear la nación. Para ello se ve la alianza de clases como el instrumento adecuado. La construcción de la nación implica la superación de la economía colonial. El Frente Político es la expresión política de la alianza de clases. La inflación se visualiza como un importante obstáculo para lograr el desarrollo. Sus causas son el excesivo gasto público y el consiguiente déficit fiscal. Por ello se debe proceder a la racionalización administrativa. Se propone disminuir la interferencia estatal a la actividad privada en el plano interno pero proteger la industria nacional, en el plano externo. En cuanto a la política agraria, se está en contra de toda reforma en el régimen de propiedad. El crecimiento de la productividad en el sector será consecuencia del desarrollo

Retoma la noción clásica de “progreso” y reproduce, parcialmente, estructuras de pensamiento colonial. Puede decirse más o menos lo mismo de la Teoría de la Dependencia y de su dualidad Centro-Periferia.

Las posturas neodesarrollistas implementadas por las nuevas democracias del Cono Sur no escapan a este encuadre y si perciben más o menos oscuramente, según el contexto socio-cultural y político de cada país, la posibilidad teórica y económico política, y la necesidad práctica de aplicar políticas construidas con base a un crecimiento ramificado, diverso y pluricultural; parecen no encontrarse en condiciones políticas para enfrentar a los enormes y bien consolidados intereses económicos, políticos, mediáticos y sociales que se oponen a ello.

Es paradigmática, en el Cono Sur, la situación de los pueblos originarios que habitan la cuenca amazónica (casi 5.000.000 de kilómetros cuadrados) que se extiende Desde la Cordillera de los andes hasta el océano Atlántico y a lo largo de Perú, Bolivia, Colombia, Venezuela, Guayana, Guayana Francesa, y Surinam. Podríamos también Ubicar aquí, *latu sensu* a Paraguay y la Argentina.

En un texto planteamos, conjuntamente con María Susana Azcona (2010), que el proceso de construcción de la etnicidad de los pueblos originarios que habitan la cuenca amazónica, nucleados en

industrial energético y de infraestructura. Luego se estudia el desarrollismo en relación con las influencias recibidas y la comparación con otras ideas y su crítica.”

LA DOCTRINA Y LA POLÍTICA ECONÓMICA DEL DESARROLLISMO EN ARGENTINA. Campos temáticos (JEL): B2 – N0 – E6. Autor: Vercesi, Alberto Juan Dto. de Economía. Universidad Nacional del Sur. Domicilio: Vieytes 494 (8000) Bahía Blanca. Argentina. Teléfono: (0291) 4530612.30 de Agosto de 1999. Página Web.

organizaciones indígenas, se construye alrededor de tres aspectos centrales: 1) la visibilidad y el reconocimiento de las organizaciones de los pueblos indígenas a nivel de los organismos internacionales. 2) El apoyo de las ONGs e Iglesias a las organizaciones de los pueblos indígena. 3) Defensa de la biodiversidad.

De esta manera, como lo quiere Bonfil Batalla (1972), la *construcción política de la identidad étnica* refiere a la etnicidad. Entonces, la etnicidad de los pueblos originarios es construida como resistencia étnica indígena³ y se expresa en la defensa de la

³ “La categoría de resistencia étnica se delimita por oposición a la de dominación. Tal oposición no se afirma negando en bloque lo que se excluye, constituyéndose en un concepto “otro”, diferenciándose al asumirse como su contrario. Sino que se expresa en tanto contradicción. Esto es acepta, y a la vez rechaza, la penetración de un “modo de vida extraño” y dominante mediante un proceso de síncretismo que implica una interpretación gestada a partir de la ruptura y conservación de lo propio e incorporación de lo ajeno. Y solamente se desarrolla desde una perspectiva que vislumbra el concepto de *contra poder*”. Bigot, Rodríguez y Vázquez: 1992:18).

identidad étnica⁴, de sus territorios del medio ambiente, y de la biodiversidad

Escribimos sobre el tema que aquí tratamos: “Si existe un lugar en el planeta en el que las fronteras étnicas y las estatales se diluyen y carecen de todo sentido es el de la Cuenca Amazónica.

Esta afirmación no excluye el hecho de que los procesos de etnogénesis, de transmutaciones étnicas, conflictos intra e

⁴ En H. Vázquez (1987) decíamos que la “identidad étnica” (una particular expresión de la identidad social) se muestra como la forma provisoria que asumen las contradicciones materiales y simbólicas, a nivel individual y colectivo al interior de un *campo de interacción socio étnico* relativamente acotado y en el seno de una *formación histórico social* y durante un momento dado de las relaciones interétnicas. Situación que no engendra asimetría, como lo sostienen algunos autores, sino desigualdades. Puesto que el desequilibrio lógico del concepto genera, en el dominio de lo socio-cultural, relaciones de dominio / sometimiento. A nivel lógico este proceso se muestra como el punto de desfase del concepto consigo mismo: el núcleo de reversión dialéctica que se reconoce en su negación. De este modo, en constante proceso de cambio, la misma *identidad* se asienta sobre su contradicción transfigurando (mediante la supresión de rasgos culturales y el sincretismo) su relación con el orden social existente y generando, en planos cualitativamente diferenciados, profundas contradicciones intraétnicas.

Tal toma de posesión sobre el concepto de “identidad étnica”, nos acarrió algunas críticas de colegas que tachan nuestra postura de logicista. Pensamos que el reproche resulta infundado. Sucede que nos manejamos aquí en un dominio netamente epistemológico, de fundamentación conceptual, que nos permite delimitar el contenido de categorías conceptuales de un modo riguroso y sistemático para describir y también explicar, después, procesos socioculturales reales. Esto es, que se suceden en un espacio tiempo delimitado y son exteriores al investigador que los analiza.

Por otro lado, proponemos una dinámica basada en una concepción *dialéctico constructivista*, en la que el abordaje de los procesos de constitución de las “identidades étnicas” se centran en el análisis de la construcción, reproducción y reelaboración de los procesos de interacción

interétnicos, migraciones y confrontaciones con los estados nacionales se continúan sucediendo con marcada fuerza e intensidad. De modo que las disputas intra e interlocales, con los miembros de los segmentos sociales de la sociedad hegemónica con los que se relacionan e interactúan, con agentes estatales, religiosos de distintos credos y otros sectores de la sociedad regional/nacional rompen la homogeneidad grupal y construyen heterogeneidades étnicas al interior de cada grupo étnico amazónico.

Paulatinamente, la penetración del capitalismo en la Amazonia comenzó con la recolección de la goma y de frutos dispersos en territorios muy vastos, y de cueros de animales salvajes. Después por la explotación maderera. Luego, por la extracción de oro y diamantes. Y más tarde, por los recursos de petróleo y del agua.

La cuenca amazónica ofrece un nicho natural rico y variado que el proceso de globalización económica decidió incorporar al mercado internacional de capitales. Impulsada por esta nueva fase de expansión del capital, una gama de corporaciones económicas implementan un proceso de explotación económico-social y ambiental altamente depredatorio.” María Susana Azcona y Héctor Vázquez (2010).

La reacción de los indígenas amazónicos articula conductas y organiza movimientos que, rechazándola, resisten a este proceso de dominación económica, política ideológica y cultural. Y le oponen, organizándose, la defensa de sus territorios y su cultura, la

simbólica y de sincretismo cultural; sin desligarlo, por ello, de las condiciones sociales que inciden sobre los cambios de los patrones de cognición y de conducta (a nivel individual y grupal).

integridad del medio ambiente y de la biodiversidad. Muchas veces en alianzas con grupos ecologistas y con movimientos sociales.

En este proceso de construcción de la etnicidad los procesos identitarios se resignifican. Las afinidades y las alianzas políticas entre las organizaciones indígenas promueven identificaciones más vastas e inclusivas que la del grupo étnico de pertenencia generando nuevas modalidades de etnicidad. Coordinándose entre sí muchas organizaciones indígenas de la cuenca amazónica han articulado sus reivindicaciones con la de distintos movimientos socioculturales. Tales reivindicaciones se manifiestan ante los estados en los que se extiende la cuenca amazónica y asimismo ante organismos internacionales.

“Apoyándose en la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), la Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Amazonia Brasileña (COIAB) organizó, con ella, dentro del contexto del Foro Social Mundial (2007), en la ciudad de Belém, la multitudinaria movilización de los pueblos indígenas en defensa de la Amazonia, plasmando el mensaje “SOS AMAZONIA” en “defensa de la Madre Tierra y contra la mercantilización de la vida”, articulando las reivindicaciones

Etnopolíticas de cada uno de los pueblos indígenas. Seguramente, la más importante reivindicación fue la de la defensa del medio ambiente contra las represas hidroeléctricas en Brasil, “que inundan grandes extensiones de bosques amazónicos y expulsan pueblos ribereños”. María Susana Azcona y Héctor Vázquez (2010).

Conviene recordar que la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, cuya sede se encuentra actualmente en Ecuador, coordina los reclamos por los intereses étnicos de los pueblos originarios vinculados a dicha cuenca a través de las organizaciones indígenas de los países que la conforman. A saber: Asociación de Pueblos Amerindios de Guayana, Confederación Indígena de Bolivia, Consejo Nacional Indio de Venezuela, Federación de Organizaciones Amerindias de Guayana Francesa, la Organización Indígena de Surinam, Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana, Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, Asociación Indígena de la República Argentina, y Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador. Los pueblos originarios de la amazonia habitan unas 25 millones de hectáreas⁵

Las movilizaciones y demostraciones de los Pueblos Originarios y de distintos movimientos sociales se hicieron persistentes. Adquirieron una fuerte visibilidad mediática impactando fuertemente en la opinión pública. Recordemos los acontecimientos de Perú durante el transcurso del año 2009, cuando los indígenas peruanos manifestándose en contra de los decretos 1090 y 1064 que encuadraban legalmente las actividades extractivas (y depredadoras) de las petroleras Pluspetrol, Petrobras y Repsol se enfrentaron con la policía primero en la Curva del Diablo y Después en la ciudad de Baguá, se comprobaron aquí 35 muertes.

⁵ “La pluralidad de grupos étnicos existentes impide una clasificación siquiera aproximada, por lo que resulta más sencillo y útil agrupar y clasificar por comunidades lingüísticas. Mencionaremos las principales. A saber: aucano, pelayagua, tupí guaraní, arawac, cahuapana, jíbaro, pano, gé, bora, Caribe, macúputnave, son las lenguas que agrupan una mayor cantidad de personas. Pero hay muchas más” Azcona-Vázquez 2010)

El repudio internacional, nacional y la movilización de las organizaciones de los pueblos originarios consiguieron finalmente la derogación de esos decretos. O los acontecimientos de Ecuador en 2008 cuando 2.300 concesiones mineras fueron suspendidas por el estado por carecer de los estudios medioambientales. Ciertamente que más tarde la mayoría de las concesionarias recomenzaron sus trabajos dentro del contexto de la nueva Ley de Minería. Lo que no desmovilizó las protestas de los Pueblos Originarios y de sus aliados

Breve comentario de la situación los pueblos originarios en Ecuador

Como sabemos todos, la economía ecuatoriana tiene atada su moneda al dólar estadounidense y por lo tanto se encuentra dolarizada, el poder financiero, expresado en los bancos, altamente concentrado, hegemóniza en el conjunto del sistema económico. En consecuencia la industria ecuatoriana apenas existe. El eje del planteo neodesarrollista asumido por el gobierno se articula, fundamentalmente, a través de la producción de petróleo, la minería extractiva que constituyen, con el petróleo la principal fuente de ingreso del estado ecuatoriano y, en mucha menor medida, la producción y exportación de alimentos.

Hellen Zambrano escribe refiriéndose a la industria petrolera del Ecuador: “El petróleo no es un recurso permanente, es decir se va agotando poco a poco. Nuestro país tiene, según se calcula más de seis mil millones de barriles. Este dato es provisional ya que continuamente se están encontrando nuevos pozos para explotar lo que aumentará nuestra reserva. El Ecuador con una extensión de 255.970 km², dispone de seis cuencas sedimentarias: Oriente (Napo, Pastaza y Sucumbíos);

Guayaquil (Progreso, Santa Elena, Golfo de Guayaquil); Manabí; Esmeraldas (Borbón); Litoral Pacífico (costa afuera) y Cuenca, que abarcan una área de 190.700 km² de roca sedimentaria; de éstos, 98.000 km² corresponden a la Región Amazónica (51,4%), 77.000 km² a la región de la Costa y 25.000 km² a la plataforma continental”. <http://www.monografias.com/trabajos15/petroleo-ecuador/petroleo-ecuador.shtml#coment>

Los Pozos petroleros de mayor producción se encuentran en la Cuenca Amazónica, una zona de difícil acceso, la deforestación imprescindible para la construcción de las rutas de acceso generó graves daños medioambientales, del mismo modo los desechos tóxicos arrojados en los ríos y en la selva impactan fuertemente sobre la población amazónica casi toda ella compuesta por pueblos originarios. Miguel San Sebastián y Anna Karin Hurting (2004) ponen de manifiesto las consecuencias epidemiológicas devastadoras de la contaminación petrolera sobre estos pueblos. Los indicadores sobre el cáncer y enfermedades tales como la artritis, gastritis, diarreas, enfermedades del oído, dolores de cabeza, garganta y cansancio corporal generalizado aumentaron considerablemente.

El gobierno ecuatoriano promueve el desarrollo del sector minero apoyándose en el sector privado. Los recursos del sub-suelo se obtienen mediante la exploración y explotación de vetas, minas y yacimientos. Además de la deforestación y de la destrucción de los bosques y de la biodiversidad, aun en las áreas protegidas por el Estado, las consecuencias colaterales de la contaminación causada por los elementos e ingredientes tóxicos tales como, el arsénico, el mercurio, el sílice el azufre, el mercurio contaminan el medioambiente y atentan contra el ciclo vital de peces, aves y mamíferos; afectado también a la producción agrícola de alimentos

y a sus consumidores. Del mismo modo que en el caso del petróleo la incidencia sobre la salud de los pueblos amazónicos⁶ es grave. Las talas ilegales de árboles y el comercio ilegal de madera se extienden por toda la cuenca amazónica, aunque resulta especialmente notoria en la amazonia brasilera. Otro aspecto tal vez menos conocido pero no por ello menos importante es el de la biopiratería.⁷ Un caso paradigmático de biopiraterías el siguiente. En el año 2001 la empresa Dupont patentó una planta llamada Ayahuasca, utilizada por muchos pueblos indígenas de la amazonia como planta medicinal y también en ceremonias religiosas. Los cuantiosos y variados recursos genéticos de las selvas amazónicas y del Orinoco son codiciados por empresas multinacionales que los utilizan para la fabricación de medicinas utilizando las sustancias que contienen. Los intentos de apropiación de reservas de agua pura por intereses foráneos es otro dato de la realidad.⁸ En efecto, además del fuerte crecimiento poblacional, los procesos de sobre-

⁶ “Los 28 grupos étnicos del Ecuador se juntan en 8 grupos etno-lingüísticos, que forman 13 pueblos o nacionalidades. Una vez más, las estadísticas dan lugar a discusión. Según la CONAIE, la población indígena representa cerca del 50% de la población nacional, cifras netamente superiores a las publicadas por la administración (en B. Chancoso 1993: 135). Según las estimaciones altas, entre 1978 y 1992, la población indígena habría aumentado de 2,56 a 3,8 millones (lo que representa un salto del 31% al 34,5% de la población nacional). Sin embargo, el censo de 1982 daba 2 millones de indígenas en una población total de 9,6 millones, es decir el 20,8% (CEPAL, op.cit.: 30; Santana, 1992 a: 5).” Guillaume Fontaine (2007:76).

⁷ Las Naciones Unidas acordaron un Convenio sobre Diversidad Biológica con el explícito propósito de resguardar la diversidad biológica a nivel planetario. En él se contempla también su utilización sostenible y el reparto igualitario de los beneficios de su explotación. El artículo 8(j) suscribe y destaca la importancia de los pueblos indígenas en la conservación y administración de la biodiversidad a través de la aplicación del acervo cultural indígena.

explotación, básicamente producidos por capitales internacionales relacionados con la minería, la construcción de represas hidroeléctricas, y los cambios climáticos tienden a la contaminación y al agotamiento de los recursos acuíferos.

En términos genéricos, esta situación, con particularismos concretos, resulta similar en el conjunto de la cuenca amazónica. Las organizaciones indígenas de la cuenca amazónica se movilizan constantemente en defensa de sus derechos étnicos-políticos y en defensa del medioambiente y de la biodiversidad, buscando, en muchos casos, alianzas con organizaciones campesinas no indígenas en salvaguarda de intereses comunes.

Breve comentario de la situación de los pueblos originarios en Venezuela.

El censo nacional venezolano: El XIII Censo General de población y Vivienda realizado en 2001 registra 536. 863 habitantes indígenas aproximadamente; el 33 % de la población total. En la Cuenca amazónica venezolana reside aproximadamente el 12% de población indígena⁹. Habitan allí los Yanomami y Samima. Los Barí (lengua Chibcha) y los Yekuana o Maquiritare. La intromisión en territorio habitado por pueblos originarios por parte de terratenientes y colonizadores, con el propósito de desplazar a la población indígena y apropiarse de esas tierras; la explotación minera, petrolera, agroindustrial y la implementación de distintos

⁸ El 97,5 % de del agua del planeta es salada, del 100 % del agua dulce el 20 % se encuentra en la Cuenca amazónica

⁹ El estado de Zulia al noroeste de Venezuela y en parte a las orillas del mar Caribe tiene el 64% de población indígena, los estados de Amazonas el 12%, Bolívar el 11% y delta Amacuro el 7%. Hay población de pueblos originarios en Anzoátegui, Monagas y Sucre.

proyectos de desarrollo como la construcción de infraestructura vial impactaron sobre la frágil biodiversidad y producido destrucciones socio-ambientales importantes.

Si el Estado establece un marco jurídico en defensa de los pueblos indígenas, del medioambiente y de la biodiversidad, sucede a menudo que el mismo Estado en la aplicación práctica de sus políticas de desarrollo entra en conflicto con los pueblos originarios y el medioambiente. La explotación petrolera, la construcción de vías terrestres en el amazonas, sin demasiado cuidado del medio ambiente, y la falta de demarcación de tierras adjudicadas a la población originarias, como debería haberse realizado en acuerdo a la legislación vigente, que entre otros conceptos acepta el concepto de auto-demarcación, es un fuente de constantes conflictos.

Breve comentario de la situación los pueblos originarios en Bolivia.

Los pueblos originarios representan aproximadamente el 65 % de la población boliviana. Entre los 102 grupos étnicos indígenas bolivianos¹⁰ los Aymaras y los Quechuas cuentan con mayoría poblacional. El Departamento de en La Paz Bolivia, está en manos de los Aymaras, lo mismo que el de Oruro. Mientras que el de Potosí y el de Cochabamba se encuentran bajo la hegemonía de los Quechuas¹¹. En el Occidente boliviano, habita la inmensa mayoría de la población indígena del país. Los Aymaras y Quechuas

¹⁰ Las tierras altas son habitadas por Quechuas y Aymaras. Mientras que en la región amazónica y en la chaqueña y brasileña del Paraná (tierras bajas) predominan los: guaraníes, moxeños, ignacianos y trinitarios, los tacanas, yukis, yuracarés, baures, chimanes, lecos, mosetenes, , chacobos, pacaguaras, araanas, cavineños, chamas, y cayubabas.

conviven viven con los blancos y mestizos, lo que es particularmente patente en las grandes ciudades bolivianas. Conviene diferenciar entre pueblos originarios de un estado que pueblan un territorio más o menos compacto y continuo, sobre el cual tienen derechos “históricos”, por un lado, y grupos étnicos que están dispersos por todo el territorio nacional y que provienen de migraciones individuales, por otro. Es sintomático que estas etnias no hayan elevado la demanda de un territorio propio en el occidente boliviano. Estos indígenas de tierras altas son mayoritariamente campesinos. Volkmar Blum (1995). Se perciben como miembros de una comunidad sectorial inmersa en una sociedad mayor. No conocen la relativa autonomía de sociedades tribales. Una porción considerable del excedente demográfico campesino de las tierras altas se convierte en obreros, artesanos y comerciantes minoristas del medio urbano, signado por la presencia de blancos y mestizos, lo que contribuye a diluir extensas comunidades étnicas cerradas. Este fenómeno impide una vinculación sólida de los factores etnia y territorio, lo que quita virulencia -y un carácter propio y exclusivo- a las exigencias políticas de los indios de tierras altas. Pese a la considerable magnitud poblacional y al mayor nivel de politización, la conformación de una identidad colectiva estable (y distinta a la de los otros grupos étnico-culturales circundantes) entre los indígenas

¹¹ La posiciones reaccionarias de la burguesía boliviana se han hecho muy fuertes en los departamentos Santa Cruz de la Sierra, Beni, Pando y Tarija. Ellas, desnaturalizando el reclamo autonómico de los pueblos originarios, pretenden su separación del territorio boliviano. El Departamento de Sucre está en disputa y en una situación de nivelación de fuerzas que tiende hacia un equilibrio entre los pueblos indígenas y los separatistas. Vázquez, H. (2010).

de tierras altas ha demostrado ser relativamente débil, conflictiva y ardua. Este sentimiento es más fuerte a escala local, algo más flojo a nivel regional y provincial y muy flaco en el marco nacional. La historia de este territorio es desde antes de la colonización española una crónica de fragmentación y disolución de identidades colectivas; la mayoría de los indígenas Aymaras no conoce, por ejemplo, datos fundamentales del pasado de su pueblo y tiende a confundirlo con el de la etnia Quechua de origen incásico, aunque los Incas oprimieron brutalmente a los Aymaras después de conquistar su territorio por las armas. La actual identidad Aymara está asentada en elementos quechua-incásicos, mejor dicho en una concepción idealizada y embellecida del pasado, de los logros histórico-políticos y de las instituciones incásicas (Molina 2008).

Si el actual gobierno boliviano se esfuerza modificar la distribución de la tierra, el Plan de Desarrollo Sustentable del actual gobierno boliviano convive (y a veces impulsa) los procesos ampliación de la frontera agrícola-ganadera, de deforestación, la infraestructura vial, la explotación del petróleo¹² y de los recursos mineros con sus respectivas derivaciones en la contaminación del medio ambiente, incluyendo a los recursos acuíferos. Las organizaciones indígenas, campesinas y los movimientos sociales cuestionan duramente esta política de desarrollo.

Por un lado, los terratenientes y sus corporaciones se movilizan políticamente desestabilizando al gobierno boliviano. Y por otro lado, éste recibe, últimamente, el impacto del descontento de los pueblos indígenas y también de los campesinos con relación al

¹² A modo de ejemplo, la explotación minera se encuentra hegemonizada por empresas transnacionales mientras que A modo de ejemplo la petrolera REPSOL-YPF Tiene yacimiento en tierra Chiman y en tierra taipete, mientras que REPSOL –PEREZ CONPANC lo tiene en tierra Tacana.

proceso político, económico y burocrático de distribución de la propiedad rural. En este sentido, se abrió un abanico de fuertes conflictos sociales. Cabe destacar las tensiones y luchas entre las corporaciones agrarias y los movimientos sociales e indígenas, y además, los conflictos entre campesinos e indígenas. La Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y también el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Quillasuyu (CONAMAQ) son, quizás, las organizaciones indígenas que más recriminan, entre otros temas, al ejecutivo boliviano; la excesiva demora en llamar al referéndum que debe dirimir la máxima extensión de la propiedad. Estableciendo si su dimensión mayor se establece en 5.000 hectáreas ó 10.000 hectáreas lo que implicaría la devolución al Estado boliviano de las tierras que exceden tales dimensiones.

El conflicto desatado entre el gobierno boliviano esas importantes organizaciones indígenas a raíz de la decisión de este último de abrir una carretera, financiada por Brasil, que atraviesa el Parque Nacional Tipnis (que es territorio indígena), en los departamentos de Beni y Cochabamba, y que se extiende desde Villa Tumari hasta San Ignacio de Moxos, encontró su pico en la represión que el gobierno boliviano lanzó el 26 de septiembre de 2011 contra una marcha indígena que defiende la ecología de dicha área amazónica. Mueren dos ancianos y un niño. Renuncia la Ministra de Defensa y luego lo hacen otros ministros. Evo Morales decide dejar de lado, momentáneamente, este proyecto. Aunque propone realizar un referéndum que incluya además de los habitantes del Parque Nacional Isidoro Seré (Tipnis) a los de los departamentos de Beni y Cochabamba. Mientras que las organizaciones indígenas CIDOB Y CONAMAQ se oponen a dicho referéndum, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia y otras

organizaciones campesinas e indígenas apoyan la propuesta de Evo Morales. Obviamente el movimiento indígenas-campesino está dividido.

De todas maneras, los indígenas amazónicos bolivianos.: mojeños, yucarés y chimanes marcharon hacia La Paz en defensa del territorio indígena de Tipnis. Se entrevistaron con el presidente Evo Morales y consiguieron dos logros políticos de suma importancia. El primero, que la carretera Villa Tunarí-San Ignacio de Moxos no atraviese dicho territorio indígena. El segundo, Imponer el concepto de *intangibilidad* como fundamento de una ley que reglamente la defensa político-jurídica de Tipnis y de sus recursos ambientales.

Breve comentario de la situación los pueblos originarios en Paraguay.

Según la Coordinadora para la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas del Paraguay: “Los indígenas están distribuidos en 17 pueblos distintos ó 19, según reclamos de muy reciente data, sub-agrupados en cinco familias lingüísticas diferentes:

1. **Guaraní**, compuesta por seis pueblos:
 - Guaraní Occidentales - Guaraní Ñandéva, de la región Occidental o Chaco
 - Paî Tavyterã - Mbya Guaraní - Avá Guaraní - Aché de la región Oriental;
2. **Maskoy**, integrada por Guanás, Toba Maskoy o Enenxet, Sanapaná, Angaité y Enxet o Enlhet, todos del chaco.
3. **Mataco - Mataguayo**, compuesta por Nivaclés, los Maká y los Manjui, también originalmente chaqueños, aunque los Maká son los indígenas urbanos de la actualidad, y vecinos de Asunción de más larga data;

4. **Zamuco**, compuesta por Ayoreode y los Yshyro (Ybytosos y Tomáraho) todos, ellos chaqueños;
5. **Guaicurú**, constituida por un sólo pueblo, los Toba Qom o Qom Lick, también chaqueños.

Conforme la DGEEC, entre los diferentes pueblos indígenas tienen mayor volumen poblacional los Avá Guaraní, Paí Tavyterã, Mbya, Nivaclé, Enlhet Norte y Enxet Sur, y menor población las siguientes etnias: Guaná, Manjui, y Tomáraho.

Los indígenas de Paraguay están asentados predominantemente en las áreas rurales (91,5%). Sin embargo, cabe destacar que cinco etnias tienen una presencia significativa en áreas urbanas: Maká (77,4%), Maskoy (32,7%), Guaraní Occidental (29,4%), Nivaclé (25,2%) y Enlhet Norte (24,4%). Esta distribución denotaría un desplazamiento hacia los centros urbanos, y de mantenerse las condiciones actuales, probablemente podría intensificarse en los próximos años”. Página Web.

Como en el caso de los otros países mencionados, el conflicto por el incumplimiento en la distribución de la tierra constituye la problemática central de la cuestión indígena. La expropiación de tierras pertenecientes a pueblos originarios a favor de empresas transnacionales que controlan los agronegocios con sus derivaciones en el impacto medioambiental y la salud. La desatención sanitaria por parte del gobierno y la exclusión económica y educacional. Consignamos, a modo de ejemplo, algunos casos.

La Coordinador de líderes Indígenas del Bajo que representa a comunidades indígenas de los Pueblos Enxet, Enlhet Norte, Angaite, Sanapana, Toba Qom, y Nivaclé denuncia que a pesar de dos sentencias de la Corte Interamericana que ordena la compra de tierras a favor de la Comunidad Sawhoyamaxa y de

la Comunidad Yakye Axa el gobierno paraguayo aduce que no tiene dinero para hacerlo. Por otro lado, conviene destacar la protesta del Pueblo Indígena Maskoy ante la expropiación de su tierra mediante ley del Congreso de la Nación. 30.000 hectáreas, donadas a la Secta Moon.

Según Raúl Rojas (2010)

“De las 12 transnacionales en el sector del agronegocio que operan directamente dentro de la economía paraguaya, cinco provienen de los EE UU, seis de países europeos y una de Asia. Esto refleja el predominio, a escala mundial, que tienen en el agronegocio las corporaciones transnacionales de los EE UU y de Europa, a pesar de la emergencia de este tipo de empresas en países de Asia y América Latina. Este dato es relevante al momento de analizar el impulso creciente que están tomando los Tratados de Libre Comercio (TLC) tanto por parte de EE UU como de la Unión Europea, y dentro de éstos, cómo se inserta el sector agrícola y comercial”.

El gobierno paraguayo muestra la ausencia práctica de una política indigenista débil y casi declarativa la que, en consecuencia, no encuentra apoyo en las organizaciones de los pueblos originarios. Un caso paradigmático al respecto es el rechazo por parte de las más importantes organizaciones indígenas del Pre-Congreso Nacional Indígena organizado por el Instituto Paraguayo Indígena (INDI) dependiente del Ministerio Nacional de Educación y Cultura. Del que se retiraron aduciendo: “falta de mínimas condiciones que garanticen la participación de los representantes de organizaciones y comunidades indígenas, así como por el maltrato y la discriminación a sus miembros en dicho evento”.

La Coordinadora por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (CAPI), la Federación de Asociaciones Guaraníes de la

Región Oriental del Paraguay (la Federación), la Asociación Mborauhu Porâ, la Organización Nacional de Aborígenes Independientes (ONAI) y la Organización Mismo Indígenas (OMI). Firman una declaración en este sentido con fecha 20 de enero de 2009.

Breve comentario de la situación los pueblos originarios en Argentina.

En la República argentina¹³, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) es el organismo clave capaz de articular el conjunto de las políticas indigenistas en todo el territorio nacional. La Ley N° 23.302 le confiere forma legal en tanto organismo descentralizado con jerarquía de Ministerio. A pesar de ello, depende, según el decreto del Poder Ejecutivo Nacional (PEN) N° 155/89 del Ministerio de Salud y Acción Social (Decreto PEN 1989). Y aunque

¹³ **CUADRO N° 3:** Población Por Pueblo Indígena. Total Del País.

Años 2004 Y 2005 (*)

Pueblo indígena	Población	Mapuche	113.680	Kolla	70.505	Toba	69.452
Wichí	40.036	Diaguita/diaguita	calchaquí	31.753	Guaraní	22.059	Ava
guaraní	21.807	Tupí	guaraní	16.365	Mocoví	15.837	Huarpe
14.633	Comechingón	10.863	Tehuelche	10.590	Rankulche	10.149	Mbyá
guaraní	8.223	Quechua	6.739	Tonocoté	4.779	Charrúa	4.511
Pilagá	4.465	Chané	4.376	Aymara	4.104	Atacama	3.044
Chorote	2.613	Pampa	1.585	Omaguaca	1.553	Lule	854
Querandí	736	Ona	696	Sanavirón	563	Chulupí	553
Tapiete	524	Subtotal					

Otros pueblos declarados (**)

497.647

3.864 Subtotal

Pueblo no especificado (***)

501.511

92.876 Subtotal

Sin respuesta

jurídicamente mantiene una descentralización formal y, por lo tanto, cierta autonomía jurídica-administrativa, en la práctica su descentralización también es simbólica. Ya desde el año 1991 La Asociación Indígena de la República Argentina inició juicio al PEN con el propósito de que “*cese con el estado de incertidumbre provocado por el decreto en cuestión*”. Se refiere al Artículo N° 1 del Decreto N° 155/89, el que de acuerdo a sus afirmaciones: “*afecta los derechos individuales y colectivos reconocidos de las comunidades indígenas existentes en el territorio nacional*”. De modo que, desde sus mismos comienzos como organismo de estado, el INAI se encuentra fuera de las exigencias legales establecidas en su creación. Pareciera que tal situación, y los vaivenes en los cambios de gestión y de gobierno que afectan al PEN, inciden en el desarrollo de una política indigenista errática, que cambia constantemente sus contenidos.

Esta situación apenas se ha modificado dentro del contexto de la propuesta neodesarrollista implementada por el actual poder ejecutivo que tiende a suprimir la oposición entre países ricos y pobres eliminando las desigualdades económicas y sociales a partir

Total 594.387

9.371

603.758

Fuente: INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos). Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001.

del desarrollo del mercado interno. Para ello, Impulsa el comercio exterior, la industrialización y la inclusión social a través de políticas muy activas. Cuidando, siempre, de mantener los indicadores macroeconómicos bajo control, y el superávit fiscal necesario en el mundo globalizado de hoy para la construcción de la riqueza nacional. En Términos genéricos, no se produjeron cambios sustanciales en las políticas del Gobierno Nacional y de los respectivos gobiernos provinciales y municipales con relación a los pueblos originarios. Es cierto que éstos se beneficiaron con medidas inclusivas y de profundo impacto social tales como la asignación universal por hijo implementada en octubre de 2009, que alcanzó a 1 millón 927 familias, extendida, más tarde, a las mujeres embarazadas. Medidas de fuertísimo impacto social y que implicó una reducción de alrededor del 45 % en el índice de la pobreza. Además, la ampliación del empleo, que permitió que unas 66 mil familias bajaran del Plan de Asignación Universal benefició también, aunque muy indirectamente, a la población indígena. Con intermediación del INAI, la Fundación Madres de Plaza de Mayo mediante Su programa de construcción de viviendas populares Sueños Compartidos, y en convenios con distintos municipios del territorio nacional ejecutan un importante plan de construcción de viviendas populares para la población indígena. En efecto En los Municipios Fontana, Juan José Castelli y Roque Saéñz Peña en la provincia del Chaco se construyen 500 viviendas en cada uno de ellos y además, un centro comunitario, un centro de saludo, un centro deportivo y una escuela.

Un plan similar se está llevando a cabo en el barrio toba de Empalme Graneros calles (Travesía y Juan José Paso) y luego se extenderá al barrio de Los Pumitas. Convergen así el gobierno nacional en la expresión del Instituto Nacional de Asuntos

Indígenas, el gobierno provincial, de la municipalidad de Rosario y la Fundación Madres de Plaza de Mayo.

La temática de la distribución y tenencia de la tierra continúa aquí, en la Argentina, siendo la cuestión central que afecta la realidad cotidiana de los pueblos originarios a través de distintas modalidades. La lucha que estos sostienen en los asentamientos rurales para la reproducción económico/social y la explotación agrícola-ganadera y en contra de la apropiación de sus tierras por parte de criollos, empresarios y, a veces, gobiernos municipales y provinciales vinculados a la explotación sojera y otros productos de alto rendimiento económico. Sus reivindicaciones étnico políticas vinculadas a la titulación de lotes fiscales que ocupan en la periferia de las grandes ciudades a las que inmigraron desde sus lugares de origen, y por la construcción de viviendas, centros sanitarios, la implementación de la Educación Bilingüe e intercultural, y en contra de las discriminación y la violencia policial. En el territorio sur de nuestro país, especialmente, sus requerimientos de desarrollo sustentable para emprendimientos que promueven vinculados al turismo. Y en todo el territorio nacional en defensa del medio ambiente y en contra la de la explotación minera y petrolera y sus consecuencias contaminantes.

Resulta necesario destacar que también se movilizan y reclaman contra proyectos de desarrollo como lo hicieron y lo hacen las comunidades indígenas afectadas por distintos emprendimientos tales como los implementados en el Chaco Central (provincias del

Salta y Formosa) y en la cuenca media del río Pilcomayo ¹⁴, una zona geopolítica estratégica para el desarrollo del Mercosur. Nos referimos a la construcción del Puente Internacional Misión La Paz (Lote Fiscal 55, provincia de Salta) - Pozo Hondo (Departamento Boquerón Paraguay). Tema que fue excelentemente trabajado, y hasta donde sabemos lo es todavía por Carrasco Y Briones (1996),

¹⁴ La cuenca del río Pilcomayo es común a La Argentina, Bolivia y Paraguay. Se constituyó un organismo trinacional que implementa un Plan Maestro de Desarrollo y Gestión que se concluirá en 2025. Dicho plan propone la integración regional y el mejoramiento de las condiciones de vida de sus habitantes en un proceso de desarrollo sustentable que proteja los recursos medioambientales.

“Cuando se propone la categoría de análisis “formación social de fronteras” se pretende indicar tanto este proceso conectivo de espacios heterogéneos, en el cual se despliegan específicas relaciones de producción capitalistas, como así también la particular forma en que se vinculan dichas relaciones de producción en cada momento histórico con el proceso de producción estado-nación” Trinchero, H (2000: 40)

“En relación a este último aspecto cabe destacar, a modo de ejemplo, que El EQUIPO PUEBLOS INDÍGENAS (www.pueblosindigenas.net) publicó el 12 de abril 2003 (Télam, por Alba Silva). una entrevista con el cacique "qom" Mansilla de la comunidad toba de San Carlos, Formosa quien asegura que la discriminación a los aborígenes en la escuela es un problema que existe desde todos los tiempos y que los aborígenes tenían "siempre la boca cerrada, pero ahora llegó el momento de tener coraje y decir en público lo que pasa".

La comunidad decidió que sus hijos en edad escolar no concurren a la escuela provincial 138 (ubicada a 240 kilómetros de la capital de Formosa) hasta que las autoridades provinciales dispongan la renuncia de su directora, a quien acusan por “malos tratos, insultos y abusos” a los alumnos indígenas. La respuesta de la directora fue la amenaza "les vamos a quitar los planes jefes y jefas de hogar"-, La comunidad San Carlos está compuesta por unas 47 familias tobas, viven de la "marisca y el cultivo de la papa y la mandioca para autoconsumo", y de los

Gordillo, y Leguizamón (2002), Trincherro (2005), Lins Ribeiro (2005), Quintero (2010).

La Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat integrada por los pueblos wichí, yjowaja, nivacklé, kom-lek y tapy'y (lotes fiscales 14 y 55 de la provincia de Salta). Interpuso en el año 1998 una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDEH) demandando al estado argentino, y reclamando el título de propiedad del territorio que habitan, la falta de consulta sobre las obras a realizar, la carencia de un estudio socio ambiental y sobre la salud de los pobladores, se detectó concentración de plomo y protoporfirina de zinc en la sangre de guaraníes. Denuncian también un ataque a la integración cultural. A partir del año 2000 se estableció un diálogo entre las partes y acuerdos parciales para la distribución de tierra y el tratamiento de los requerimientos. Dicho diálogo se cortó y renacieron los conflictos. Los integrantes de la Asociación Lhaka Homhat, apoyados, por miembros de otros grupos indígenas, se

planes Jefas y Jefes de Hogar El pedido de la comunidad incluye la incorporación de maestros aborígenes (de 110 alumnos que concurren a la escuela 100 son tobas), el cacique "qom" afirma que los chicos además de ser maltratados no aprenden nada "chicos de 12 años no saben leer ni escribir" Aunque muchas leyes amparan los derechos lingüísticos y educativos de los pueblos originarios, subsisten situaciones como la de la comunidad San Carlos". Vázquez, H. y Bigot, M. (2005). Sin minusvalorar las organizaciones que superan las barreras estatales para M. Bartolomé (2002) no existe aún un movimiento indígena estructurado a nivel continental, y si bien "es indudable que asistimos a un proceso de resurgimiento étnico, el que ahora se expresa en términos de afirmación nacionalitaria de los pueblos indios, que reclaman su reconocimiento como sujetos colectivos por parte de los estados" (Bartolomé 2002:79), la tendencia actual en países como México, Paraguay o Bolivia

movilizaron tomando el puente de un modo pacífico durante más de veinte días. Los conflictos interétnicos se transformaron en conflictos intraétnicos manipulados, en parte, por sectores del gobierno salteño. Finalmente, la comunidad indígena de Misión La Paz se dividió. Aunque las demandas de los pueblos originarios continúan.

Algo más hacia el sur se localiza la cuenca binacional del río Bermejo (provincias de Jujuy, Salta, Chaco y Formosa y departamentos de Bolivia). Los dos países implementan un Programa Estratégico de Acción (PEA). Utilizando la conceptualización de H. Trinchero podemos afirmar que la misma conforma otra *Formación Social de Frontera*¹⁵ poblada por una gran diversidad étnica indígena.

La Alta Cuenca en los Valles intermontanos (provincia de Salta y Jujuy), está poblada por campesinos. Y en la zona de las *Yungas* en las orillas del río Tarija en el límite boliviano y argentino se asientan grupos guaraní-chiriguano.

La Cuenca media-Umbrales al chaco- En el norte de Salta sus pobladores indígenas (ayoreo, Wichí, qom y guaraníes) viven de la recolección de alimentos y de la agricultura de subsistencia.

La Cuenca baja, en el Chaco semiárido se encuentran comunidades Wichí, Toba, Chorote y Chiriguano. Y en la región del *Chaco húmedo* los pueblos originarios conviven en las dos orillas del río Bermejo.

Aquí los conflictos se deben a la expansión de la frontera agraria en múltiples formas: la no distribución de tierras a los pueblos originarios, la apropiación de tierras indígenas en beneficio de

15

particulares, ya sean estos criollos o terratenientes, la deforestación y las derivaciones depredadoras de la inversión en infraestructura, la generación de complejos agro industriales y pugnas con empresas petroleras como Pan American Energy, La construcción de represas (Cambarí). Represión y discriminación, el nefasto impacto sobre el medioambiente y sobre la salud de la población, por ejemplo la contaminación de metales pesados en la sangre por el alimento con peces contaminados. Y las consecuentes demandas y movilizaciones de las organizaciones indígenas tales como el Consejo de Organizaciones Vichí del Bermejo la Asociación de Pescadores Indígenas del Río Bermejo, Asamblea del Pueblo Guaraní, Capitanía del Pueblo Taipete apoyadas por ONGs ambientalistas (Greenpeace, Vida Silvestre, Yaguareté, por ejemplo) y organizaciones campesinas .

En la actualidad, toda la región del Gran Chaco se presenta como un nudo muy complicado de contradicciones interétnicas e intraétnicas derivadas del proceso de colonización de la región. En el presente se entremezclan las comunidades indígenas, las ONGs, las iglesias católica y evangélica, las empresas multinacionales ligadas a la producción petrolera y la explotación minera y la presencia del estado en todos sus niveles. Todas estas entidades interactúan con los miembros de las comunidades indígenas financiando proyectos que sirven más como contención social que como proceso de etnodesarrollo.

Al respecto escribe Pablo Bracitevich (2009): “Es a mediados de los ochenta cuando comienza a darse la proliferación de ONGs y fundaciones relacionadas con algún culto religioso. Los antecedentes más emblemáticos proceden de la Iglesia Católica y son de los años setenta, INCUPO (Instituto de Cultura Popular) y

FUNDAPAZ (Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz), ambas hijas de la Teología de la Liberación y del Concilio de Medellín. Más tarde, en noviembre de 1984, desde la Conferencia Episcopal se crea la Comisión Episcopal de Pastoral Aborígen (CEPA) que reúne a los agentes pastorales en el Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA). Para la misma época se establece ASOCIANA (Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana del Norte Argentino) en el Chaco Central. Así las cosas, se puede aseverar que para esa época el proceso de "desmisionalización" se encuentra concluido, mientras que las iglesias logran mantener su preeminencia en la vida social de las comunidades locales. Esto se debe, en parte, al hecho de haber formado gran cantidad de pastores, y también gracias a constituirse como el sostén (ahora a través del formato de ONG) como el canal más efectivo para las poblaciones indígenas, tanto para viabilizar sus reclamos, como para conseguir recursos económicos con el fin de implementar proyectos de desarrollo rural. Más tarde surge una cantidad ingente de ONGs, fundaciones y agencias, pero específicamente a finales de los noventa es cuando se produce el momento de mayor auge del Tercer Sector en el Chaco Central. Paralelamente, comienza a haber financiamiento para la realización de programas y proyectos en la región, canalizándose estos recursos a través de los mencionados organismos no gubernamentales. La procedencia de la mayor parte de los recursos es la Unión Europea, o bien estados europeos, y son administrados por estas organizaciones, que en algunos casos, han sido creadas por los propios estados extranjeros. Vale la pena realizar una aclaración en este punto, generalmente las ONGs y fundaciones que operan en el Chaco tienen financiamiento externo (habitualmente de iglesias) y funcionan con técnicos

locales para la implementación de sus respectivos proyectos. Por su parte, los programas que se implementan desde las agencias internacionales también se financian desde afuera (pero desde los estados, en este caso europeos), poseen profesionales locales y extranjeros, y principalmente ostentan otro andamiaje jurídico ya que no siempre se ejecutan desde ONGs. Por esa razón se apoyan en agencias gubernamentales locales o supranacionales. Las dos agencias internacionales de cooperación y desarrollo más reconocidas en el Gran Chaco son la Agencia Alemana de Cooperación Técnica para el Desarrollo (GTZ), que depende del BMZ (Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania), y la Cooperazione Italiana Nord Sud (CINS). Sin embargo, existe una diferencia entre ambas con respecto a las maneras de ejecución, mientras que el GTZ implementa su proyecto en el Gran Chaco desde la misma agencia con los Ministerios de Exterior y Ambiente de Bolivia, Paraguay y Argentina, la CINS lo hace a través de organizaciones del Tercer Sector. Actualmente, esta última se encuentra finalizando un programa de artesanado aborígen con la fundación Gran Chaco”.

La tierra continúa siendo, siempre, tanto en las regiones rurales como en las zonas periféricas urbanas donde se asientan, el núcleo central de los conflictos y de la problemática relacionada con los pueblos originarios. En éstas las reivindicaciones etnopolíticas ante los organismos, municipales, provincias y nacionales se relacionan especialmente con la construcción y distribución de viviendas, con los requerimientos en salud, especialmente en Atención Primaria, y con la Educación Bilingüe e Intercultural y la discriminación.¹⁶

16

Otro caso paradigmático, por la notoriedad que obtuvo, es el de la comunidad Toba-Qom-de La Primavera, municipio de Laguna Blanca, departamento Pilcomayo, provincia de Formosa. Cuando miembros de la misma se manifestaban bloqueando el tránsito en la ruta nacional número 86 en reclamo de la restitución de tierras (1.300 de las 5270 hectáreas cedidas por el estado nacional en 1940) apropiadas tanto por una familia de terratenientes como por el estado provincia y el estado nacional (Parques Nacionales y Universidad Nacional de Formosa). La policía formoseña, a pesar de mediar una acción de Amparo previamente otorgada, reprime a los manifestantes con el resultado de un miembro de la comunidad (Mario López) y un policía (Heber Falcón) muertos. Horas más tarde aparece muerto otro miembro de la misma comunidad (Roberto López).

Extrañamente la Justicia Provincial se declara competente para tratar el caso cuando el corte de una ruta nacional compete a la Justicia Federal. Esta medida es apelada por abogados de un sector de la comunidad. Y aquí se pone en evidencia el conflicto intraétnico al interior de la misma comunidad. Mientras un sector apoyado por el gobierno de Formosa sostiene al cacique Fernando Sanabria, quien no reclama las tierras en cuestión asegurando que la asociación civil La Primavera tiene el título de las mismas. Se tratan de 5270 hectáreas. Otro sector constituyéndose en asamblea eligió como su representante a Félix Díaz, que responde a la parte de la comunidad que reclama las tierras. El resultado de esta asamblea, avalada por el Instituto de Comunidades Aborígenes de Formosa, fue anulado por la Inspección de Personas Jurídicas de la provincia de Formosa. Finalmente en junio del corriente año la

comunidad Qom realizó una nueva elección (supervisada por representantes del estado nacional y provincial, la Defensoría del Pueblo, la Defensoría General de la Nación y miembros de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos) en la votó el 80 por ciento del padrón electoral y en la que el dirigente Félix Díaz se impuso claramente, por lo que quedará a cargo de las negociaciones para negociar la recuperación de esas tierras.

La respuesta organizada por este último sector de los Qom se expresó en movilizaciones y marchas. Acampe de un grupo de los qom que apoyan a Félix Díaz en el cruce entre la Avenida 9 de Julio y la Avenida de Mayo. Marchas ante la Casa de Formosa en Buenos Aires y ante el Congreso..

Mientras tanto, la Cámara Federal de Apelaciones de Resistencia apoyándose en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales -Ley 24.071- Y el art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, dictó sentencia declarando la competencia originaria de la Corte Suprema de Justicia de la Nación en la causa en cuestión: La demanda de la comunidad toba “La Primavera” contra la Universidad Nacional de Formosa, la Provincia de Formosa y el Estado Nacional.

La ocasión de los festejos del Bicentenario es un muy buen símbolo de la construcción de la etnicidad por parte de los pueblos originarios. En efecto, la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND de Tucumán), la Coordinadora de Organizaciones Kollas Autónomas (Kollamarka), de Salta, el Consejo de Autoridades Indígenas de Formosa, la Confederación Mapuche de Neuquén, el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (Mocase-Vía Campesina) y la organización Túpac Amaru marcharon hacia la Plaza de Mayo y por las calles del centro de la Ciudad de Buenos Aires .Las consignas fueron claras: “La tierra,

robada, será recuperada”, y “Caminando por la verdad, hacia un Estado plurinacional”, entre otras. La defensa de sus derechos demostraba al conjunto de la sociedad argentina que cumplidos los doscientos años de la fundación nacional, los pueblos originarios existían como tales y luchaban por la construcción de un Estado argentino intercultural, capaz de respetar la ciudadanía pluricultural.

El grupo étnico mapuche (gente de la tierra) tiene su hábitat original en regiones localizadas al sur del continente, que abarcan territorios argentinos: Puel Mapu (Tierra del Este) y chilenos: Gulo Mapu (Tierra del Oeste). En la Argentina, y en nuestros días, los asentamientos mapuches se localizan en distintos campos de interacción socio-étnicos construidos en diferentes sectores de la provincia de Buenos Aires, la Pampa, Río Negro, Chubut y Neuquén.

La Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005. Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001 consigna una población de 113.680 miembros de la etnia mapuche

El pueblo mapuche se reivindica como unidad territorial, política, y lingüístico-cultural el Puel Mapu (Argentina) y el Gulo Mapu (Chile) (Mellico y Pereyra 1997: 410).

La etnia mapuche está constituida por diversas “identidades territoriales”. En Chile los pewenches (la gente del pewén, la “araucaria”), en el centro los wenche (gente de la meseta) y los nache (gente del bajo), en la isla de Chiloé los williche (gente del sur), en la costa los lafkenche (gente de la costa) y en la Argentina los puelche (gente del este).

Probablemente han de existir correspondencias entre estas identidades y el lenguaje, puesto que si la lengua mapuche

(mapudungun) es una, hay, sin embargo, variantes morfosintácticas locales (Golluscio 1997: 155, Malvestiti 1997: 365).

Los conflictos socio-culturales, económicos y jurídicos entre multinacionales y terratenientes, por un lado y mapuches, por otro lado, con relación al desalojo de las comunidades mapuches de su territorio original son proverbiales. El caso de la familia mapuche Curiñanco-Nahuelquir y el grupo Benetton, por la posesión de tierras en la Cordillera de Chubut es muy representativo.

La expulsión y el desalojo de parte de la población mapuche de sus tierras ancestrales implicaron un proceso migratorio hacia las ciudades. La situación de los asentamientos mapuches en zonas periféricas de San Carlos de Bariloche han sido estudiadas entre otros por Radovich (1992 y 1999) y Balazote (1992). Sebastián Valverde da cuenta del proceso de invisibilización al que son sometidos estos mapuches en la promoción turística de la ciudad de Bariloche como “La Suiza Argentina. Valverde (2010). Particularmente interesante es su análisis de la reconstitución de la etnicidad de la comunidad mapuche Ñorquinco Departamento Aluminé, Provincia de Neuquén después de las relocalizaciones forzosas a las que fueron sometidos. Valverde (2010).

Siguiendo la línea argumental trazada por Lins Ribeiro (2005) referida a “la conceptualización de lo que él denomina “proyectos de gran escala” (PGE) para las grandes obras de infraestructura” Radovich (2005) pone en evidencia la ideología subyacente con la que se justifican tales emprendimientos sustentada sobre las ideas de “Progreso” y “Desarrollo”, con consecuencias indeseadas, pero nefastas, para la población que debido a la implementación práctica de tales “planes de desarrollo” debe relocalizarse. Nos parecen particularmente importantes sus comentarios críticos acerca de la construcción de la megarepresa de Piedra del Águila sobre el río

Limay y sus derivaciones sobre la población mapuche de la reserva rionegrina de Pilquiniyeu del Limay.

Reconstrucción de la memoria étnica, etnicidad y autonomía: su problemática.

Es desde el presente étnico que la etnicidad¹⁷ se reconstruye, reelaborándose, en función de un proyecto político de nación.

Si los grupos comunitarios Kollas revisan su memoria étnica rescatando mitos y leyendas y movilizándose en reclamo de la tierra que vinculan a su territorio originario. Si a través de la Coordinadora de Organizaciones Kollas Autónomas reconstituyen simbólicamente el territorio Kolla (Qullamarka) articulando en esta organización madre un conjunto de organizaciones tales como la Unión de Comunidades Aborígenes Victoreñas (UCAV), Comunidad Indígena del Pueblo Kolla Tinkunaku de Orán (CIPKT) Asociación de Comunidades Aborígenes de Nazareno (OCAN) y el Consejo Indígena Kolla de Iruya (CIKDI) y demandando un territorio de casi un millón de hectáreas y en defensa de la autonomía, los recursos naturales, y el derecho indígenas. Los mapuches son, junto a ellos, en la Argentina, el pueblo originario que con más consecuencias desarrolló luchas étnicas reivindicativas. El 1° de mayo de 1992 mapuches argentinos y chilenos se reunieron en territorio argentino con el propósito de coordinar sus demandas ante sus respectivos Estados y sus estrategias políticas como miembros de una misma “nación” mapuche. Desde ése momento vienen coordinado acciones políticas conjuntas.

Tanto en Chile como en la Argentina los mapuches se movilizan permanentemente con el propósito de recuperar las tierras

17

confiscadas por los estados nacionales e intereses particulares. Las manifestaciones y demandas emergentes entre los residentes de localidades rurales o las generadas en zonas periféricas urbanas, hegemonizadas por líderes mapuches de extracción campesina, han construido organizaciones de un perfil tendiente hacia lo etnicista: Aukiñ Wallmapu Ngulam (Consejo de todas las Tierras) en Chile y Nehúen Mapú (Fuerza de la Tierra) en la Argentina. Entre ambas agrupaciones hay contactos relativamente fluidos.

Los movimientos que aglutinaron, sobre todo, a mapuches residentes en zonas de pobreza urbana tienden a realizar alianzas político-sociales con otros sectores sociales no indígenas, sin renegar por ello de las reivindicaciones étnicas. El Consejo Asesor Indígena en Argentina y la organización Meli Wixan Mapu (Los cuatro puntos de la tierra) en Chile representan muy claramente este tipo de organizaciones.

Sin embargo, esta afirmación, correcta de un modo general, debe matizarse pues su recorte no es tan nítido en el tráfico cotidiano en el que las posturas sostenidas varían con facilidad y se entrecruzan en el seno de estas agrupaciones. De todas maneras la diferencia existe y es muy importante porque se insinúan dos concepciones distintas del planteo étnopolítico. La primera, se encuentra más asentada sobre la autonomía territorial, cultural y política; tendiente hacia la reivindicación de una concepción fuerte de autodeterminación lindante con la secesión. La segunda, levanta el concepto de autonomía afirmado en la construcción de un Estado pluriétnico y multicultural. O, tal vez mejor expresado, en un Estado plurinacional en el que dentro de sus instituciones se plasme, reforma de la constitución mediante, un parlamento plurinacional con representación mapuche.

Los dirigentes de la Coordinación de Organizaciones Mapuche (integrada por la Confederación Mapuche Neuquina y el Nehúen Mapu) construyen una ideología que permite la articulación de un concepto etnicista de la identidad mapuche y de una concepción ecologista: el equilibrio del ecosistema mediante la religión, los saberes ancestrales, y la solidaridad social culturalmente integrados y simbólicamente expresada y transmitida por la lengua mapuche: el mapudungun. Esta ideología vehiculiza reivindicaciones etnopolíticas, centradas en el reclamo del territorio, ante los gobiernos provincial y nacional.

La vinculación del concepto de autonomía con los de “pueblo originario” y “territorio” permite la construcción de líneas políticas. La concepción de autonomía no se plantea como simple reconocimiento de la diversidad cultural por parte del Estado sino que a partir de la misma se acepta que los grupos étnicos puedan tener autoridad y control efectivo sobre el Wall Mapu. El concepto de territorio es entendido como: “(...) *un espacio de la naturaleza que se encuentra bajo la influencia cultural y (el) control político de un pueblo (...). Nuestro nombre expresa la autoidentificación cultural como “gente de la tierra”, “ce de la mapu”. Por ello el territorio es un derecho natural, irrenunciable para la concepción filosófica y religiosa mapuche*” (Documento de trabajo. Primer Taller Local Región Sur).

El territorio para el mapuche no solamente es tener 10.000 hectáreas alambradas. “*El territorio en la cosmovisión mapuche es todo, el aire, lo que está abajo, lo que está arriba (...)* todo es el territorio. *Ese es el pensamiento del mapuche (...)*” (Dirigente de la Confederación de Organizaciones Mapuche).

Las representaciones simbólicas sostienen el reclamo del control territorial al cual el pueblo mapuche debe acceder por “derecho

natural”. La cultura, en términos discursivos, es un argumento para obtener al control de los recursos, la identidad es sustento del planteo de autoridad política, al tiempo que el concepto de territorio resulta funcional para plantear la demanda sobre el dominio integral de las riquezas. Así: “*¿Qué queremos los mapuche cuando reclamamos derechos territoriales? Estamos buscando la posibilidad que se nos adeuda de ejercer influencia y control sobre lo que ocurre en ese espacio territorial. Se destaca, por lo tanto, persiguiendo el objetivo de participar colectivamente en las decisiones que afecten a ese territorio y a los recursos existentes en él*” (Documento de trabajo. Primer Taller Local Región Sur).

La cultura se convierte en instrumento de reclamo. El discurso de las organizaciones enfatiza la diferente cosmovisión de los mapuches frente a las construcciones simbólicas del winka: el extranjero. Las disímiles percepciones del entorno natural resultan explicativas de este tipo de vinculación y en ningún momento entra en consideración el grado de desarrollo de las fuerzas productivas disponible por winkas y mapuche.

Díaz Polanco (1991:153) plantea que lo fundamental del concepto de autonomía es su función política integradora capaz de coordinar y hacer congruente la diversidad expresada como “*colectividad política*” diferente dentro del marco político-institucional del Estado nacional: “*opera, por lo tanto, como mediador entre los intereses diferenciados de comunidades socioculturalmente heterogéneas que despliegan su cotidianidad participando de una organización estatal común*”. Hay autodeterminación en la autonomía, pero tal autodeterminación no implica separatismo: la secesión a través de un Estado soberano políticamente independiente. Ciertamente, la vinculación entre las nociones de

autonomía y autodeterminación (autogobierno) cuando se vinculan con la noción de reivindicación territorial y, sobre todo, si además se añade la adscripción étnica pueden expresarse en la configuración de un Estado nacional independiente. Pero esto no supone, necesariamente, una conexión de causa y efecto. Como tampoco lo supone la organización jurídico-política del grupo minoritario (en el caso de la América Indígena lo no indios), sino que: *“se trata más bien de normar una nueva convivencia. En suma, las regiones autónomas se conciben como regiones pluriétnicas. En unos casos la convivencia tendrá que darse entre grupos indígenas diversos, con sectores no indios. Lo inédito es que estos diversos grupos tendrán que convivir bajo principios nuevos: fraternidad y solidaridad, igualdad de trato entre sí. En tal sentido, el régimen de autonomía es también una escuela democrática”* (Díaz Polanco 1991:229).

Por su parte M. Bartolomé (1997: 181) expresa que, dentro de la configuración del Estado, el concepto de autonomía se liga al de pluralismo cultural. Concibe la configuración de autonomía como: *“la delimitación de espacios territoriales, políticos, jurídicos, económicos y culturales sobre las cuales las etnias ejerzan un control definido. Se trata de la demanda explícita ya no sólo de derechos culturales sino también económicos y políticos”*.

Además, se preocupa en especificar que el concepto de autonomía se contrapone a la tradición integracionista que, intenta homogeneizar la pluralidad étnica asimilándola a la concepción existente en Estados monoétnicos. El concepto de autonomía implica la apertura de un diálogo intercultural al interior del Estado-Nación (Bartolomé 1998: 186). Y, además un proceso de articulación étnica de la diversidad que “supone modalidades de

articulación social más igualitarias que las actuales” Batolomé (2005: 184).

Como lo expresa el documento emitido por el gran Foro Nacional de la Participación de los Pueblos Indígenas las demandas étnico-políticas fundamentales en nuestro país se refieren a:

1° La lucha por las tierras: se exige el reconocimiento de la posesión de los territorios y tierras que ejercen las comunidades indígenas en la actualidad y restitución de tierras y territorios usurpados por los blancos. En las ciudades esta lucha se vincula a la vivienda.

2° El respeto a la propia identidad, la propia cosmovisión y la diversidad cultural.

3° La defensa del ecosistema de los territorios indígenas y el dominio sobre sus recursos naturales.

4° El reconocimiento de la medicina tradicional, la existencia de personal indígena en los hospitales públicos (que actúen como traductor del idioma y de las pautas culturales) y la creación de puestos sanitarios en los territorios indígenas.

5° La implementación de la Educación Bilingüe e Intercultural.

A pesar de que la movilización política impulsada por las distintas agrupaciones aborígenes ha conseguido un fuerte impulso a partir de la restauración de la democracia existe, todavía, una dispersión excesiva de organizaciones y proyectos. Las organizaciones indígenas avanzaron muchísimo en el desarrollo de la autoconciencia étnica aunque no lo bastante para construir una alternativa política que les permita la articulación de una propuesta que las sobrepase y las unifique mediante una unidad de programa de acción y de destino. En esta problemática, común al conjunto de

los grupos aborígenes argentinos, tienen especial importancia los siguientes aspectos:

1º, como lo destaca Hugo Trincherro: En el seno de nuestra sociedad regional/nacional existe un discurso hegemónico discriminatorio, claramente estigmatizante hacia la población aborígen argentina. Esto ha sido puesto de manifiesto cuando se les atribuyó a los indígenas el brote de cólera que apareció en nuestro país ya hace algunos años.

2º La condición de la salud es muy vulnerable entre la población aborígen de las diferentes etnias asoladas por la desnutrición, el mal de chagas y la tuberculosis. Hay enfermedades que deben ser asistidas por curanderos, por médicos tradicionales y por “médicos blancos” (Carracedo 1992). Existen barreras psicológicas y culturales en las interrelaciones entre el personal sanitario de los efectores públicos de salud y la población indígena que en ellos se asiste Vázquez y Azcona (1997) y Azcona (1999).

3º La lucha jurídica por la defensa de los derechos indígenas. Graciela Rodríguez (2005) insiste en este aspecto y en que “Los conceptos de identidad, resistencia y cultura vinculados a los reclamos "al" derecho y "por" nuevos derechos “tienen una importancia fundamental en la reconstrucción de la memoria histórica.

4º Margot Bigot (2005) ha demostrado que: El contexto de comunicación socio-étnico, articulado a partir de relaciones desiguales entre los distintos grupos indígenas y la sociedad mayoritaria que ejerce una fuerte dominancia por su prestigio lingüístico y cultural y por las relaciones de poder político y económico dominante. El sistema educativo, jurídico, de salud, etc. se ha diseñado sin considerar la exclusión que, de hecho, proyectan en la población aborígen a la que se le impone el uso del español.

La situación sociolingüística resultante de la interrelación de los contextos de comunicación intra y socio-étnico es de bilingüismo diglósico.

Conclusiones

A partir de los aportes realizados por el Informe Brundtland en las reuniones previas a la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, realizada en Río de Janeiro, Brasil, en 1992; se difunde el concepto de desarrollo sustentable, considerando este término en la acepción de sostenido en el tiempo, como un desarrollo equilibrado entre lo económico, lo social, lo cultural y el medio-ambiente al interior del contexto de una institucionalidad democrática y participativa. De tal modo, la petición de principio en la que se fundamenta propone que la satisfacción de las necesidades de la generación presente no comprometa la satisfacción de las necesidades de las futuras generaciones.

Sin embargo, su implementación parece difícil de realizar. Refiriéndose a la Cuenca del río Pilcomayo Hugo Trincheró (2005) expresa:” las evaluaciones de las investigaciones más recientes sobre políticas de desarrollo en ámbitos de alta vulnerabilidad social y ambiental y nuestras propias investigaciones anteriores (Trincheró, 1995, 2000, 2001). En este sentido se considera que la producción de infraestructura y los programas de intervención no logran los objetivos de sustentabilidad previstos respecto a la población involucrada ya que no incorporan como valor potencial las dinámicas productivas y reproductivas de las economías

domésticas, en este caso, principalmente indígenas y campesinas. Por el contrario, la instrumentación de proyectos de inversión se enmarca en modelos abstractos de desarrollo que al instrumentarse generan condiciones propicias para el avance capitalista tradicional de la frontera agropecuaria y la especulación rentística, lo cual contradice el objetivo en torno al mejoramiento de la calidad de vida de los pobladores hacia los que teóricamente se orientan los proyectos”.

Consignamos otro ejemplo muy pertinente al respecto. Refiriéndose a la construcción de la megarepresa de Piedra del Águila sobre el río Limay Juan Carlos Radovich (2005) expresa: “Estos emprendimientos responden a un modelo cuya lógica, como bien caracterizan Suárez, Franco y Cohen (1984:13), descansa sobre una sola variable y se muestran sumamente rígidos como para considerar la incorporación de otras dimensiones. Por otra parte tal denominación tiende a justificar la gran inversión de capital que demandan estos proyectos y a minimizar los costos sociales que ocasionan”

Guillaume Fontaine (1976) agrega, por su parte, que el concepto de desarrollo sostenible es interpretado de modo muy diverso por los distintos sectores sociales. De esta manera los “actores institucionales y económicos, los movimientos indígenas y las organizaciones ecologistas difieren, a veces, fuertemente, acerca del concepto sostenible en el tiempo. Es que intereses de todo tipo desde económicos hasta ideológicos sesgan estas interpretaciones¹⁸.

18

Rodolfo Stavenhagen vincula Etnodesarrollo, eco desarrollo y auto desarrollo, así: “El desarrollo basado en una concepción dinámica y abierta de los derechos humanos requiere una revisión a fondo de los múltiples usos que el término desarrollo ha tenido (...). Para los pueblos indígenas, desarrollo significa sobre todo la satisfacción de las necesidades humanas largamente denegadas y la equidad en la distribución de los recursos y de los beneficios del crecimiento (...). Combatir el racismo estructural resulta por consiguiente una lucha por la sobrevivencia y la equidad en el marco de contextos culturales y sociales específicos, propios de los indígenas. Encarar la problemática del desarrollo desde esta perspectiva, ha llevado a conceptos tales como autodesarrollo y etnodesarrollo, o desarrollo con identidad, que ahora están siendo promovidos por algunos gobiernos, agencias multilaterales y organizaciones no gubernamentales”.

Mientras que: “El *Glosario intercultural* se refiere al eco-etnodesarrollo, diciendo que se trata de un desarrollo integral, endógeno, sostenible y específico de un determinado pueblo en armonía con su ecosistema para preservar la vida y la cultura propia, así como la supervivencia de los ecosistemas, dentro de los cambios, continuidades y transformaciones históricas operadas. Todo eco-etnodesarrollo requiere como punto de partida definir las líneas rectoras que orientarán los planes de su operatividad y definirán la sustentabilidad y especificidad”.

Para ello es necesaria: “la “ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada, para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que se considere.

Implica una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es la unidad político-administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo, dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión.”

(Documento **El derecho de sobrevivencia: la lucha de los pueblos indígenas en América Latina contra el racismo y la discriminación**, de Rodolfo Stavenhagen, elaborado en el marco del proyecto IIDH/BID sobre actividades preparatorias de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial y la Xenofobia. (Glosario, en <http://www.rsc-chile.cl/modules/wordbook/entry.php?entryID=90>).

Tenemos aquí cuatro párrafos claves que contextualizan la temática. Las críticas acerca de la arbitrariedad de las modalidades teóricas y prácticas de las interpretaciones del concepto de etnodesarrollo recuerdan a las que se les hiciera al de desarrollo sostenido.

Son los procesos de revitalización cultural, expresados en los procesos de construcción de la etnicidad, los motores que impulsan la lucha por la sobrevivencia étnica. ¿Cómo se ubican las organizaciones que articulan el discurso de los pueblos originarios, con relación a la cuestión de desarrollo sustentable, etnodesarrollo y autodesarrollo? Es el modo en que cada uno de ellos viven y expresan su particular interpretación de la etnicidad lo que construye su postura.

Percibimos un amplio abanico de posiciones que van desde quienes levantan la bandera primordialista etnicista en contra del “mensaje cultural de Occidente” y los que critican este discurso antimodernidad; postulando una articulación en el ámbito de lo infraestructural y en lo estructural y de resistencia en el dominio de

lo superestructural. La nota relevante es que las contradicciones se dan, la más de las veces, en el seno mismo de las distintas organizaciones, al mismo tiempo que operan también las luchas de grupos opuestos por el control político de las mismas.

El nuevo debate acerca de los procesos de desarrollo / etnodesarrollo se ha enriquecido a partir de los aportes realizados en el volumen colectivo editado por Wolfgang Sachs, 'The development Dictionary' (Diccionario del desarrollo, 1992) en el que teóricamente se cerraba la problemática del desarrollo oponiéndole el dominio del *Posdesarrollo*, o, como lo prefiere denominar Arturo Escobar (2002): *Contradesarrollo*.

Se trata de la resistencia expresada en movilizaciones contra las implementaciones de proyectos de desarrollo o etnodesarrollo en la concepción del Banco Mundial, que terminan por reacomodar o, más radicalmente subvertir en función de su propia lógica y de sus propios requerimientos generando nuevos conocimientos.

Desde una perspectiva que privilegia el contexto histórico, social y culturalmente situado, el planteo del etnodesarrollo/ posdesarrollo / contradesarrollo puede vincularse a las dinámicas de las interacciones socioculturales inter e intra étnicas que la duración histórica inevitablemente produce. Imponiendo así, siempre, la ruptura de esquemas mentales, valores y contextos tradicionales de significación e impulsando la creación de otros, respetando la lógica específica, particular y diversa de cada uno de estos procesos, y de sus respectivos ritmos de cambio. En este caso, al esquema unilineal del desarrollismo puede oponérsele una representación arborescente con una pluralidad de troncos diferentes capaz de generar, a su vez, una variedad de ramificaciones diversas.

No obstante la emergencia de los movimientos sociales en los que

se entrecruzan, y a veces se entremezclan, organizaciones ambientalistas, de los pueblos originarios y campesinas, legitiman a nivel nacional e internacional las reivindicaciones en defensa de los recursos naturales, de los derechos étnicos, del territorio, del etnodesarrollo y de la ciudadanía pluricultural.

Para M. Bartolomé identidad étnica y etnicidad son conceptos diferentes, que en todo caso convergen o se yuxtaponen parcialmente y, no como para nosotros, una dimensión determinada y muy específica de un concepto multidimensional.

El concepto de *identidad étnica* (para nosotros procesos étnicos identitarios) refiere a una *identidad colectiva* y contiene múltiples dimensiones, por ello tradicionalmente se lo ha confundido con el de *eticidad*, cuando se sobredimensiona uno de sus niveles, el *macro*, que enfatiza la referencia a los rasgos culturales en la construcción política – ideológica expresada como etnicidad.

En un *nivel intermedio*, el concepto de *procesos étnicos identitarios* delimita identificaciones étnicas *regionales*. Es decir, supralocales o supracomunitarias, dentro de una “red de relaciones socioculturales” que sobrepasa el concepto geográfico de región y que permite el establecimiento de identificaciones dentro del ámbito de uno o varios grupos domésticos de las localidades de la que emigraron.

Se apela aquí a los aspectos psicolingüísticos y sociocognitivos de la adscripción étnica. Resulta importante señalar que el concepto de “red de comunicación”, en la interpretación de Bigot (1998: 19-20), no es exclusivamente lingüístico. Se refiere también a las relaciones sociales (vínculos) realmente establecidos: es, por lo tanto, social y lingüístico.

En un *nivel micro*, define la construcción de “identidades” socioétnicas del conjunto de los grupos domésticos (o de familias extensas) locales asentados en el interior de un “campo de interacción socioétnico” Rodríguez (1998). Por supuesto también se privilegian aquí los aspectos psicolingüísticos y socioculturales en la construcción de las categorías sociocognitivas. Recordemos que los procesos étnicos identitarios enfatizan los aspectos simbólicos de las identidades socioétnicas, que no deben desvincularse de los modos de reproducción económico-social dentro de un contexto de dominio –sometimiento ni de las tensiones y conflictos que en tal contexto se generan “.¹⁹

La progresiva toma de conciencia de los grupos étnicos indígenas de sus derechos étnico-políticos a través de las luchas reivindicativas llevadas por sus organizaciones transforman paulatinamente, simbólicamente, políticamente y, aunque tal vez con menos vigor, socialmente, las relaciones de estos pueblos con los estados en los que se enclavan, y con los segmentos sociales regional / nacional con los que interactúan. Sus luchas se han hecho más visibles en la actualidad. Particularmente en defensa de la biodiversidad y del requerimiento, constante y sistemático del reconocimiento de los derechos colectivos y en contra de la discriminación y de la exclusión.

El número creciente de organizaciones indígenas testimonia el avance de esas disposiciones a la acción. La actuación de dichas organizaciones (desde el nivel local al nacional, regional y mundial) que intentan superar conflictos para operar cada vez más coordinadamente, tiene como aglutinante la defensa de las lenguas y culturas indígenas integrándolas en una visión más amplia –panindianista-²⁰ donde funcionan como símbolo de

19

etnicidad (entendida como construcción política de las identidades indígenas -Vázquez 2000) en vistas a lograr una representación política dentro de los estados que posibilite el ejercicio de derechos diferenciados que los coloquen en igualdad de condiciones que sus conciudadanos.

Los gobiernos progresistas de las democracias instaladas en el cono sur latinoamericano tienen una propuesta y una acción política ambigua con los pueblos originarios. Si el gobierno boliviano aparece, aun con sus contradicciones y conflictos, como el más afín a sus reivindicaciones etnopolíticas, el argentino no consigue romper el marco discriminatorio que les confiere el estatuto de ciudadanos de segunda clase. Es aquí donde los antropólogos podemos incidir con nuestra prédica y con nuestra acción, y nuestro apoyo crítico, para modificar esta situación.



Bibliografía

AZCONA, M.S Y VÁZQUEZ, H (1998) “Representación Social y Creencias en la interacción Población demandante / Profesionales de los servicios públicos de Salud Bucal de Rosario: Aportes para un diagnóstico Socio-odontológico”. En *Cuadernos de Antropologías Social N° 10*. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Ciencias Antropológicas. Sección Antropología Social.UBA.

AZCONA ,MS (1999) “Educación para la Salud y población toba en la ciudad de Rosario” En *Estudios antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina-* A. Balazote, y J. C. Radovich, compiladores. Ed. Minerva. Bs. As

AZCONA, M.S Y VÁZQUEZ, H. 2010: “Penetración capitalista, Resistencia étnica indígena en la cuenca Amazónica y Biodiversidad”. En SIGNOS EN EL TIEMPO Y RASTROS EN LA TIERRA. SEGUNDA Época.vol. IV.

AYO, Diego y BONIFAZ, Gustavo, (2008) “Asamblea constituyente ¿hegemonía indígena o interculturalidad?” La Paz: FES-ILDIS.

Bartolomé, M. 1997 *Gente de costumbre y gente de razón, las identidades étnicas en México*. México .Siglo XXI-Instituto Nacional Indigenista.

BARTOLOMÉ, M. (2002) “Movimientos indios en América latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria” En *Papeles de Trabajo* N° 10. CICEA. UNR. Rosario. Argentina.

BARTOLOMÉ, M. (2006) *Procesos Interculturales, Antropología Política del pluralismo cultural en América Latina*. México. Siglo XXI.

BALAZOTE, A. y RADOVICH, J. C. (1991): "La etnicidad mapuche en un contexto de relocalización: La represa de Piedra del Águila". *América Indígena*, Vol. LI, N° 1; Enero-Marzo; México (págs. 277-319).

BALAZOTE, A. (1995): *Impacto social en la reserva mapuche Pilquiniyeu del Limay*. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

BIGOT, M, RODRÍGUEZ, G. Y VÁZQUEZ, H. (1992) “Acerca de la resistencia étnica y de la resistencia indígena”. En *Papeles de Trabajo* N° 2 CICEA. UNR. Rosario. Argentina

BIGOT, M (1998) “La vitalidad etnolingüística de un grupo minoritario indígena en un contexto de relaciones interétnicas”. *Papeles de Trabajo*.

Vol. 7.

BIGOT, M (2007): *Los aborígenes Qom en Rosario*. UNR Editora. Rosario. Argentina.

BONFIL-BATALLA, G: (1988) “Identidad étnica y movimientos indios en América latina”. En *Identidad étnica y movimientos indios*. México. Editorial Revolución.

Documento de Trabajo Primer Taller local Región Sur 11.13.97, INACENOC.

BRACITEVICH, Sergio: 2009 “Metamorfosis de los modelos evangelizadores en el Chaco Central. Las ONGs para el desarrollo y su razón intervencionista en un espacio de expansión productiva reciente” En *Papeles de Trabajo N° 17*. Scielo. Argentina.

CAHUAC HE CASADO, Emperatriz (2000), “Impacto de las fumigaciones sobre los pueblos indígenas de la amazonia colombiana”, *OPOIAC*, www.mmacoca.org/docs_de_base/docs_multiples_foros_y_movilizaciones_por_que_cesen_las_fumigaciomes.htm, 17 de noviembre.

CARRASCO, M. y BRIONES, C. (1996) *La tierra que nos quitaron»: reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires, IGWIA-Asociación Lhaka Honhat.

CARRACEDO, E (1992) “Representaciones y creencias sobre el estado de embarazo y parto de un grupo de mujeres tobas que habitan el barrio de Empalme Graneros”. *Revista de la Escuela de Antropología*. Facultad de

Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Vol. 2, pp. 22 a 35.

CHIBNIK, M. (1993), *Risky Rivers. The Economics and politics of floodplain farming in Amazonia*, Tucson, University of Arizona Press.

CENTENO, Julio César (s/f), Foro Social Mundial: Grito de corazón por la Amazonia, www.ecoport.net/content.view/full

Coordinadora por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas Oficina administrativa: Calle Unruh 160 e/ Hindenburg y Miller, Oficina 5 Ciudad de Filadelfia, 9300 Fernheim, Departamento Boquerón, Paraguay Telefax: (595) 491 433 511 Oficina Asunción: Víctor Haedo 1023 c/ Colón Teléf: (595) 21 443 464 E-mail: capi@capi.org.py capi@capi.org.py Sitio Web Re Diseñado y Actualizado por Carlos Peris

DÍAZ POLANCO, H (1991) *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo XXI. UNAM, México.

ESCOBAR, A. 2002 “Globalización, desarrollo y modernidad.” en *Planeación, Participación y Desarrollo*. N° 1.

ERIN Nelson, Rita SCHWENTESIUS Rindermann, Laura GÓMEZ TOVAR y Manuel Ángel GÓMEZ CRUZ (2008) Un movimiento orgánico local que crece: la Red Mexicana de Mercados Orgánicos. *Leisa* Revista de agroecología junio. México

FONTAINE, G. (2007) *El precio del petróleo, conflictos socio-ambientales y gobernabilidad en la región amazónica*. FLACASO-ABYA-YALA. Quito. Ecuador.

GOLLUSCIO, L. (1997) “Notas sobre la incorporación nominal en mapudungun”. En: *Actas de las III Jornadas de Lingüística Aborigen, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 20-23 de mayo.*

GONZÁLEZ ARENCIBIA, M.: (2006) *Una gráfica de la Teoría del Desarrollo. Del crecimiento al desarrollo humano sostenible*, Edición electrónica. Texto completo en www.eumed.net/libros/2006a/mga-des/
Gordillo y Leguizamón, M 2002 *El Río y la frontera: movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Biblos. Buenos Aires. Argentina

GUEVARA, G. (1995) “Resúmenes y actas del 1 er. Congreso de los pueblos indígenas de Amazonas”. En Carrillo, A. y Perera, M. A. (eds). *Amazonas, modernidad en tradición: Contribuciones al desarrollo sustentable en el Estado de Amazonas y Venezuela*. Caracas, Deutsche Gesellschaft Für Technische Zusammenarbeit

INDEC (2001): *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001*. Buenos Aires, Argentina.

INDEC (2006): *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas*. Buenos Aires, Argentina.

LABARTA, Ricardo (1998), *Los productores de la Cuenca Amazónica del Perú y la dinámica de uso de la tierra: resultados de la caracterización de Pucallpay Yurimaguas*, Pucallpa, Centro Internacional de Investigación en Agroforestería. (ICRAF).

LAUER, Matthew (2005), “Líderes políticos en Amazonia: política y autorepresentación entre los Ye'kwana del Alto Orinoco”, *Revista de*

Antropología Iberoamericana, N° 41, mayo-junio, Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red.

LÓPEZ GARCÉS, Leonor (2000), "Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos. Etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas/Somimoes", tesis de doctorado ante Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre América Latina e Caribe (CEPPAC) de la Universidad de Brasília, pp. 7-22 expuesta en www.prodiveritas.bioética.org/ticbiblio.htm

MALVESTITI, M. 1997. Contacto y cambio en la morfosintaxis del mapuche rionegrino. En: *Actas de las III Jornadas de Lingüística Aborigen, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires*, 20-23 de mayo.

MELLICO, F. Y PEREIRA, P. (1997). Zugulekayu mapa. En: *Actas de las III Jornadas de Lingüística Aborigen, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires*, 20-23 de mayo.

MILLER, D. (1997) *Sobre la nacionalidad*. Paidós, Barcelona.

MOLINA, C. H. S. (2008) Ciudadanas indígenas. Serie sustentabilidad 2025h tm.

NAHUEL, M. L.; HUERCO, L.; LONCON, L.; VILLARREAL, J. (2004): "Pulmarí: recuperación de espacios territoriales y marco jurídico: desafíos mapuches a la política indigenista del Estado.", Informe de caso Proyecto "Desarrollo Comunitario en Perspectiva Comparada", *Centro de Política Social para América Latina (CLASPO)*, Universidad de Texas.

ÑANCUCHEO, J. (1998): "Pulmarí en la lucha del pueblo mapuche".

Nosotros los otros. Año 2, N° 3: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
(págs. 20-22).

NIELSSON, P. (1989) Sobre los conceptos de etnicidad, nación y Estado. En *Sociología del nacionalismo. II congreso Mundial Vasco, Euskal Mundu-Biltzarra*.

QUINTERO, Pablo (2010) “Comunidades indígenas y proyectos de desarrollo en el Chaco Central. ¿Subordinación, resistencia o posdesarrollo?”. En *Signos en el Tiempo y Rastros en la Tierra*. SEGUNDA Época.vol. IV.

RADOVICH, J. C. (2003): *Impacto social de grandes emprendimientos hidroenergéticos sobre comunidades rurales de Norpatagonia*. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

RADOVICH, J. C. (2005) “Ideología de grandes proyectos en la región Comahue, Argentina”. En María José Reis, Juan Carlos Radovich y Alejandro Balazote (eds). *Disputas territoriales y conflictos interétnicos en Brasil y Argentina*. Ferreyra Editor. Córdoba. Argentina

RADOVICH, J. C. (1992) Política Indigenista y movimientos étnicos: el caso Mapuche. *Cuadernos de Antropología*. Vol. 4, pp. 47 a 65.

RIBEIRO, G.L (1987) “¿Cuanto más grande mejor? Proyectos de gran escala: una forma de producción vinculada a la expansión de sistemas económicos”. En: *Desarrollo Económico*. Vol.27, N° 105, Abril- Junio. IDES, Buenos Aires.

LINS RIBEIRO, G. (1991) *Empresas transnacionais. Um grande projeto*

por dentro. Editora Marco Zero e Anpocs, Sao Paulo.

Ribeiro, G. L. 2005 “Poder, redes e ideologia no Campo do desenvolvimento”. *Serie Antropologica* N°338.

RODRÍGUEZ, G. (1998) *Informe CONICET*.

RODRÍGUEZ, Graciela (2010) “Perspectivas socioantropológicas sobre el campo del derecho y la justicia”. En *Papeles de Trabajo*. N° 20 CICEA .UNR. Rosario. Portal Scielo Argentina.

ROJAS, Raúl (2010) Edición realizada en abril de 2010 por ‘Romparamos el Silencio’, del texto cedido por el autor y publicado anteriormente en el libro *Actores del agronegocio en Paraguay*, Ed. Romparamos el Silencio Asunción. Paraguay.

SAN SEBASTIÁN, M. Y HURTING, A (2004) “La explotación petrolera en la cuenca amazónica del ecuador: una emergencia para la salud pública”. En *Revista Panamericana de Salud Pública/ Pan American Journal of Public Health*. Vol 15.N° 3.

STAVENHAGEN, R. (2001) *La Cuestión Étnica*. Colegio de México. México.

TRINCHERO, H. (2000): *Los Dominios del Demonio*. EUDEBA, Buenos Aires.

TRINCHERO, H. y Leguizamón, M. (2004) “Hidrocarburos, dinámica del capital y cuestión social en el norte argentino”. En *La Cuenca del río Bermejo- una formación social de fronteras-* Elena Belli, Ricardo Slavutsky y Héctor Hugo Trinchero (compiladores). Instituto Interdisciplinario Tilcara. Facultad de Filosofía y Letras UBA.

TRINCHERO, H (2005) “programas de Desarrollo en la cuenca del Río Pilcomayo. Una caracterización de sus impactos sociales en comunidades indígenas y campesinas”. En María José Reis, Juan Carlos Radovich y Alejandro Balazote (eds). *Disputas territoriales y conflictos interétnicos en Brasil y Argentina*. Ferreyra Editor. Córdoba. Argentina.

TRINCHERO, H (2008) “Pueblos originarios y políticas de reconocimiento en Argentina”. En *Papeles de Trabajo* N°18. CICEA.UNR. Argentina. Portal Scielo Argentina.

ULLÁN, J. (2000) “Los indios ticuna del Alto Amazonas ante los procesos actuales de cambio cultural y globalización”. En Revista española de Antropología Americana N° 30.

VALVERDE, S. (2006): *Las condiciones de existencia y las prácticas de reproducción de la población mapuche en las regiones turísticas de las provincias de Neuquén y Río Negro*. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

VALVERDE, S (2010) “Condiciones de existencia y estrategias de reproducción de las poblaciones Mapuches en la Ciudad de San Carlos de Bariloche. (Provincia de Río Negro).” En *Papeles de Trabajo* N°18. CICEA.UNR. Argentina. Portal Scielo Argentina.

VAZQUEZ, H. (2000): *Procesos identitarios y Exclusión Sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina*. Editorial Biblos, Buenos Aires.

VÁZQUEZ, H Y BIGOT, M (2005) “El derecho a la diversidad y las prácticas” VI Reunión de Antropología del MERCOSUR 16, 17 y 18

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

noviembre 2005, Montevideo - Uruguay

**REFLEXIONES SOBRE EL SISTEMA SEXO/ GÉNERO, Y
SOBRE LOS CONCEPTOS DE DIFERENCIA,
DESIGUALDAD Y ESTIGMA EN LA ANTROPOLOGÍA
POLÍTICA CONTEMPORÁNEA.**

Héctor VÁZQUEZ

El título que hemos elegido para esta conferencia tiende a un objetivo fundamental:

Contribuir al debate ya instalado sobre una cuestión abierta, plena de interrogantes, que abarca un amplio abanico temático el que, según nuestro criterio, es posible articular a través de los conceptos clave mencionados.

En efecto, si en la Antropología Política contemporánea la problemática de la diversidad y de lo diferente se plantea con toda su virulencia en el debate acerca del reconocimiento y la identidad de las “minorías” étnicas, y de sus múltiples implicancias: morales, jurídicas, sociales y políticas. También se refiere, y de un modo directo, a las cuestiones que emergen de la articulación del Sistema Sexo/Género, y de su cuestionamiento. Esto es, de la crítica de las relaciones desiguales realmente existentes entre hombres y mujeres articuladas a través de la dicotomía dominio / sometimiento. Lo mismo sucede con las temáticas de la diversidad y del estigma

En la línea de pensamiento de Abélès, Augé, Bourdieu, Vincent, La Antropología Política de nuestros días quiebra los límites que la encerraban en las “sociedades tradicionales”, y se ocupa, entre

otros, de los fenómenos del nacionalismo, de la globalización, de lo local versus lo global, de los procesos de construcción de las representaciones identitarias, de los grupos étnicos y de los procesos etnicidarios, tanto como de las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, y de las situación de otros grupos sociales como los religiosos, etarios, homo y bisexuales dentro de un contexto de confrontación con los segmentos sociales hegemónicos, y en tanto constituyen sujetos colectivos, de la elaboración de las identidades políticas, y de los de participación ciudadana, del análisis de los fenómenos burocráticos, del funcionamiento de las instituciones, de los procesos de representación social y cultural, de los procesos multi y policulturales y de los efectos de los medios de comunicación masivos sobre el colectivo social.

Es obvio que las desiguales relaciones de género con base en las diferencias sexuales afectan el desarrollo pleno de las mujeres en tanto persona, y como sujeto de derecho, desde la vida cotidiana en el hogar, a las relaciones laborales y hasta en el dominio de la política esta es un constante que evidencia diferentes formas de discriminación y aun de estigmatización. Según los datos del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de la República Argentina (mes de mayo de 2007) la tasa de actividad femenina del 2006 bajó comparándola con la del año 2003 del 50 % al 49,8%, a pesar del auge de la economía argentina, mientras en ese mismo período la tasa de actividad subió del 74,5 al 75,4 %. La Encuesta Permanente de Hogares para el mismo período detectó que mientras el 60 % de mujeres es la principal responsable del trabajo hogareño, el 65% de los hombres ni se hace cargo ni presta ayuda alguna sobre dicho trabajo.

El Informe de la Oficina Internacional del Trabajo (OIT mayo de 2007) expresa que la discriminación con base en el género aumenta el crecimiento del índice de desempleo en el mundo. El maltrato, y la violencia contra las mujeres en el hogar o por parte de su compañero afectivo y el acoso sexual en el trabajo son otras de las lacras sociales que parecen ir en aumento.

En una entrevista a la dirigente feminista Marta Lamas que el diario *Página 12* de Buenos Aires, Argentina publica el domingo 15 de Abril de 2007, centrada en la ley de despenalización del aborto que posteriormente se aprobó en el Distrito Federal, (México); la entrevistada hace la siguiente reflexión sobre la relación maternidad y violencia al responder a la pregunta del periodista “¿Por qué cuesta tanto desarmar el discurso que naturaliza la violencia contra las mujeres?”

Respuesta: “Te voy a decir algo que cae muy mal a mis amigas feministas. Todos los hombres son hijos de mujeres: ¿qué le pasó a ese hombre hijo de una mujer para que luego pueda golpear o violar a una mujer? La maternidad y la relación con la madre y cómo las mujeres educan a sus hijos tienen que ver con esa violencia. No me gusta el discurso victimista de las mujeres que sufren violencia que no habla de la cantidad de madres violentas, que pellizcan o sacuden a sus hijos. Es un tema complicado y hay que verlo integralmente. No es la violencia hacia las mujeres, también es la violencia de las mujeres con sus hijos. Es “el” tema del Siglo XXI y creo que se ha asumido mal al hablar solamente de la violencia contra las mujeres sin ver la cadena de violencias. El tema de la maternidad voluntaria, gozosa, compartida, con apoyo social es muy importante. Tampoco me gustan las leyes específicas de violencia hacia las mujeres. Hay que hacer leyes contra las violencias y ver los distintos tipos de

violencias, hacia los niños, hacia los minusválidos hacia los de la tercera edad. Hay que trabajar en contra de la violencia”.

Desde una perspectiva semejante Miguel de Amado, catedrático español y miembro consejero del Consejo Económico y Social (CES) de la Comunidad de Madrid, publica en Internet un texto fechado el 15 de octubre de 2005, que titula: “La “violencia de género” y otras iniquidades”, en el que entre otros conceptos expresa: “La etiqueta “violencia de género” resulta sobremanera ambigua. Aunque parezca mentira, en la parla establecida “género”, sin más, quiere decir, “sexo femenino”. Ya es desprecio por la mujer. Pero la expresión completa, “violencia de género” ni siquiera equivale a “violencia contra el sexo femenino”. Es fundamentalmente la que resulta de una agresión por parte de lo que se llama la “pareja”: marido, compañero sentimental, novio o amante, cuando lo es o lo ha sido. (Lo de “amante” lo pongo yo; las púdicas leyes no reconocen su existencia). En algún caso la legislación actual amplía el concepto a las mujeres que son víctimas del acoso masculino en el centro laboral o de estudio. Todavía se puede extender un poco más el concepto cuando las víctimas son menores, pero siempre que dependan de una mujer. Aunque parezca mentira, la legislación actual que comento no admite el tipo de violencia de género si las víctimas son menores dependientes de un varón. Lo que resulta más increíble es que no se considera “violencia de género”, en términos legales y socialmente aceptados, la que una mujer produce a otra mujer o a un varón. Tantas alteraciones del sentido común de las palabras no pueden producir más que confusión y sufrimiento. La “violencia de género” es un problema mal planteado y, por tanto, mal resuelto”.

Si consignamos estas opiniones es porque las compartimos.

Los abordajes igualitarios del Género con relación al Sistema Sexo/Género desarrollado con base en la dialéctica dominación / sometimiento, en la perspectiva de Sherry B. Ortner, de Marilyn Strahern y de Michelle Rosaldo han servido como marco de referencia para implementar las luchas por la igualdad entre mujeres y hombres. Tienden, sin embargo, a la elaboración de conceptos analíticos estereotipados y falsamente universalistas, los que basado en la oposición occidental: *naturaleza / cultura* acentúa los rasgos fisiológicos y psicológicos de la mujer como reproductora sexual ubicándola del lado de la naturaleza y proyectando al universo simbólico otras dicotomías tales como *inferior / superior, pasividad/ actividad, doméstico / público*. En efecto al preguntarse “¿Por qué se considera a la mujer más cerca de la naturaleza?” Otner se responde:

“Por supuesto, todo comienza con el cuerpo y las naturales funciones procreadoras específicas de las mujeres. Podemos distinguir tres niveles en que este hecho fisiológico absoluto tiene significación para nuestro análisis: 1) *el cuerpo y las funciones* de la mujer, implicados durante más tiempo en la “vida de la especie”, parecen situarla en mayor proximidad a la naturaleza en comparación con la fisiología del hombre, que lo deja libre en mayor medida para emprender los planes de la cultura; 2) el cuerpo de la mujer y sus funciones la sitúan en *roles sociales* que a su vez se consideran situados por debajo de los del hombre en el proceso cultural; y 3) los roles sociales tradicionales impuestos a la mujer, impuestos como consecuencia de su cuerpo y de sus funciones, dan lugar a su vez a una *estructura psíquica* diferente que, al igual que su naturaleza fisiológica tienden fuertemente a alinear a la mujer junto a la naturaleza, señalando luego otros factores que demuestran su absoluta alineación junto a una problemática posición intermedia”. (1979:116)

Y agrega más adelante:

“En otras palabras, el cuerpo de la mujer parece condenarla a la mera reproducción de la vida; el macho, por el contrario, al carecer de funciones naturales creativas, debe (o tiene la posibilidad de) afirmar su creatividad de modo exterior, “artificialmente”, a través del medio formado por la tecnología y los símbolos. Y, al hacerlo, crea objetos relativamente duraderos, eternos y trascendentes, mientras que la mujer sólo crea algo perecedero, seres humanos. (1979:117)

En la entrevista que Sergio Daniel López y Lydia Rodríguez Cuevas le realizan en la Revista de Antropología Ibérica N° 1 volumen 1, su postura epistemológica se muestra sin cambios. Reconoce que los intereses de los movimientos feministas están desplazando la temática de la dominación femenina y el patriarcado por la teoría *queer*.

Por su parte Marilyn Strahern escribe:

” Las diferencias de sexo en las que se basan las ideas de género son tanto las características anatómicas como las variaciones de la calidad de la conducta o mentalidad. El modo de percibir estas últimas es, en gran medida una cuestión de clasificación y de valoración social. Sin embargo, con frecuencia todas las diferencias y similitudes se toman en conjunto y parecen estar basadas en la biología. En muchas sociedades, por lo tanto, el género parece ser una representación directa de las características sexuales naturales. El proceso puede discurrir poco más o menos, del siguiente modo. La cultura enfatiza las diferencias que se perciben en la complexión muscular de los

sexos, estas diferencias se suman a contrastes entre el trabajo dentro y fuera de la casa. El estereotipo es que en cualquier situación exterior que requiera ejercicio muscular, los hombres se desenvolverán mejor que las mujeres. Entonces la tipificación del género atribuye a los varones unos roles que tienen alguna conexión con todo ello”. (1979:135).

Acepta sin embargo que:

“Los mitos sobre la masculinidad y la feminidad (construcciones de género) perduran y cambian, del mismo modo que el lenguaje perdura y cambia, debido a su nulidad como símbolos de la sociedad. Ninguna precisión científica adicional que investigue la formación de los sexos podrá alterarlo. Más bien la actividad científica deberá ser considerada como una parte del mismo proceso en la medida en que contribuye al significado con que se ve investido el género. En otras culturas, al igual que en la nuestra, la ideología del género de mañana reflejará la sociedad de mañana.” (1979: 151)

Michelle Zimbalist Rosaldo identifica la relación *naturaleza / cultura, femenino/masculino* con lo doméstico, y lo público pero invierte la relación de sobredeterminación: será la dicotomía *doméstico / público* la que fundamenta la relación *naturaleza/ cultura*.

“A partir de lo expuesto, podemos deducir a continuación que la oposición “Doméstico” y “público” proporciona las bases de un modelo estructural necesario para identificar y explorar la situación masculina y femenina en los aspectos psicológicos, culturales, sociales económicos de la vida de la humanidad. “Doméstico”, tal como está usado en este trabajo, hacer

referencia a aquellas instituciones y formas de actividad organizadas de modo inmediato alrededor de una o varias madres y sus hijos; “público” hace referencia a las actividades institucionales y formas de asociación que unen, clasifican, organizan o reúnen determinados grupos de madres e hijos. Aunque esta oposición será más o menos notoria según los diferentes sistemas sociales e ideológicos, desde luego proporciona un modelo universal con el que conceptualizar las actividades de los sexos. La oposición no “determina” estereotipos culturales o asimetrías en la evaluación de los sexos, sino que más bien es la razón fundamental de ellas y sirve de soporte para la identificación de formas muy general (y, para las mujeres, a menudo degradante) de las mujeres con la vida doméstica y de los hombres con la vida pública. Estas identificaciones ni necesarias ni deseables, pueden estar ligadas al papel de las mujeres en la educación de los niños; a base de examinar sus múltiples ramificaciones, se puede empezar a entender la naturaleza de la subordinación femenina y las formas en que puede superarse”. (1979: 159 y 160)

Y continúa más adelante:

”El orden de los grupos masculinos y en la sociedad en general se ve como producto cultural, y los hombres elaboran sistemas de normas, ideas y modelos de evaluación que les permiten ordenar las relaciones entre ellos. Si “llegar a ser hombre” es, en cuanto a evolución que entraña un “triumfo”, los grupos sociales elaboran criterios para dicho triunfo y crean las jerarquías e instituciones que asociamos con un orden social articulado. Por lo tanto, ya que en dicho sentido este logro es un prerequisite para su masculinidad, los hombres crean y controlan un orden social en el que compiten como individuos. La feminidad, por el contrario, es más algo dada para la mujer, y en la mayoría de las

sociedades encontramos relativamente pocas formas para expresar las diferencias entre las mujeres” (1979: 163).

A pesar de los matices diferenciales entre las autoras, todas ellas fundamentan sus planteos en un universalismo dicotómico descontextualizado, y aunque la categoría de género, en tanto categoría social, remite al proceso de constitución sociocultural de los conceptos: mujer y hombre, y a las relaciones desiguales de poder entre ellos, y se proponga relativizar los valores, conductas y roles sexuales en función de un contexto sociocultural determinado, subyace en el binarismo: *sexo/género* una clara tendencia a perpetuar una esencia femenina vinculada al mundo de la naturaleza.

Marcela López Machado, responsable del área de género del equipo interdisciplinar que dirigimos, orientado hacia la investigación de las relaciones interétnicas en contextos de dominio / sometimiento, lo expresa de la siguiente manera al considerar la postura de Rosaldo:

“La evaluación de la validez analíticas de estas categorías dentro de los “Estudios de Género” no se orienta, sin embargo, a una crítica epistemológica general de las mismas sino que pretende solamente advertir de las implicancias que esas categorías podrían respecto a la “naturalización” de las mujeres. Específicamente si se presenta la necesidad de revisarlas es, solo, para afirmar que la vinculación de la mujer con lo doméstico no es espontánea ni natural sino un hecho arbitrario, de naturaleza ideológica y de sentido negativo para la ubicación social de éstas. Rosaldo, una de las artífices de la aplicación del modelo “doméstico / público” al análisis social de las mujeres expresa esa intención al afirmar que “...*las mujeres obtiene poder y un*

sentido de importancia cuando son capaces de trascender los límites domésticos”... (1979: 176)

También Ángel Moreno Sánchez y José Ignacio Pichardo Galán realizan algunas consideraciones críticas sobre la articulación del Sistema Sexo / Género, aunque reconociendo su importancia práctica como disparador para superar desigualdades. Según ellos El Sistema Sexo/Género occidental global:

- “a) Jerarquiza los géneros y las sexualidades”....
- b) Es binarista y dicotómico” e “invisibiliza la realidad biológica de la intersexualidad....
- c) Naturaliza y esencializa la sexualidad...
- d) Heteronormatividad.

El Sistema Sexo / Género propugna la existencia de dos sexos opuestos, reproduce el modelo de sexualidad hegemónico que reproduce la reproducción biológica y la reproducción de los estereotipos de género”... (2006: 14).

Agreguemos que estos estereotipos oscurecen las diferencias y las diversidades que existen de hecho, entre las mismas mujeres, por un lado y entre los mismos hombres, por otro lado. Y vehiculizan una distorsionada identidad entre lo desigual y lo diferente. O si rechazamos el concepto de diferencia, porque se es diferente frente a otro o a algún “algo” que opera como referencia y modelo hegemónico, reemplacemos, dicha categoría por la de diversidad.

El reconocimiento de la diferencia y de lo diferente, lleva implícito una actitud ética que en nada tiene que ver con su identificación con la categoría de *desigualdad*. Todo lo contrario, supone una actitud valorativa de reconocimiento de las diversidades al interior y al exterior de los géneros y del otro cultural. La defensa del derecho de las “minorías” se articula con la necesidad de ensanchar la idea de igualdad mediante la defensa de los derechos específicos capaces de “acomodar” diferencias y corregir desigualdades. Se trata de los derechos que favorecen la inclusión de los grupos sociales excluidos o en proceso de exclusión. Tylor (1993), Walzer (1998), Kymlicka (1993) y muchos otros autores asumen que el concepto de igualdad es perfectamente compatible con el de diversidad y / o pluralidad.

Exactamente ese es nuestro criterio. La *antropología política* ha de admitir la lógica de esta cuasi asimilación.

La problemática de la igualdad versus desigualdad y de la igualdad versus diferencia se ha convertido en una temática que emerge con inusitada frecuencia en la filosofía política contemporánea. La cuestión de la igualdad y de la libertad se erige en la otra cara de las temáticas enunciadas.

Las argumentaciones desarrolladas por J. Rawls (1998) han constituido el referente necesario a partir del cual se han centrado, de un modo hegemónico, los debates sobre tal cuestión, ya sea para acordar con ellas en todo o en parte o para tomar distancia crítica. Sólo diremos al respecto que las discusiones generadas han pivotado, principalmente, alrededor de dos núcleos temáticos centrales: Liberalismo versus comunitarismo y el inestable equilibrio entre igualdad (¿formal?) versus libertad.

La literatura feminista ha sido pródiga en el análisis de la igualdad y de la diferencia y, vinculados a estos conceptos, en el estudio de

la idea de libertad. Hemos de reconocer que nos ha impactado el trabajo de Amelia Valcárcel (1993) por la claridad de la exposición y rigurosidad de pensamiento.

La tesis comunitarista en la que nos entroncamos supone que el concepto de vida buena, digna de vivirse, contiene una idea del Bien que fundamenta las normas morales vigentes en cualquier comunidad y que es el contexto comunitario el que permite vehiculizar en la práctica cotidiana dicha idea, inseparable por otro lado de la identidad grupal existente.

Es cierto que los valores morales cambian, lo mismo que las identidades de género y las étnicas, se hacen otros, y por lo tanto no son ni sustanciales ni fijos. La identidad de género no es asimilable a la identidad étnica, que no es una identidad colectiva más. O dicho de otro modo, no es cualquier identidad colectiva, soporta determinaciones específicas. Además, hay en ella una persistencia relativa de rasgos culturales y psicolingüísticos (en el caso de las identidades étnicas) los que, en tanto convención social vigente, se plasman en una simbología objetivada, se proyectan más allá del grado de aceptación o rechazo por parte de cada uno de los miembros del grupo étnico.

La crítica a la naturalización de las mujeres, no debe confundirse con la crítica al esencialismo con relación a la identidad étnica. Ni ésta con la simple y automática eliminación de los rasgos y de las características culturales que se transforman en otros (los que también adquieren el mismo tipo de existencia objetiva) siguiendo sus propios ritmos y lógicas específicas de cambio en orden a su respectiva naturaleza sociocultural y psicolingüística.

La manipulación política de la diferencia es por supuesto, posible y puede llegar a extremos en los que la exclusión y la xenofobia se

cristalicen en estigma. Tal es la postura adoptada por Giovanni Sartori, la que tratamos en Vázquez (2005).

Deseamos destacar que, desde nuestra perspectiva, el binarismo dicotómico que articula al Sistema Sexo / Género basado, quizás, en el auge académico del Estructuralismo de Lévi Strauss a lo Françoise Heritier, se vincula al Sistema Totémico como sistema lógico clasificador y a la concepción universalista de la razón (tanto el “pensamiento en estado salvaje como el “pensamiento domesticado” se articulan a través de la razón binaria) opera en la *razón estructuralista* como modelo de la razón occidental, por un lado, y, por otro lado, como modelo Universal de la razón (H. Vázquez 1980).

En *Conocimiento Local* (Clifford Geertz 1994) analiza el sentido común como sistema cultural. Es decir, sitúa el sentido común en un contexto sociocultural determinado. Por lo tanto existen tantos sentidos comunes como contextos culturales. Nos habla de un sentido común propio de los *zande*, de los *navajos*, de los *pokot* (una tribu *keniata*) de los *griegos*, de los *romanos* y de los *estadounidenses*. Compara los elementos comunes que se dan en todos ellos, los abstrae y encuentra que esta experiencia de la vida culturalmente contextualizada contiene las siguientes “cuasi cualidades”: 1) “naturalidad” es obvio que las cosas de la naturaleza, las normas de conductas, las expectativas sociales y el resto de dominio simbólico son elementalmente evidentes. 2) practicidad puesto que el sentido común no se confunde va a lo fundamental. 3) “transparencia”, lo que es como es y no de otro modo. 4) “asisematicidad” no es un saber organizado en axiomas y teorías sino en anécdotas dispersas, en nociones dispares y a veces contradictorias. 5) “accesibilidad” se encuentra al alcance de todos.

Resulta claro que tal sentido común al contextualizarse histórico social y psicoculturalmente encuentra sus diferentes modalidades particulares de expresión y conforma un sistema particular y específico que sitúan la racionalidad. De modo que nos hallamos ante una “razón situada” (Clifford Geertz 1987) que se opone al concepto de Razón Universal.

Si la razón está situada nos encontramos ante una pluralidad de sistematizaciones racionales que organizan cosmovisiones diferentes. Percepciones alternativas de lo real, del mundo y de la vida. Lo diferente y la diferencia se generan entonces como una situación de hecho inherente a la cualidad misma de lo humano.

Es bien sabido que la Antropología sociocultural nace con la expansión de las potencias imperiales como disciplina de lo exótico y de lo diferente. Desde entonces el concepto de diferencia (resulta políticamente correcto reemplazarlo por el de diversidad) se instala en la base epistemológica de nuestra disciplina. Se expresa en “lo otro”, “el otro” y la “otredad”. Constituye, también, con la categoría de semejanza (igualdad), que se le opone, la misma posibilidad del concepto de *crítica* y es constitutiva de todo proceso de re-flexibilidad (en tanto producto mental final)

A pesar de críticas muy fundamentadas como las de Winch (1994) y Rorty (1990), y la de los llamados “antropólogos posmodernos” (quede dicho que solamente en este punto coincidimos parcialmente con éstos), el concepto de *razón universal* se confunde con un dogma de la ciencia contemporánea: los esquemas lógicos que organizan la razón son universales (las estructuras lógicas no se modifican a pesar de que sus contenidos se alteran), son permanentes (constituyen nuevas estructuras con base en los mismos elementos combinados en forma distinta) y continúan

siendo inmutables (se transforman mediante una lógica combinatoria cuyas reglas resultan inmodificables).

No nos referimos ya, entonces, al racionalismo cartesiano propiamente dicho, sino a las posturas racionalistas actuales que conciben a los esquemas cognitivos constituyentes de la Razón como una lógica combinatoria (Lévi-Strauss) (1965a y 1965b), axiomatizaciones de formalismos lógico-matemáticos (Piaget: 1965 y seguidores), y algebraicos-geométricos (Thöm: 1980), o como una nueva axiomatización de las estructuras operatorias del pensamiento (Chomsky: 1980). En estos casos se enfatizan los aspectos formales dejando de lado los contenidos concretos que resultan ignorados y que, por lo tanto, carecen de incidencia en la construcción de nuevas formas lógicas. Al efectuar esta operación se deja de lado también el proceso (social y psicolingüístico) que conforman las estructuras cognitivas.

Así las cosas, el dogma racionalista se confunde con el Humanismo occidental. Los ideales de Igualdad, Libertad y Fraternidad sobre los cuales se ha construido la Ética occidental, tienen sentido en la medida en que todos los hombres participen de una misma organización mental: la de una *razón universal*. A partir de esta fundamentación, la concepción burguesa del mundo desplaza a la ética aristocrática que deriva de un orden religioso trascendente la jerarquía social y terrenal y la noción de igualdad: todos los hombres son iguales porque el común denominador de criaturas de Dios los abarca a todos. La concepción jusnaturalista se basa en un principio semejante: la naturaleza humana universal fundamenta el principio de igualdad. De este modo, las críticas al racionalismo occidental tienden a identificarse con las ideologías más irascibles, totalitarias y oscurantistas. Tal actitud no tiene nada de científica (aunque no hay neutralidad valorativa en las ciencias

sociales) y tiende a escamotear una realidad: el desarrollo dialéctico de las estructuras cognitivas. De ahí lo conflictivo del tema y el ardor polémico de las discusiones.

Pensamos al respecto, que se da en el espacio-tiempo una pluralidad de sistematizaciones racionales (Vázquez: 1982, 1987 y 1995), y rechazamos el supuesto de la unidad lógica de la razón como valor absoluto y universal que subsume estándares de racionalidad de culturas no occidentales en las cualidades de la razón occidental. Precisamente en esta universalidad fundamenta su planteo Jürgen Habermas al sostener “la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces” (Habermas: 1990). Tampoco acordamos con la idea de progreso unidireccional de los esquemas cognitivos (desplegado de lo más simple a lo más complejo, y con referencia a los valores de la civilización occidental). Adoptamos la postura que asume la pluralidad de los estándares alternativos de racionalidad contextualizados histórica, sociocultural y psicolingüísticamente.

Desde una perspectiva, histórica y crítica, imprescindible para abordar esta temática, proponemos una génesis dialéctica de las sistematizaciones simbólico-racionales y un correlativo desarrollo de los esquemas cognitivos (Vázquez: 1982, 1987 y 1995). Dicho proceso, complejísimo, refiere a los cambios producidos en la organización gramatosemántica de las lenguas y su correspondiente incidencia psicolingüística en los hablantes. Esta génesis es gestada por profundas contradicciones socioculturales en el seno de los grupos étnicos existentes, que en contribución con los cambios psicolingüísticos, rompen las sistematizaciones simbólicas tradicionales y, por lo tanto, los esquemas cognitivos configurados por ellas, permitiendo así, el origen de nuevas sistematizaciones simbólico-racionales: una nueva cosmovisión.

Si no resulta epistemológicamente sustentable la extrapolación de la sistematización racional “europea y contemporánea” como modelo de *razón universal*, tampoco es correcto el planteo del concepto “naturaleza humana”, al modo del jusnaturalismo; esto es, como dato universal. Tal aseveración refiere a la naturaleza humana como esencia cuando, por lo contrario, conviene concebirla en tanto existencia histórico, sociocultural y psicolingüísticamente situada en el espacio-tiempo (Vázquez: 1982)

La crítica del concepto de Razón Universal que proponemos cuestiona la categoría de *razón abstracta* que lo fundamenta. Del hombre abstracto desligado de las múltiples interacciones histórico-socio-culturales; de las diversidades que constituyen su especificidad como sujeto humano, su individualidad socio-cultural, su calidad de *sujeto colectivo*. (Vázquez: 1995)

Algo semejante sucede con la Temática del Incesto, retomada desde una concepción universalista por Françoise Heritier.

Planteamos en Vázquez (1986) que para Lévi-Strauss:

1) “En la sociedad humana son los hombres quienes intercambian a las mujeres, y no a la inversa” (Antropología Estructural: 46)

2) Los sistemas de descendencia unilineal son universales, comunes a todas las sociedades y culturas (Las estructuras elementales de Parentesco).

3) El incesto (y su tabú) constituye la otra cara de la exogamia. La Prohibición del incesto es universal, esto es, común a todas las sociedades.

Las prestaciones y contraprestaciones entre quienes toman y entregan mujeres siguen ciertas estrictas, siempre con las categorías

incestuosas. El intercambio de mujeres se encuentra sometido a las normas del incesto.

Según Lévi Strauss se da una pluralidad de sistemas de intercambio. Intercambio de bienes, de la dote, de valores que de acuerdo con las estructuras “elementales del parentesco”, de uno u otro modo, se derivan del intercambio que los hombres hacen de las mujeres, fundamento de todas las otras normas de intercambio, dado que es el más antiguo.

Este intercambio (circulación dentro de una comunidad) puede ser:

- a) Restringido: un hombre otorga su hermana a otro hombre de un grupo diferente, y recibe, a su vez, una mujer.
- b) Generalizado: un hombre ofrece su hermana a otro grupo (no ya un hombre determinado del otro grupo) y el otro grupo, le entrega, a su turno, una mujer.

Lévi Strauss acepta el supuesto de que incesto y exogamia se vinculan estrechamente porque el matrimonio dentro de un mismo grupo tiende a impedir las alianzas políticas, aseguradas mediante este vínculo social, con otros grupos distintos. Esto provoca el continuo aislamiento del grupo que, así debilitado, es fácil presa de otros grupos ligados entre sí por intereses comunes.

El incesto se encuentra ligado a la relación avuncular sobrino-tío materno (unidad mínima de parentesco) y a la constitución de la sociedad. Ya que la prohibición de las relaciones sexuales entre parientes cercanos supone el intercambio de mujeres y la instauración de la alianza.

En el mismo texto Lévi-Strauss acepta dos tipos de descendencia: patrilineal y matrilineal. Y dos tipos de residencia: patrilocal y matrilocal. Aquí Lévi-Strauss da muestra un exagerado logicismo al asegurar que los sistemas patrilineales-patrilocales son

armónicos, mientras que los sistemas patrilocales-matrilocales y los matrilocales-patrilocales no lo son. Debido a cuestiones de “estabilidad lógica”, armonía y coherencia interna, los primeros, es decir los sistemas armónicos, carecen de estabilidad y tienden a desestructurarse para transformarse en los segundos.

Desde su perspectiva, las posibilidades de transformación de este sistema con sus simetrías, asimetrías, inversiones, reinversiones, armonía e inarmonía, coherencia, estabilidad y desestabilidad darán origen, finalmente, a las clases sociales.

Edmund Leach (1954), entre otros investigadores, asume que incesto y exogamia no se encuentran necesariamente vinculados entre sí. Ateniéndose al contenido concreto de las categorías antropológicas realmente existentes en cada cultura, desmiente las hipótesis formuladas por Lévi-Strauss a partir de conceptos cargados de etnocentrismo. En necesario no traspolar interpretaciones de una cultura a otra. Es entonces cuando el concepto de incesto se torna operativo.

Si entre los lakher, como lo explica Leach, no existen lazos de parentesco entre los hijos de una misma mujer cuando éstos han sido engendrados por padres diferentes; si el incesto entre medios hermanos está, en ciertos casos, permitido; si entre los lakher la madre no tiene relación de parentesco con los hijos de su marido (tampoco los tikopia) y el vínculo madre-hijo admite la forma de afinidad antes que el de la descendencia y, en caso de darse, las relaciones sexuales entre ellos son consideradas adúlteras, y no incestuosas, nos preguntamos entonces, si es posible universalizar el concepto de incesto.

C. Meillassoux (1982) plantea que la prohibición del incesto no es universal; tampoco la noción de parentesco. Escribe:

“Si se entiende por “incesto” la cópula entre descendientes de los mismos progenitores y entre progenitores y descendientes, incluso sin extender esta noción a los parientes clasificatorios, se comprueba que se trata de una práctica conocida y a veces institucionalizada en cierto número de sociedades.” Siguiendo a Middleton (1962), expresa. “Se ejerce legítimamente entre los hermanos y hermanas en *Hawai*, en el seno de las dinastías faraónicas entre padre e hija *gande* entre madre e hijo *Mbuji* e incluso entre gente común en el Egipto romano”.

Para Meillassoux, el incesto y su prohibición, que nunca es universal, se relaciona con el poder en las “sociedades domésticas”, es decir, con el control de las relaciones matrimoniales por motivos de dominación sobre la reproducción de la sociedad. La categoría de parentesco no es universal. Lo que ocurre es que la etnología clásica confunde las reglas de acoplamiento con las reglas de filiación. Las reglas de acoplamiento se refieren a los nacimientos (búsqueda de descendencia). Es en relación a la filiación (nacimiento / descendencia como debe explicarse el concepto de parentesco. La confusión entre ambos términos conduce a la indebida universalización de la categoría de parentesco, inexistente, por ejemplo, en las sociedades de cazadores-recolectores. De aquí sus bien fundamentadas críticas a la postura de Lévi - Strauss.

“En la teoría antropológica el problema del incesto no debe ser tratado fuera del contexto de las estructuras de parentesco implementadas en cada sociedad. En esta ciencia la noción de parentesco no tiene una connotación biológica; se relaciona con un concepto social.

Los parientes y la red de relaciones tejidas a su alrededor nada tienen que ver con los vínculos biológicos de la “sangre”, sino con los lazos sociales derivados de las categorías que establecen

quienes son considerados socialmente como parientes, y las personas ajenas al grupo de parentesco son, quizás, comunes a todas las sociedades los grados y matices de su vinculación dentro de cada comunidad.

En tanto que conforman reglas que rigen relaciones entre parientes y entre éstos y las personas ajenas al grupo de parentesco son, quizás, comunes a todas las sociedades; pero el contenido concreto que confiere cuerpo y vitalidad a estas reglas difiere con cada comunidad. En consecuencia, estas normas que, además de regular las relaciones sexuales entre los parientes y entre éstos y aquellas personas que no lo son, establecen derechos y obligaciones entre ellos, no se muestran como universales sino, por el contrario, como particulares y contingentes. Así, en cuanto a lo que ellas estipulan (mandando o prohibiendo) no es posible generalizar demasiado.

Las normas exogámicas –delimitadoras del grupo de parentesco que prohíbe la alianza: matrimonio – delimitadoras del grupo dentro del cual deberá a llevarse a cabo la alianza, consideradas como *significado* y no como *significante*- varían dentro de los distintos grupos sociales. El tabú del incesto tampoco se presenta como universal.

Asimilar el sistema de parentesco, o todo sistema social, a un sistema lógico, como lo postula el estructuralismo, es diluir las relaciones sociales que los hombres mantienen, de hecho, entre sí. Es traspolar la realidad histórica; hacerla un metamodelo, una entelequia.

En antropología el concepto de incesto será operativo en la medida que se lo sitúe en el contexto particular de cada sociedad, distinguiendo entre clan y linaje (segmento del clan), puesto que en algunas comunidades la unidad exogámica no es el clan sino el linaje (kachin, por ejemplo), estableciendo una diferencia conceptual entre las reglas que normas las relaciones sexuales y

aquellas que norman el matrimonio, que rigen la alianza; discriminando, en fin, entre filiación y descendencia.

La relación entre prohibición (tabú) y exogamia no es universal ni explica el paso de la naturaleza a la cultura.

Afirmar al modo de Lacan, que mientras haya prohibición hay incesto, es lo mismo que expresar que toda lengua tiene una estructura. Esto es pura tautología. Lo importante es captar la estructura concreta, particular y distinta de cada lengua; lo que en cada etnia se permite y se prohíbe, sus matices de circunstancia y momento en relación con las normas que regulan las relaciones sexuales antes y después, dentro y fuera del matrimonio.

Las estructuras morfosemánticas de cada lengua difieren entre sí, especialmente si hacemos comparaciones fuera del ámbito indoeuropeo.

Quien tanto generalice no explica ni distingue nada. Estas generalizaciones –que ponen de manifiesto la insuficiencia de criterios para delimitar lo incestuoso- no son relevantes etnológicamente. Surgen tanto de un innatismo estructuralista- por ende neopositivista- de conjugar la universalidad de la naturaleza humana (sistema) con la diversidad de su constitución (sintagma), como de un prejuicio derivado de la psicología freudiana que, como Leach lo demuestra, impide distinguir con claridad las categorías y relaciones de carácter biopsicológico de las exclusivamente sociales” (H. Vázquez 1986: 197-190).

Con estos argumentos que hemos desarrollado queda clara nuestra diferencia teórica sobre el tema del incesto con relación a Françoise Heritier. De modo que su idea de que los hombres se apoderaron de los cuerpos femeninos con el propósito de tener hijos la tomamos “con pinzas”. Sin embargo, más allá (o más acá) de tales extrapolaciones universalistas, en las sociedades occidentales al menos, las luchas feministas han ampliado para las mujeres en los

ámbitos de la ciudadanía, sobre todo en los referido a los derechos civiles y políticos, los espacios de la democracia formal y, en una buena medida, los de la democracia real, aunque en las prácticas políticas concretas no siempre las mujeres ejecutan los derechos conquistados, y , muchos de tales derechos figuren, de un modo simbólico, en el cuerpo jurídico explicitado en el derecho positivo.

La estigmatización de las mujeres por su mera condición sexual, ha perdido fuerza en los discursos políticos, sobre todo cuando ellos se emiten en campañas políticas en las que se compite por cargos políticos. Y si la discriminación laboral persiste con relación a los hombres, en la mayoría de las sociedades occidentales, al menos, la tendencia marca una clara declinación en este aspecto.

Las actitudes discriminatorias y estigmatizantes, represión y extorsión sexuales hacia las trabajadoras del sexo, no son notoriamente diferentes a las que sufren los hombres que mantienen sexo con otros hombres o, aun más cuando algunos de ellos se desempeñan como los trabajadores sexuales. A estos colectivos se los estigmatiza cargándolos con valoraciones negativas que tienden a producir el desorden y, en muchos casos el quiebre social. De tal manera se los visualiza como destructores de los lazos de la familia monogámica, de estimular la drogadependencia o de transmitir enfermedades sexuales, algunas de características especialmente estigmatizantes como HYV/SIDA.

Las investigaciones sobre los prejuicios, los estigmas sociales y la discriminación, no resultan ajenas al campo de la antropología política contemporánea, especialmente cuando se indaga los procesos de construcción de la diversidad de grupos de poder, las diferentes esferas donde este poder se ejerce en la práctica cotidiana y los planos y niveles en los que se articula. Sin dejar de

lado, por supuesto, las distintas modalidades de control social y cultural al interior de la diversidad de grupos de poder existentes. El tema de la legitimidad del poder, de la delegación y de la representatividad y de su ejercicio conforma un complejo temático indisoluble especialmente significativo en el caso de los grupos sociales que mencionamos y de los grupos étnicos. Con referencia a estos últimos deseamos destacar que las modalidades que adquiere su estigmatización se encuentran profundamente vinculadas al proceso de construcción de las identidades indígenas como producto de las relaciones interétnicas históricamente establecidas durante el proceso de formación del estado-nación. Es decir, a las incidencias de la lucha política al interior de los sectores de poder que se disputan la hegemonía del estado, por un lado, y étnica política (inter e intraétnica), por otro.

Trincherero llama a esto: *identidades políticamente estigmatizadas*, es decir identidades estructuradas en los códigos de visibilización generadas desde el poder político que, en un momento dado, gobierna el Estado, y en general los partidos políticos que reconocen la "otredad" desde dispositivos propios y susceptibles de enredar las identidades étnicas en situaciones de clientelismo político. Ahora bien, esto no implica necesariamente un proceso unívoco sino dialéctico: esa estigmatización política fue también el ámbito que permitió conformar una organización colectiva indígena como sujeto demandante del territorio. Sin embargo, su constitución afirmó un proyecto de construcción político de la etnicidad basado en lo indígena. Si bien ello unía a las distintas parcialidades indígenas, los separaba de posibles aliados criollos pobres. (Hugo Trincherero 2.000: 289). En última instancia el programa de regularización territorial ha apuntado desde sus inicios a una "privatización del suelo". Su viabilidad dependerá de la capacidad asociativa de los pobladores y la

formulación de identidades y relaciones interétnicas acordes con sus demandas y experiencias de lucha (HugoTrincherero; 1992)

Grupos étnicos, género, corporalidad, valores morales y diálogo intercultural

Los miembros de los grupos étnicos y de las nacionalidades no se relacionan con el conjunto de la sociedad englobante sino con los miembros de diferentes sectores sociales con los que interactúan, tales como: los maestros, vecinos, vecinales, miembros de los servicios sanitarios, de las comisarías y de los tribunales, funcionarios municipales, provinciales y nacionales y los medios de comunicación, principalmente radio y televisión.

Es a través de estos segmentos sociales que entran en contacto con los valores y las valoraciones ideológicas de la sociedad regional/nacional. La problemática de las diferencias étnicas, religiosas, el racismo, la discriminación se torna ostensible. Del mismo modo que se exagera los controles sociales del grupo étnico sobre las conductas, actitudes y creencias de sus integrantes

La dinámica sociocultural en permanente tensión genera cambios y conflictos al interior de los grupos étnicos y un movimiento de aceptación/ rechazo y resistencia a los procesos de ruptura de valoraciones, normas y creencias vigentes que siempre resulta heterogéneo y multidimensional

En la situación latinoamericana, el diálogo intercultural se produce, fundamentalmente, en los contextos de interlegalidad. Diálogo que penetra el universo cultural del grupo étnico enclavado en la sociedad englobante, generando conflictos entre sus miembros (contradicciones intra étnicas).

Como lo señala Ivette Rossana Vallejo Real (215:2004) refiriéndose a comunidades nahuas, el Sistema Sexo/Género se ha ido modificando promoviendo cambios favorables para las mujeres tales como el derecho a elegir marido sin la intervención de los padres, mayor acceso al patrimonio y a la educación y a los cargos públicos, por otro lado las demandas contra la violencia familiar y el maltrato o el abandono denotan mayor resolución de las mujeres indígenas para defender sus derechos.

El campo jurídico construido como interlegalidad opera en la práctica social concreta como ámbito específico en el que se desarrolla el diálogo cultural en un doble sentido que se intervincula, co-constituyéndose e interpenetrándose.

Los contenidos de las “restricciones internas”, como los contenidos de las “protecciones externas” en términos de Will Kymlicka, se manifiestan y operan en estos espacios donde se expresan las diferencias culturales.

Maria Teresa Sierra (165 y 166: 2004) describe la modalidad que adopta la interlegalidad en las comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla (México) la que se articula en cuatro “Niveles o escalas legales” Lo expresa de esta manera:

...“podemos concluir que en los niveles superiores del Distrito Judicial se impone la ley como referente único del campo jurídico, por lo que en estos espacios la diferencia cultural y las normativas indígenas no son reconocidas. El nivel del municipio constituye una instancia intermedia donde el predominio hegemónico del discurso jurídico no impide que en la práctica muchas decisiones se tomen considerando normas y costumbres indígenas así como procedimientos conciliatorios que buscan los acuerdos y no la sanción legal. Por último el nivel de las juntas auxiliares y de las comunidades, son los espacios clave de la jurisdicción indígena en

donde prevalecen las lógicas culturales y sistemas normativos vernáculos; estas instancias empero no son autónomas ya que se encuentran bajo la égida del Estado y la legalidad, por lo que las decisiones que toman las autoridades indígenas pueden ser revertidas por las autoridades superiores”.

La investigadora hace notar que en el nivel de la justicia comunal imbricada por las normas de conducta y valores culturales indígenas subyace una fuerte concepción sexogenérica en desmedro de las mujeres.

Tal situación converge con la descrita y explicada por Victoria Chenaut (2004) entre los totonacas en el distrito Judicial de Papantla, Veracruz; tanto en el proceso de construcción de la interlegalidad como en relación a los conflictos que se presentan entre La Ley del Estado y las normas indígenas.

A pesar de los matices socio-jurídicos y culturales particulares y específicos de cada caso la situación es muy similar. Sobre todo en lo referente a la situación discriminadora de género muy perjudicial a las mujeres.

En la Argentina donde la población indígena es menos numerosa que en México y, por consiguiente, tiene un peso político menor, la situación es bastante diferente en cuanto a la temática de la interlegalidad. Prima de un modo notorio la ley del Estado.

Sin embargo, el esfuerzo de las organizaciones indígenas y de sus organismos de apoyo ha contribuido muy fuertemente a ensanchar el espacio jurídico de la interlegalidad. Sobre todo en lo que se refiere al plano de las “restricciones externas” (Kymlicka). Las reivindicaciones etnopolíticas por los reclamos de tierra y territorio de los que han sido despojados, por los derechos lingüísticos (la lengua es emblema de la etnicidad) y por la defensa del derecho consuetudinario ha modificado, en alguna medida, el criterio de los

jueces haciendo sus sentencias más sensibles al respeto de los valores culturales indígenas.

Carlos Falaschi (1999), profesor e investigador de la Universidad de Neuquén y asesor jurídico de la Confederación Indígena Neuquina y de Comunidades Mapuches de Neuquén, expone ante "un ilícito de lesión grave" producidos entre dos indígenas mapuches, el conflicto de jurisdicción planteado entre el "fallo" del Nor Feleal ("tribunal" propio del "Derecho" Mapuche, en este caso de la Comunidad de Calfucurá) y el Derecho Positivo expresado en el juzgado de la zona.

El diario Clarín del día 18 de Diciembre de 1999 publica una nota titulada: "Conflicto entre un tribunal indígena y la justicia ordinaria". En ella expresa que durante una pelea producida entre dos jóvenes mapuches por el uso de unas tierras de pastoreo para el ganado, uno de ellos hirió de un balazo en un ojo al otro, ocasionándole una importante pérdida de visión en el ojo izquierdo. El joven fue hospitalizado y la policía puso en aviso al juez de turno. Por su parte el Nor Feleal de los mapuches condenó al victimario a entregarle el 25 por ciento de su ganado a la víctima y a pedirle públicamente disculpas. Mientras tanto el juez procesó al agresor. Según el diario Clarín: " *El mapuche se presentó pero no habló. En cambio le entregó al juez el Estatuto de la Comunidad- normas basadas en la tradición mapuche- y el Acta Nor Feleal*".

El Dr. Falaschi se pronuncia a favor de la jurisdicción autónoma indígena. Según él:

"La noción más global de 'Estatuto autónomo' de las comunidades indígenas se insinúa ya en la ley nacional N° 23.302 llamada "De la Rúa" y su decreto reglamentario, se recepta luego en la C.N. (art. 75, inc. 17) y se reglamenta además por Resol. de la S.D.S. de

Nación N° 4811 /96 en lo que atañe a la personalidad jurídica de las mismas. Además, la autoridad de aplicación ya ha suscrito convenios al respecto con varias provincias relativos a su registro especial.

El conjunto de disposiciones de la Carta magna reconoce y establece, en síntesis, una nueva plataforma normativa de primer nivel, a través de: a) la incorporación de las declaraciones y pactos internacionales; b) la jerarquía de los tratados ratificados en la materia, superior a las demás leyes; c) el reconocimiento de la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas”; d) la garantía del “respeto a su identidad”, y e) el reconocimiento de “la personería jurídica de sus comunidades”.

Estas premisas de orden constitucional aseguran, a nuestro entender y el de otros juristas, un nuevo ‘status de derecho público’ para las comunidades, así como la explicitación de otros derechos fundamentales, tales el ‘nuevo derecho real’ que garantiza “la posesión y propiedad comunitarias sobre las tierras (territorio) que tradicionalmente ocupan” y la “participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten”.

Esta situación es un referente importante del estado de la cuestión en la argentina.

El control social que los miembros del grupo ejercen entre sí es intenso en la mayoría de las situaciones y produce fuertes tensiones en su interior. El control sobre las conductas femeninas es rígido y en las normas que se aplican subyace un contenido sexista que tiende a someter los derechos de las mujeres a los del varón.

Obviamente la situación a interior de los grupos indígenas es muy heterogénea y va desde un amplio espectro en el que en un extremo se exalta la etnicidad, y en el otro se la niega a partir de una actitud

de “vergüenza étnica”. Que, en muchos casos, lleva a la identificación casi total con los miembros de la sociedad dominante. El diálogo intercultural tiende a generarse a través de los conflictos que se producen, lo que lo hace muy difícil y equívoco.

Quizás generalizamos demasiado pero nos parece que, en principio, la descripción que hemos hecho hasta aquí tiene, en términos genéricos, validez para el conjunto de la situación de interétnicidad en la que se encuentran los pueblos originarios latinoamericanos.

CONCLUSIONES

El tema de la diferencia y de lo diferente se plantea con toda su virulencia en el debate acerca del reconocimiento y la identidad de las “minorías” étnicas y de sus implicancias (múltiples) morales, jurídicas, sociales y políticas. Problemática que tratamos exhaustivamente en Vázquez (2000). Sin embargo resulta necesario destacar aquí que W. Kymlicka (1996), por su parte, expresa que no es correcto el uso del término “multicultural” para las “minorías” religiosas, mujeres, gays, lesbianas, creencias políticas, religiosas y morales puesto que no refieren a un sujeto colectivo marcado étnicamente. Aquí la utilización de la categoría *multicultural* resulta poco rigurosa ya que amplía inadecuadamente la acepción del concepto, puesto que en estos casos se trata de estilos de vida “que atraviesan las fronteras étnicas y culturales” Kymlicka (1996:36). Acordamos con esta aseveración.

Nos enfrentamos entonces, por un lado, ante la problemática de la aceptación de la diversidad de estos colectivos sociales, y por otro lado, a la del reconocimiento del otro cultural, de los derechos de los grupos étnicos que han migrado de diversos lugares de procedencia y que se encuentran subsumidos o enclavados dentro

de una sociedad más abarcativa y que se hallan interesados en mantener una situación socioeconómica-política, por un lado. Y, por otro lado, estamos ante “minorías” nacionales. Es decir, ante comunidades afincadas en un territorio que mantienen una lengua y una cultura común y han sido sometidos por otros pueblos y asumen una etnicidad (identidad política) propia que se esfuerzan por conservar (Kymlicka. 1996: 40).

El debate acerca de la “tolerancia” se incorpora a esta temática. Las comillas son más que necesarias ya que dicho concepto no siempre (casi nunca) supone un intercambio entre iguales (nuevamente el concepto de igualdad puesto en cuestión) si no entre dominadores y dominados. La lógica de lo político y de la hegemonización del poder entra ahora en juego. La antropología política así lo reconoce, ahora, y tres de sus categorías claves: *diversidad*, *desigualdad* y *estigma* operan al modo de catalizadores que permiten articular otros conceptos fundamentales para el análisis de la cuestión que venimos tematizando.

Con el propósito de contextualizar nuestras conclusiones resulta necesario referirnos, brevemente, a la temática de:

El tema de la “tolerancia” resulta, obviamente, complejo y espinoso. El mismo término lo es. Quien “tolera” se ubica en una posición de superioridad sobre el que es “tolerado”. Pero de hecho es lo que ocurre en el caso de los grupos étnicos migrantes y enclavados en una sociedad englobante y hegemónica, que organiza su vida a través de instituciones jurídicas, políticas, educativas y religiosas de naturaleza cultural notoriamente diversa.

“Soy partidaria del respeto, menos de la multiculturalidad porque no todo lo de una cultura es respetable. Lo que se oponga a los derechos humanos no lo es.

Ayer Javier Cuervo entrevistó a [Amelia Valcárcel](#) en el [diario La Nueva España](#). La entrevista no tiene desperdicio. De lo que más me ha gustado, transcribo esto:

-Todavía no es un problema en España que una escolar lleve hiyab, burka, niqab, shayla o chador, pero ¿qué opina de esos cinco velos?

-Son muchas palabras para decir lo mismo: como eres chica, que se te note. No es estético, es ético: cúbrete porque eres una mujer y si no lo haces no es decente. Así se lo explican los padres y los tíos. Aquí estaba la “doncella en cabello” y yo tenía que llevar velo en misa y los brazos cubiertos. Hay muchas cosas que fueron signo y ya no lo son. Llevar esos pañuelos significa dos cosas distintas según dónde se usen. En su contexto de origen, la libertad de no llevarlo es muy pequeña. Cuando lo llevan en Occidente es una identidad reactiva contra el otro mundo, en el que están viviendo pero cuyos valores no comparten. Una niña ataviada de esa manera en clase de Filosofía significa que cuando llegues a explicar la Ilustración dirá que no lo quiere oír porque va contra su Dios. ¿Qué hacemos? ¿Les dejamos de dar clase de Filosofía? Para nosotros, que aún recordamos el velo, esto es música conocida y no nos pueden hacer creer que el significado es radicalmente distinto del que conocimos aquí. Además, siempre va sobre las mismas”.
(Internet)

En segundo término conviene señalar que Michel Walzer (1993) hace notar que el contexto político-social es decisivo. Lo que puede tolerarse en una sociedad enquistada en territorio propio y enmarcada en su propia diversidad, cultural, cuando no se trata de

prácticas lindantes con el genocidio, no puede tolerarse dentro del contexto del Estado-nación en el que los miembros de la comunidad étnica se encuentran protegidos por los derechos de la ciudadanía. Todo depende del grado de visibilidad de dichas prácticas étnicas.

No acepta el concepto de derechos diferenciados que protejan las costumbres y normas de conducta de la población de los grupos étnicos migrantes.

Para nosotros la resolución de la problemática sigue otros caminos. Pensamos que con relación al velo islámico, es voluntad de muchas mujeres llevarlo como marca identitaria, un símbolo de orgullo étnico elegido por voluntad propia y no impuesto por la comunidad étnica. Grupos de feministas palestinas, por ejemplo, lo llevan como símbolo de su lucha por los derechos de género. En este caso su prohibición en defensa del estado laico, como lo hizo Francia, acarrea tensiones sociales muy fuertes en la que se expresan la discriminación, social, cultural, económica y política de la población migrante y de sus descendientes que ostentan la nacionalidad francesa pero de segundo orden. Discriminación que atenta contra la cohesión social de la sociedad francesa, la apertura hacia la diversidad, la igualdad de chance y la equidad.

Al tratar el tema de los derechos del género en contextos diferenciados por la marca étnica, María Teresa Sierra (180: 2004) plantea que:

“uno de los retos principales que confrontan las organizaciones de derechos humanos trabajando en defensa legal en regiones indígenas se refiere a la necesidad de discutir desde una perspectiva multicultural la práctica de los derechos humanos. Según hemos podido constatar las ONG de derechos humanos tienden a trasladar de manera mecánica la defensa jurídica basadas

en las garantías individuales constitucionalmente reconocidas para calificar la práctica de las autoridades indígenas, sin contemplar el contexto cultural y social de la justicia comunitaria. Esta experiencia ha traído consigo un debilitamiento de las autoridades tradicionales quienes se sienten vigiladas por “los derechos humanos”, y limitadas en las decisiones que toman al dirimir las disputas. Tal ha sido el sentido de la queja externada por algunas autoridades indígenas al señalar que deben cuidarse de “los derechos humanos”, tal es también lo que pudimos constatar en algunos de los pases que autoridades de algunas comunidades enviaron al agente subalterno del municipio. Si bien la defensa legal significa efectivamente un contrapeso a injusticias ante decisiones judiciales de las autoridades estatales y en ocasiones también de las autoridades indígenas, resulta complicado valorar de la misma manera las prácticas con otro sentido cultural que remiten a obligaciones comunitarias y por tanto colectivas, tal como lo referíamos más arriba para el caso de las faenas y las atribuciones de las autoridades indígenas. Se trata efectivamente de uno de los grandes retos que confrontan las organizaciones de los derechos humanos en regiones indígenas ante la necesidad de revisar y discutir sus prácticas de intervención, para evitar caer en visiones dogmáticas de los derechos humanos, sin por ello dejar de defender principios centrales de la dignidad humana y los derechos.”

La propuesta de la investigadora es, entonces, la de articular, mediante un imprescindible diálogo intercultural, el contenido de los derechos humanos con el respeto a la diversidad cultural.

En esta misma línea de pensamiento desarrollamos en Héctor Vázquez (121:2000) nuestra argumentación en relación al dilema de la construcción de una ética planetaria y en (2005) decíamos que los paradigmas culturales no se cierran en si mismos hasta un grado

de inconmensurabilidad absoluta. Es a partir de las convergencias culturales que resulta posible instalar un diálogo, a través de interlocutores válidos (2005) y (2006). Es a través de este diálogo que se construye la posibilidad de desarrollar una reflexión crítica al interior de ambas culturas. Aceptando algunas costumbres y rechazando otras. En el caso de la *clitoridectomía*, las costumbres comunitarias no se cambiarán con la prohibición (que por otra parte es un hecho jurídico normatizado) puesto que del mismo modo que el aborto, se realiza clandestinamente.

Si desde un punto de vista sincrónico, la discusión acerca de la inconmensurabilidad o no inconmensurabilidad de los paradigmas culturales, sobre una concepción fuerte o débil del relativismo cultural no parece tener salida. Desde una perspectiva diacrónica el problema tiende a despejarse. No existen ni culturas ni marcos conceptuales, ni valores ni creencias en estado puro, incapaces de mutar. La dinámica de las interacciones socioculturales (a nivel individual y colectivo) a lo largo de la duración histórica ha producido la ruptura de esquemas mentales, valores y contextos tradicionales de significación. También la creación de otros nuevos Vázquez (1987 y 1995)

La construcción del diálogo intercultural se produce durante el proceso de investigación que desarrollan los científicos sociales. En efecto, las modalidades concretas de inserción de los investigadores con el grupo socio-cultural con el que trabaja son importantísimas para el buen fin de la investigación. Buen fin que resulta imposible de obtener sin una buena vinculación personal con los miembros del grupo. Es más a medida que estas relaciones mejoran más fácil y cierta resulta la información obtenida.

Sin embargo, no es esta la única razón (la utilitaria) para esforzarse en elaborar una relación cercana. El enriquecimiento personal que

los investigadores pueden obtener de la simpatía o amistad construida es la otra motivación.

En una postura convergente con estas afirmaciones Miguel Bartolomé propone llamar *interlocutores* a los agentes.

“En más de una oportunidad he expresado mi desacuerdo con la tradicional pero ya obsoleta utilización del término “informante”, que además de cosificar a las personas que nos han brindado su confianza, parece aludir a un confidente policial. Es decir, esos ambiguos personajes del hampa, cuyas lealtades están divididas por sus apetencias, a los cuales se les paga o chantajea para que proporcionen la información que se les solicita. En lo personal no trabajo con *informantes* sino con *interlocutores* pertenecientes a las sociedades que interrogo. No se trata sólo de proponer un nuevo término para un viejo estilo de recolección de información, sino de estipular claramente e inaugurar un diferente tipo de relación social con las personas con las que nos vinculamos. Dicha relación no puede seguir estando construida a partir del vacío ético, ni configurada como una transacción mercantil donde se intercambiaban nociones culturales por dinero o mercancías. Por una parte ello distorsiona el sentido mismo que el conocimiento de la cultura propia posee para sus relatores, ya que pasa a ser utilizada y concebida como una mercancía a partir del hecho de que puede ser vendida. Por otra parte, el mismo afán mercantil involucrado en este tipo de relaciones, tiende a influir en la naturaleza de la información que se proporciona, a partir de la asimetría en las relaciones de poder que se ejercen” Miguel Bartolomé (2004: 78).

Con este planteo el autor deja establecido que la construcción crítica del conocimiento no pasa por una falsa neutralidad

valorativa sino por una voluntad asumida de aceptar al “otro cultural” a partir de su diversidad cultural.

La aparente paradoja que se presenta entonces es que la igualdad se construye a través de la diferencia. El otro es reconocido como igual al ser aceptarlo en su mayor o menor diferenciación cultural. Pero esto no es solamente válido para los investigadores con relación a sus *interlocutores*. Sino que también esta exigencia se invierte de modo tal que los *interlocutores* deberán reconocer como “interlocutores” a los investigadores.

Si la dinámica de las interacciones socioculturales (a nivel individual y colectivo) a lo largo de la duración histórica ha producido la ruptura de esquemas mentales, valores y contextos tradicionales de significación y también la creación de otros nuevos (Héctor Vázquez 1987, 1995 y 2005), entonces es un proceso de la misma naturaleza el que condiciona las interacciones entre estos *interlocutores* que se reconocen como iguales a partir de la alteridad.

Sin embargo estos *reconocimientos* que se refieren a la calidez humana de los lazos afectivos establecidos y a la calidad de los saberes de los que unos y otros son portadores no quiebran las relaciones desiguales de poder que se establecen. Serán los investigadores los que conducen, en acuerdo a los objetivos planteados en la investigación, los caminos y procedimientos a seguir para obtener la información deseada; aunque en algunas ocasiones no sean ellos sino sus *interlocutores* los que tomen la iniciativa durante algunas instancias de la investigación.

La Educación intercultural es uno de los caminos para fundamentar el necesario diálogo intercultural articulador de cambios concretos en las actitudes y valores de los interlocutores que en él participan.

Al revisar críticamente las diferentes posturas que compiten teóricamente en el dominio de la educación intercultural en el

Michel Pagé (1993) diferencia las siguientes tendencias: La compensatoria, la del conocimiento de las culturas, la del heterocentrismo igualitario, la aislacionista, la antirracista, la de educación cívica y la de la cooperación.

Fernand Ouellet (2002), por su parte, hace notar que para evaluar sus aportes conviene examinar el tratamiento que cada una de tales corrientes de opinión confiere a tres aspectos claves:

- 1.- la apertura hacia la diversidad.
- 2.- La igualdad de chances y la equidad
- 3.- la cohesión social.

La construcción del canon escolar es decisiva en la tarea de producir y reproducir actitudes y conocimientos que faciliten el diálogo intercultural pero en este texto operará de un modo subsidiario a su núcleo duro, concentrado en las dos temáticas que hemos destacado. Sin embargo, las recomendaciones de estos autores serán de gran utilidad al momento de la toma de postura crítica sobre estas problemáticas. Para la concepción occidental, no contaminada de sexismo, es la mujer la dueña de su cuerpo y la que debe decir sobre él. Y esto es lo que debe defenderse, de un modo crítico, en el necesario diálogo intercultural. Diálogo que debe iniciarse en las diferentes instancias en las que las fronteras culturales se rocen, a través de interlocutores válidos.

Conviene destacar que, en la Moderna Teoría de los Derechos Humanos, el advenimiento del derecho a la diversidad, lo social culturalmente diferente (los llamados Derechos de Cuarta Generación) pone en tela de juicio la falsa homogeneidad (universalista) contenido en la concepción tradicional de los Derechos Humanos. Se genera sí una resignificación del principio de no discriminación y de igualdad bajo el principio de que: “La igualdad ante la ley es violada tanto cuando se trata desigualmente a

los iguales, como cuando se trata igualmente a los desiguales” (Becerra 1997: 32 y 33)

De este modo, la Moderna Teoría de los Derechos Humanos pone especial énfasis en los derechos de los niños, de los discapacitados, de género y de las etnias.

La figura jurídica de la discriminación inversa supone la aplicación de un tratamiento diferenciado con el propósito de subsanar injusticias que lesionan el principio ético-jurídico de igualdad en el trato y de igualdad de oportunidades como valor universal. De esta manera se plantea la necesidad de convertir la igualdad formal en igualdad real (Bidart Campos, 1996).

Por último, para cerrar nuestra exposición, deseamos destacar que la categoría de *Género* tiende, desde nuestra perspectiva, en la actualidad al menos, a encubrir aspectos que desbordan la temática de la *mujer*, que es lo que debiera resaltar, al referirse a la construcción de los procesos identitarios (y de sus múltiples implicancias) de otros colectivos sociales tales como los gays, lesbianas y el mismo concepto de masculinidad. Es la de *Género* una categoría que en relación al universo de lo femenino está puesta en crisis.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELES, M. (1990) *Anthropologie de l'État*. Armand Colin. Paris
ABELES, M. (1992) *La vie quotidienne au Parlement européen*. Hachette. Paris
ABELES, M. (1996) *En attente d'Europe*. Hachette. Paris.

- AUGE (1994) *Pour une anthropologie des mondes contemporaines*. Aubier. Paris.
- AMADO, M.Á (2005) “La violencia de Género” y otras iniquidades”, Internet 15 de Octubre.
- BARTOLOMÉ, M. (2005) “En defensa de la Etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural”, en Revista *avá* N° 5. Universidad de Misiones, Posadas “El trabajo Antropológico: Mirar, escuchar, escribir”
- BALANDIER, G. (1985) *Le Détour. Pouvoir et modernité*. París: Fayard
- BECERRA, N. (1997) *Derecho Penal y Diversidad cultural*. Ciudad Argentina. Buenos Aires.
- BOURDIEU, P. (1982) *Ce que parler veut dire*. París: Fayard
- BOURDIEU, P.(1999) *Los intelectuales, política y poder*. Ed. EUDEBA. Buenos Aires. Argentina.
- BOURDIEU, P. 1985 *¿Qué significa hablar?* – Akal - España
- BOURDIEU, P. (1983) *Campo de poder y campo intelectual*. Folios Ediciones, Argentina.
- BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ; M. I.(2006) “Aproximación a la Antropología de la Reproducción”. Revista Antropología Iberoamericana. Julio-agosto, N° 042. Barcelona. España.
- CARDOSO DE OLIVERIRA , R (1993) “Etnicidad y la posibilidades de una ética planetaria” en Antropológica N° 8 UNAM.México.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R (2005) “El trabajo Antropológico:Mirar, escuchar, escribir”en Revista *avá* N° 5. Universidad de Misiones, Posadas.
- CHENAUT, V.(2004) “Prácticas jurídicas e interlegalidad entre los totonacas en el Distrito Judicial de Papantla, Veracruz”,en *Haciendo*

- justicia- Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas.* María Teresa Sierra (comp.). CIESAS-Miguel Ángel Porrúa. México.
- CHOMSKY, N.(1968) *Estructuras Sintácticas*. Siglo XXI.México.
- FALASCHI, C. (1994): "Notas acerca de la reciente normativa internacional sobre Pueblos indígenas y su vigencia en el orden interno. El caso del convenio Nro. 169 del O.I.T., que incluye un capítulo sobre educación". *Ponencia presentada en el III Encuentro de Educación y Cultura Mapuche convocado por ATEN*. Argentina.
- GEERTZ, C.(1994) *Conocimiento local* Ed. Paidós.
- GOLDMAN, L. (1967) *Las ciencias humanas y la filosofía* ED. Nueva Visión. Argentina.
- GOULDNER, A.(1979) *La crisis de la sociología occidental*. Ed. Amorrortu. Argentina.
- HABERMAS, J(1999) *La inclusion del otro*. Ed. Paidós.
- HAMEL, R. E.(1998) "Políticas del lenguaje y estrategias culturales en la educación indígena", en *Educación indígena hoy. inclusión y diversidad*. Instituto Estatal de Educación Pública. Oaxaca. México.
- KYMLICKA, W.(1996) *Ciudadanía multicultural* Ed. Paidós. Barcelona.
- LACAN, J (1981) *Escritos I*. Ed.Siglo XXI
- LAMAS, M M : Página 12 de Buenos Aires Argentina , 15 de Abril de 2007
- LEACH, E (1971) *Replanteamiento de la Antropología*. Ed. Seix Barral
- LEVI – STRAUSS, C (1968) *Antropología estructural*. EUDEBA
- LEVI – STRAUSS, C (1965a) *El pensamiento salvaje*. FCE. México
- LEVI – STRAUSS, C (1965b) a *El totemismo hoy*. México.
- LÓPEZ MACHADO, M: (1996) *Simbolismos y Femeinidad-una revisión del feminismo-Ediciones de la sexta-* Rosario.

- LÓPEZ, S. D Y RODRÍGUEZ CUEVAS, L.(2006) “Entrevista a Sherry Ortner” en la Revista de Antropología Ibérica N°1 volumen 1.
- MARÉS, C. F. (1997): "Los indios y sus derechos invisibles", en *Derecho indígena*. Gómez, M (coordinador) INI-AMNU. Colombia.
- MEILLASSOUX, C.(1982) *Mujeres, graneros y capitales*. Editorial Siglo XXI
- MORENO SÁNCHEZ, Á Y PICHARDO GALÁN, J. I. (2006) “Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosas entre Sexo y Género”. AIBR. VOL. 1 N° 1
- PAGE, M.(1993) *Les Défis du pluralisme en éducation. Essais sur la formation interculturelle*. Sainte-Foy, Presses de l'université Laval-Paris, L'Harmattan. Canadá.
- PIAGET, J.(1968) *Biologie et Connaissance*. Gallimard. Paris
- OUELLET, F. (2002) « L'éducation interculturelle l'éducation à la citoyenneté quelques pistes pour s'orienter dans la diversité des conceptions » En *Enjeux*, n° 129, juin Faculté de Théologie, d'Éthique et de Philosophie, Université de Sherbrooke. Canadá.
- ORTNER, S (1979) “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?” *Antropología y Feminismo*. Harris, O y Young K. (compiladores) Anagrama. Barcelona
- RABOSI, E (1991) "El fenómeno de los Derechos Humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico", en *El derecho la política y la ética*. David Sobrevilla (compilador) Siglo XXI Editores. Argentina.
- RAWLS, J(1998) “El Derecho de Gentes”, en *De los derechos humanos*. Ed. Trotta. España.
- REX, J.(1995) “Multiculturalism in Europe and America” en *Nations and nationalism*. Oxford University Press. England.

RIVERA LÓPEZ, E (1999) *Ensayos sobre liberalismo y comunitarismo* Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política. México.

RODRÍGUEZ, G, GARDELLA, J. C. Y LLANÁN NOGUEIRA, J. (1996) "Derechos humanos, minorías aborígenes y sistemas jurídicos totales". En *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Varese, S. (COMP.). Abya -Yala. Ecuador.

ROSALDO, M. Z. (1979) "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica". *Antropología y Feminismo*. Harris, O y Young K. (compiladores) Anagrama. Barcelona.

RORTY, R. (1998) "*Derechos Humanos racionalidad y sentimentalidad*", en *De los derechos humanos* . Ed. Trotta. España

SIERRA, M. (2004) "Interlegalidad, justicia y derechos en la Sierra Norte de Puebla", en "*Haciendo justicia- Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*" Sierra, M T. (COMP.) CIESAS-Miguel Ángel Porrúa. México.

SARTORI, G (2001) *La sociedad multiétnica*. Taurus, Madrid

STRATHERN, M.(1979) "Una perspectiva antropológica". *Antropología y Feminismo*. Harris, O y Young K. (compiladores) Anagrama. Barcelona.

TAYLOR, C (1993) *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. F.C.E. México.

THOMAS, L. V.(1975) *Antropología de la muerte* F.C.E. México

THOM, R (1985) *Parábolas y catástrofes*. Barcelona .Tusquets

TRINCHERO, Hugo (2000) *los dominos del demonio*, civilización y barbarie en las fronteras de la Nación

TRINCHERO, H.(1996) "*La estructura del estigma: porque los indios llegaron a comer pescado crudo*" .En PAPELES DE TRABAJO. N°6. CICEA.UNR. Argentina.

- TRINCHERO, H.(1994) "*Entre el estigma y la identidad. Criollos e indios en el Chaco Salteño*". En *Cultura e identidad en el norte argentino* .G. Karasik (comp.). Centro Editor de América Latina. Argentina
- VALCÁRCEL, A (2002): *Ética para un mundo global. Una Apuesta por el humanismo frente al fanatismo*. Madrid, Ediciones Temas de Hoy
- VALCÁRCEL, A Y DE QUIRÓS, Bernardo (2002) *Ética para un mundo global*. Madrid, Ediciones Temas de Hoy
- VALCÁRCEL, A(1993) *Del miedo a la igualdad* .Editorial Crítica. Barcelona.
- VALLEJO REAL, I. (2004) "Relaciones de género, mujeres nahuas y usos de la legalidad en Cuetzalan, Puebla" en *Haciendo justicia- Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. Sierra. M. T. (COMP.) CIESAS-Miguel Ángel Porrúa. México.
- VÁZQUEZ, H. (2006) "La investigación transcultural", en *Revista avá* N° 7. Universidad de Misiones, Posadas.
- VÁZQUEZ, H.(2005) *Antropología Emancipadora, Derechos Humanos y pliculturalidad* . Homo Sapiens Ediciones.
- VÁZQUEZ H, RODRÍGUEZ, G. Y BIGOT M. (2001) "Derecho consuetudinario indígena y resistencia étnica", en *PAPELES DE TRABAJO* N° 9 CICEA-UNR. Argentina.
- VÁZQUEZ, H (2000) *Procesos identitarios y exclusión sociocultural -la cuestión indígena en la Argentina-* Ed. Biblos. Argentina
- VÁZQUEZ, H.(1995) *Etnología del conocimiento*. Ed. Almagesto. Argentina.
- VINCENT, J.(1990). *Anthropology and Politics*, Tucson: The University of Arizona Press
- WALZER, M. (1998) *Tratado sobre la Tolerancia*. Paidós.

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

WELLMER, Albrecht: (1994) *Ética y diálogo*. Anthropos-UAM.
México

WINCH, Peter:(1994) *Comprender una sociedad primitiva*. Ed.
Paidós I.C.E. U.A.B. España

**CIENCIA JURÍDICA Y JUICIOS DE VALOR EN LA OBRA
JUAN CARLOS GARDELLA¹**

Héctor VÁZQUEZ

“Ten la osadía, el coraje de saber”
Inmanuel Kant.

Comentario previo.

La problemática de la incidencia / no incidencia de las valoraciones ideológicas en la construcción crítica del conocimiento en el dominio de las ciencias sociales, constituye en nuestra concepción, uno de sus dilemas epistemológicos fundamentales que se expresa, generalmente, bajo la forma de la oposición subjetivismo/objetivismo. El otro dilema que afecta la estructura lógica y metodológica de su estatuto científico, refiere a la oposición Comprensión / Explicación. Dilemas a los que en tanto ciencia social no escapa la Ciencia Jurídica. Paradojalmente, tanto para Juan Carlos Gardella como para nosotros, tales oposiciones son falsas y por lo tanto, aunque por caminos epistemológicos diferentes y con conclusiones parcialmente distintas, coincidimos en que se tratan de aparentes dilemas. Es que desde el punto de vista de la construcción crítica del conocimiento la toma de

¹ Publicado en Libro Homenaje a Juan Carlos Gardella - Centro de estudios e investigaciones en derechos humanos “ Juan Carlos Gardella” . Directora Matilde Bruera-Facultad de Derecho UNR.Abril de 2010

posición teórica rigurosamente fundamentada permite establecer que no todas las conclusiones mantienen la misma validez y que, por lo tanto, es efectivamente demostrable la mayor certeza y plausibilidad de unas afirmaciones sobre otras y de un cuerpo teórico sobre otro.

Si estos dilemas persisten en el plano académico, es debido a que el planteo y el replanteo de los fundamentos del conocimiento científico resulta inherente y constitutivo al campo científico de las ciencias sociales y a la multiplicidad de teorías que lo constituyen y lo organizan en tanto tal y que se disputan la hegemonía de su conocimiento.

La postura de la neutralidad valorativa no acepta la influencia de los juicios de valor en las construcciones teóricas dentro del campo científico de las ciencias sociales, y, en todo caso, si en alguna instancia del proceso de elaboración del conocimiento le confiere cierta entidad epistemológica, termina por neutralizarla, dejándola sin efecto. La corriente de pensamiento positivista se desarrolla desde A. Comte, y específicamente a partir de E. Durkheim, que es quien le confiere sus peculiaridades epistemológicas actuales. Dejadas fuera de juego, las prenociones. Es decir, los juicios de valor, se desvinculan de toda explicación de la realidad y la naturaleza del conocimiento teórico será semejante en un todo al de las ciencias físico-naturales y lógico-matemáticas. El modelo de la objetividad que subyace en las ciencias sociales es, entonces, el de la física matemática de Newton. En esta línea epistemológica se entroncan los abordajes de los sociólogos y antropólogos sociales funcionalistas, estructural funcionalistas y estructuralistas tales como T. Parsons, T. Merton, A. Cohen, B. Malinovski, Radcliffe Brown, C. Lévi Strauss y mal que les pese a los psicoanalistas lacaneanos, también a J. Lacan, quien postula que el inconsciente

se encuentra estructurado como un lenguaje ya que es el sistema de La Lengua el organizador de la subjetividad, el que la estructura. Y lo hace al modo del concepto de estructura que propone Lévi-Strauss.

Otra tradición de pensamiento que hace suya la postura de la neutralidad valorativa, es la de la Escuela Formal Historicista Alemana desarrollada a través de Rickert y de W. Dilthey, que encuentra en M. Weber su mente más brillante. Si Weber acepta la incidencia de los juicios de valor en la elección de los aspectos de la realidad que el investigador elige para construir su problema de investigación, y también durante el proceso de formulación conceptual, sostiene, sin embargo, que la aplicación de su metodología típica – ideal le confiere la capacidad de neutralizar por completo los juicios de valor.

También desde una vertiente materialista dialéctica de raigambre positivista se propone la

Neutralidad de los juicios de valor. Una tendencia que se inicia con el F. Engels de *Dialéctica de la Naturaleza* y se prosigue con M. Adler, K. Kautsky y J. Plejanov a quien sigue Lenin en *Materialismo y Empirocriticismo*. Al separa juicios de realidad y juicios de valor se aspira a la objetividad de la física-matemática newtoniana.

De un modo diferente, nos entroncamos nosotros en la estrategia de abordaje que iniciada con G. Lukács propone la tesis de identificación de los supuestos ideológicos, y que se continúa críticamente con L. Goldman. Lukács, plantea Goldman, sobrevalora la imposible identidad total entre sujeto de conocimiento y el objeto: las clases sociales y la sociedad. La articulación entre estos términos es solamente parcial. No se funden entre sí. La no separabilidad de juicios de valor y juicios de

realidad conforma una situación de hecho que se constituye más allá de la voluntad del sujeto de conocimiento. Porque el sujeto no conoce hechos aislados o estructuras limitadas sino que estudia procesos de estructuración y lo hace desde el punto de vista de quien participa en los procesos que analiza tomando progresiva conciencia de su papel en la construcción del conocimiento social. La adecuación entre el sujeto (el que en tanto individuo que realiza su existencia en una sociedad concreta: la que estudia, nunca se trata de un sujeto individual sino social) y el objeto (esa misma sociedad) no puede ser total, como lo quiere Lukács, sino relativo; puesto que le es imposible a un sujeto colectivo el conocimiento del conjunto de la historia y de las fuerzas que en ella operan. Lo que no le impide el conocimiento coyuntural de un aspecto de dicho proceso, de un sector. El que en él actúa y del papel que él mismo juega.

De tal manera el científico social, en tanto individuo que participa del proceso social que estudia, carece de un punto de partida absoluto y oscila entre su situación personal en dicho proceso y el conjunto del mismo. Esto es, entre la parte y el todo. De modo que resulta imposible separa juicios de valor de juicios de realidad.

Dado que las teorías no son neutras sino que vehiculizan una carga valorativa intrínseca, la separación entre teoría y práctica es imposible. Ya que además del grado (teórico de acuerdo o desacuerdo con la realidad social, la teoría opera como conservadora (justificando el status quo) o transformadora (impugnándolo) de las circunstancias histórico sociales que interpreta y explica.

Juan Carlos Gardella comparte estas concepciones, aunque las entrecruza con la postura hermenéutica de J. Habermas.

La estrategia de las teorías hermenéuticas es la de abordar la realidad social como texto que debe ser comprendido e interpretado. La clave se encuentra en lo que denominan “círculo hermenéutico”. La lectura (y la interpretación) de un texto procede de la parte al todo y del todo a la parte. El concepto de hipótesis resulta ajeno a esta perspectiva. Dicha categoría es reemplazada por la de “ideas anticipativas”, las que en tanto expectativas producidas por lo ya leído se van generando en el lector. Aunque no sucede esto en el caso de la hermenéutica crítica de J. Habermas, por eso en parte, resulta crítica su hermenéutica. Resulta plausible afirmar que H. G. Gadamer es un representante típico del abordaje hermenéutico interpretativista, mientras que P. Ricoeur y C. Geertz lo son de la Hermenéutica Fenomenológica mientras que J. Habermas lo es de la Hermenéutica Crítica. Y ahí está el concepto de *crítica*. Una categoría de pensamiento cara a Juan Carlos Gardella. Un concepto clave para comprender los modos de articulación de su pensamiento teórico y sus modalidades de posicionamiento dentro del controvertido mundo de las teorías. También esta es la palabra clave que impulsa su creatividad.

Juan Carlos Gardella acepta el argumento de J. Habermas expresado en las críticas a la supuesta racionalidad científico-tecnológica subyacentes en las corrientes epistemológicas positivistas que proponen el modelo hipotético-deductivo como único tipo posible de conocimiento científico. Ellas plantean la neutralidad valorativa vehiculizando, mediante un decisionismo muchas veces brutal, intereses cognitivos inherentes al conocimiento empírico-analítico. Intereses que se instalan en dominios ajenos a la estricta relación de medios y fines.

Hemos afirmado que tanto Juan Carlos Gardella como el redactor de este artículo, pensamos como falsa la oposición epistemológica

comprensión / explicación. Aun reconociendo la real existencia de estas modalidades de pensamiento, la dicotomía se muestra como infundada porque forma parte del mismo proceso de conocimiento de la realidad sociocultural. Esto es muy claro ya que si la intuición creadora emerge en los sujetos de conocimiento en un momento dado del proceso cognitivo solucionando problemas y avanzando respuestas a los interrogantes planteados, lo hace solamente a partir del desarrollo intelectual que despliega el razonamiento guiado por la dinámica de los pasos lógicos inherentes al paradigma que estimula la estrategia de investigación asumida. No vamos a historiar aquí el desarrollo de este concepto cuyo nacimiento se remonta a G. Battista Vico (*La Ciencia Nueva*) y que parece adquirir su esplendor con W. Dilthey (*Introducción a las Ciencias del Espíritu*). Según este autor la *Verstehen*, su empatía intelectual y la intuición que la configuran dan lugar a una “vivencia” capaz de establecer el sentido de las experiencias humanas.

¿Hasta dónde la vivencia subjetiva de Dilthey concluye en la individualidad? La *Verstehen* diltheana evoca el contexto. Reconstruye un orden en relación a un contexto histórico-sociocultural dado. Transpone, así, la mera subjetividad, objetivándola en tanto reproducción reconstructiva de un “mundo de vida”. De este modo el orden sociocultural es reconstruido hermenéuticamente. La comprensión del sentido de la acción (subjetiva) resulta posible al encuadrarla en sistemas de interacción.

En su análisis de la categoría de vivencia (*Erlebnis*) en Dilthey, J. Habermas acentúa, con acierto, el aspecto de reciprocidad que encierra tal concepto de comprensión el que destaca la categoría *expresión* como mediadora entre comprensión y vivencia (Habermas 1982: 155). Sin embargo para nosotros sobreestima la

dimensión que Dilthey le adjudica al lenguaje como articulador social. Hasta donde lo entendemos, no es la “validez subjetiva de los símbolos lingüísticos” lo que permite en Dilthey la constitución de la individualidad y por lo tanto la identidad del yo y la del otro. Ellas emergen del contexto delimitado por el “espíritu de una época” en el que lo contingente, lo que cambia, no es tanto la conciencia individual subsumida, en tanto particularidad específica, en la inmutabilidad del “espíritu humano”, sino el “horizonte vital”: “los límites dentro de los que conviven los hombres de una época en relación con sus pensamientos, sus sentimientos, y su voluntad”. Es, para nosotros, el supuesto de la estructura universal de la razón, siempre idéntica así misma. De la naturaleza humana universal, lo que le permite a Dilthey la construcción de un marco de referencia que utiliza como soporte metodológico con el propósito de articular la relación entre lo particular y lo general. Si el historiador conoce los rasgos fundamentales de esta naturaleza humana universal y los sitúa dentro del horizonte de inteligibilidad conformado por el “espíritu de una época”, entonces es posible comprender, a través de la *Verstehen*, los aspectos objetivos de los procesos históricos.

Juan Carlos Gardella disiente con esta interpretación que hacemos. Se inclina por el punto de vista de J. Habermas. Acepta, sin embargo, como plausible nuestro punto de vista pero le disgusta la puesta en tela de juicio de la universalidad de la naturaleza humana² afirmación que se desprende de nuestra perspectiva. En efecto, nuestro abordaje plantea la no universalidad de la razón reemplazándola por el principio de la diversidad de las

² “La idea de una “naturaleza humana” común al hombre como hombre es una violación de la especificidad social e histórica que exige el cuidadoso trabajo en los estudios humanos; por lo menos es una abstracción que los investigadores sociales no tienen derecho a hacer” Wright Mills (1961).

sistematizaciones racionales y arriesga más aun; propone la puesta en pluralidad del concepto de naturaleza humana, lo que a Juan Carlos Gardella le parece epistemológicamente y éticamente inviable, indicaremos más adelante el por qué.

Juan Carlos Gardella y la teoría crítica de los juicios de valor jurídicos.

Uno de los aspectos más relevantes en la obra de Juan Carlos Gardella es el tratamiento de la incidencia de los juicios de valor jurídicos en la Ciencia Jurídica y el estatuto epistemológico que reconoce a dicha incidencia, capaz de proyectarse tanto en su unidad como en su base metódica, en la Dogmática y en la Hermenéutica jurídica. En efecto, Juan Carlos Gardella se instala en una corriente de pensamiento que asigna al sujeto y a la “experiencia” un rol creativo al interior de proceso de interpretación, al reconocer que el jurista:

“no sólo es intérprete, es también comprobador, integrador, aplicador y sistematizador del derecho positivo, y comprueba, integra, aplica o sistematiza, no descubre significados ya existentes en el derecho positivo anterior. De tal manera que tales actividades constituyeran formas de interpretación, por el contrario y sin que esto signifique afectar el carácter dogmático de su ciencia el jurista, en los supuestos de la comprobación, integración, aplicación y sistematización, lleva a cabo tareas que no son reproductivas sino parcialmente constructivas de su objeto.” Gardella 1997 (108 y 109).

Es que en la concepción de nuestro autor los *significados* de cualquier interpretación, el mismo objeto de la Ciencia Jurídica es factual y empírico e integra en sus propias palabras “el nivel psicosocial de la realidad”. De modo tal, que la interpretación jurídica no difiere, epistemológicamente argumentando, de la de los historiadores, sociólogos y antropólogos socioculturales.

Obviamente, la reflexión epistemológica vincula de un modo inmediato la problemática epistemológica con el campo de la Filosofía Jurídica y por lo tanto, con los debates referido a la fundamentación gnoseológica, lógica y metodológica de las teorías acerca de la naturaleza de La Justicia, sus criterios de validez y el contenido de los juicios emitidos.

La necesidad del análisis crítico acerca de la noción de justicia, lo conduce a la tarea de reflexionar acerca de la naturaleza y de la incidencia de los juicios de valor jurídicos en la Ciencia del Derecho.

Al momento de analizar el status epistemológico de las teorías sobre la justicia distingue, en primer lugar, entre las teorías propias de las disciplinas lógico matemáticas y las inherentes a las disciplinas fácticas, empírico-analíticas. De este modo salvaguarda, por un lado, la exigencia de la coherencia lógica y, por otro lado, la necesidad de satisfacer la adecuación de las proposiciones, de las afirmaciones de la teoría con la experiencia. De esta manera se propone garantizar según sus propios términos tanto la “validez lógica de las

teorías sobre la justicia” como “la validez material de las teorías sobre la justicia (1988: 103).

La remisión a la experiencia, la confrontación entre supuestos formales de la teoría y los hechos de la experiencia cuestionan “la

omnipotencia de la lógica deductiva” y configura un necesario criterio de “verdad” que permitirá establecer los grados de concordancia o inconcordancia y la confirmación en parte o en todo de las afirmaciones establecidas en las proposiciones teóricas. Entonces también “las proposiciones empíricas de una teoría sobre la justicia pueden ser verdaderas o falsas en dicho sentido” Gardella (1988: 104) Es que en Juan Carlos Gardella los criterios de justicia remiten a una concepción empirista de la Teoría de la Justicia. Se trata de una concepción de la experiencia que trasciende “el concepto estrecho del campo de la experiencia que caracteriza al positivismo. En cambio, las direcciones empiristas no positivistas son el ensayo de dar cuenta de los ensanches que experimenta ese campo a medida que la praxis amplía el círculo de los sujetos. En efecto experiencia no es sólo las de los beneficiados por las normas del sistema (económico, social, político, jurídico, ideológico, etc.) sino también la de los gravados por las mismas; no sólo la científica, sino también la vulgar; no sólo la teórica sino también la práctica. Estas puntualizaciones señalan las diferencias entre el empirismo positivista y el no positivista. Se las puede resumir diciendo que el primero se limita a la “superficie” de los fenómenos, mientras que el segundo está en condiciones de avanzar hacia el “fondo” de los mismos.” Gardella (1988: 98).

Es a partir de esta concepción del empirismo no positivista que Juan Carlos Gardella, desde un paradigma Crítico, refiere a la experiencia y al concepto de naturaleza humana estrechamente vinculado a su noción de verdad. Así: “Cuando utiliza el concepto de “necesidades básicas”, una teoría crítica de la justicia supone, por supuesto, de alguna manera, una diferencia empíricamente comprobable entre “verdaderas” y “falsas” necesidades. Para lo cual no puede utilizar el concepto “objetivo” de verdad, ya que, si

así lo hiciera, se plantearía continuamente la pregunta sobre quién es el que determina lo que es una necesidad “objetivamente verdadera”. Sólo el concepto “intersubjetivo” de la verdad, y la teoría de de la discusión y de la argumentación que con ese concepto se relaciona, puede en este caso prestar ayuda. En este orden de ideas necesidades “verdaderas” o “falsas” son aquellas que son así designadas intersubjetivamente a través del proceso de una discusión racional. Esto no significa renunciar al concepto de “verdad objetiva”, ya que este queda siempre con como finalidad de la discusión y argumentación, y que dichos conocimientos son objetivos en el sentido de que se los tiene por tales, quedando empero su objetividad siempre como algo discutible. Esto lleva a la posición epistemológica que se sitúa entre objetivismo y subjetivismo” Gardella (1988: 101).

Esta es la razón fundamental de su adhesión al concepto de naturaleza humana universal.

Para Juan Carlos Gardella es posible plantear y defender la plausibilidad de una Teoría Crítica de los juicios de valor jurídicos. Vincula los juicios de valor que subyacen en las normas morales, políticas y jurídicas, en los sistemas de conocimiento, a organizaciones de intereses que obstaculizan y deforman el objeto de conocimiento.

¿Cuáles son los supuestos básicos de esta teoría crítica? El mismo Juan Carlos Gardella responde: “1.- El primero, ya mencionado, es el carácter antideológico de una teoría crítica. Quisiera agregar dos observaciones sobre este punto.

En primer lugar, cuando desenmascara, niega y rechaza un juicio de valor o un complejo de juicios de valor (una ideología), la crítica reprocha al material criticado falta de fundamentos, debiendo esto último entenderse en sentido estricto. Fundamentar en sentido

estricto no es simplemente apelar a alguna instancia que el material criticado considera como punto de referencia que puede validar lo afirmado, sino, apelar a determinado tipo de instancias (razón, experiencia) descartando las no racionales (mera creencia, tradición, autoridad, fantasía, intuición, etc.).

En segundo lugar, la crítica no sólo rechaza juicios de valor o complejos de juicios de valor sino también propone alternativas a lo rechazado. Dicho de otra manera: no sólo rechaza los juicios de valor que son, sino también proponen los juicios de valor que deben ser”. Gardella (1992: 42).

El segundo supuesto de una teoría crítica de los juicios de valor refiere a “su caracterización inicial de los mismos como tomas de posición de algún sujeto con respecto a un determinado contenido.

Cuando se caracteriza un juicio de valor de esa manera quiere decirse que, aun en el caso que se piense que a los juicios de valor le preceden juicios de realidad o que los primeros son conversiones de los segundos, de cualquier modo, no se dirá que estamos frente a un juicio de valor si algún sujeto no lo asume como propio, integrándolo en su sistema de actitudes emotivo-volitivas, interiorizándolo (internalizándolo).

Dicho de otra manera: los juicios de valor son tales cuando llegan a formar parte del sistema subjetivo que organiza la personalidad individual de alguien.

Este reconocimiento de la dimensión subjetiva de los juicios de valor es una condición de posibilidad de una teoría crítica de los mismos, y, por cierto, una condición necesaria, ya que relativiza el material con el cual se ocupa y, de esta manera, hace posible el trabajo crítico”. Gardella (1992: 42).

Tal claridad expositiva resulta contundente, de modo que no es necesario mayor explicitación al respecto.

Algunos autores entroncados con la corriente positivista detectan la existencia de juicios de valor y realizan una crítica limitada que debe superarse puesto que ella únicamente:

“1) expondrá todos los juicios de valor existentes, sin privilegiar un sujeto a otro;

2) indicará cuáles son los intereses subyacentes a los juicios de valor de un sujeto a otro;

3) reconducirá los juicios de valor a los sistemas económicos, políticos, etc., que los explican; pero todo ello sin tomar partido por un juicio de valor u otro.” Gardella (1992: 43).

Sin embargo, esta concepción de la crítica resulta estrecha, pone límites que una teoría plenamente crítica debe superar. ¿Cuáles son estas limitaciones e insuficiencias? ¿Qué es lo que falta entonces?

“1) Indicar que algunos juicios de valor son más satisfactorios que otros;

2) Pronunciarse por uno u otro complejo de valor”, contesta Juan Carlos Gardella.

Pero la teoría crítica de los juicios de valor requiere una tercera exigencia. Un tercer supuesto y este se concentra alrededor de:

3) “La idea de que tiene sentido predicar de ellos”, de los juicios de valor, “de alguna manera su verdad o su falsedad” (Gardella, 1992: 43). Es que además de vehiculizar sentimiento y voluntad los juicios de valor mantienen la pretensión de “constatar algo que tiene existencia objetiva, es decir independiente del sujeto que los formula”. Por lo tanto según como describa el juicio de valor el acuerdo o desacuerdo acerca el comportamiento y las acciones que se describen será verdadero (acuerdo) o falso (desacuerdo). Gardella (1992:43).

No obstante Juan Carlos Gardella reconoce que: “esa concepción del juicio de valor como descripción de relaciones de acuerdo o

desacuerdo entre acciones humanas e instancia ideal supuesta plantea las dudas y los grandes interrogantes, bien conocidos, propios de la teoría del conocimiento. Por ejemplo: lo descripto por el juicio por el juicio, ¿es algo dado al sujeto que lo formula, algo realmente independiente de él o es algo que el mismo sujeto construye? O bien: ¿lo descripto por el juicio es conocido por el sujeto a través de la experiencia, o es “a priori”? Etc. Son numerosas las preguntas epistemológicas que surgen cuando se aborda el tema de los juicios de valor considerados como expresiones de las cuales es posible predicar verdad o falsedad. En lo que sigue me limitaré a señalar la manera cómo por mi parte veo el problema, sintetizándola con las observaciones que a continuación indico.

- 1) tanto las acciones cuanto las necesidades básicas contenidas en la naturaleza humana sólo pueden conocerse a través de la experiencia:
- 2) Lo que el juicio de valor pretende constatar es algo objetivo “dado” en la experiencia, pero esta última noción contiene ya en si misma la idea de sujeto, puesto que la experiencia lo es siempre de “alguien”, y, de esta manera, contiene la idea de “construcción”:
- 3) el sujeto cumple un papel activo, contribuye con su propia actividad a construir lo dado en la experiencia:
- 4) ni las acciones humanas ni las necesidades que componen la naturaleza del hombre están simplemente “ahí”, su conocimiento depende de la experiencia de los sujetos que a ella se refieren:
- 5) el campo de los sujetos que una sociedad reconoce como aquellos cuyos juicios sobre las acciones y la naturaleza humana se toman en cuenta es variable en la historia, a

veces se amplía, a veces se restringe, y, correlativamente, se amplía o restringe la experiencia que una sociedad toma en cuenta:

- 6) a medida que la praxis política amplía el círculo de los sujetos porque éstos logran imponer su reconocimiento, se ensancha correlativamente el campo de la experiencia sobre las acciones y la naturaleza humana: experiencia que no es sólo la de los beneficiados por el sistema (económico, social, político, jurídico, ideológico) sino también la de los gravados por el mismo, no sólo la de los científicos, sino también la común, no sólo las de los teóricos sino también la de los prácticos, etc.:
- 7) a medida que se amplía el campo de los sujetos y de la experiencia puede decirse que se avanza desde la superficie hacia el “fondo” de los fenómenos a que se refieren los juicios de valor cuando apuntan a las acciones y a la naturaleza humana;
- 8) para conocer tanto las acciones cuanto las necesidades básicas que componen la naturaleza humana, y así poder criticar los juicios de valor calificándolos de verdaderos o falsos, la experiencia representa una condición necesaria, pero en modo alguno suficiente, también cumple su papel la “razón”, esa instancia a veces definida con vaguedad, pero que designa por lo menos dos cosas, por un lado la lógica por otro la capacidad argumentativa” Gardella (1992: 43 y 44.)

Pero hay más, un nuevo y último supuesto vinculado al concepto intersubjetivo de verdad, que propone Habermas. Se trata del:

4) "carácter argumentativo es, en efecto, la cuarta, y, por hoy última, condición argumentativa de una teoría crítica de los juicios de valor jurídicos." Gardella (1992: 44).

Es que la categoría de intersubjetividad articula la competencia discursiva, permite el desarrollo de la discusión y de la argumentación, de la "argumentación racional". Aquí Juan Carlos Gardella se apoya en la teoría habermasiana del discurso.

Habermas (1989) distingue entre acción comunicativa, que corresponde al dominio de lo cotidiano, y discurso. La acción comunicativa trata de actos de habla situados socialmente en las situaciones concretas en que se encuentran los hablantes (no es lo mismo, hay propósitos distintos, expectativas diferentes y modos alternativos de expresión lingüística entre una charla de café y un diálogo académico).

En el discurso se quiebra el contexto de la acción comunicativa para instalarse en una situación ideal de habla. Se requiere el esfuerzo para superar la coacción que en todo acto de habla se ejerce (instalada en la subjetividad de los dialogantes debido a la estructura de sus personalidades, a las presiones sociales y políticas, a intereses económicos y cognitivos, etc.): También se propone actuar de buena fe y conseguir disponibilidad de ánimo para lograr consenso.

Los participantes en el diálogo expondrán sus argumentos. La coherencia lógica será necesaria, pero sobre todo, el propósito definido de llegar a un acuerdo acerca del grado de validez o invalidez de las argumentaciones expuestas. El peso de la evidencia y la fuerza de la argumentación serán decisivos para que la coacción coactiva del mejor argumenta pueda exhibirse e imponerse entre los dialogantes.

De este modo se obtendrá un consenso racional. El acuerdo logrado ser considerado “objetivamente” válido para todos los participantes en el diálogo. Emerge así una Verdad consensuada.

La concepción de Juan Carlos Gardella acerca de la crítica de los juicios de valor jurídicos resulta, como lo comprobamos, altamente refinada y se proyecta a la teoría de los juicios de valor dominante en todas las ciencias sociales. Pero nos parece más sofisticada, rigurosa y precisa, su interpretación del concepto de Crítica. Categoría clave en la metodología del conjunto de las ciencias sociales. En ellas, la Crítica se muestra como la herramienta epistemológica fundamental que permite generar conocimientos, evaluando situaciones empíricas y posturas teóricas mediante un razonamiento capaz de discriminar matices argumentos y de colocar cuñas que permitan desmontar aspectos discursivos parciales. Del mismo modo facilita la puesta en evidencia de supuestos ideológicos subyacentes, de intereses políticos y económicos individuales, grupales y sectoriales que pretendan la manipulación de los marcos teóricos que sirven de soporte y guí a los discursos argumentativos y a los mismos procesos históricos-psicolingüísticos y socioculturales que describen y explican.

BIBLIOGRAFÍA

DILHTEY, Whilem (1978) *Teoría de la concepción del mundo*. F.C.E. México. México

DURKHEIM, Emile (1968) *Las Reglas del Método Sociológico*. Ed. Sapire. Buenos Aires. Argentina.

GADAMER, Hans (1975) *Verdad y Método*, Eds. Sígueme. Madrid España, tomos 1 y 2.

GARDELLA, Juan Carlos (1990) “Sobre la epistemología jurídica”, en *Introducción a la Epistemología del Derecho*. Juan Carlos Gardella, Luis Días Molano y Héctor Vázquez. Dirección de Publicaciones UNR. Colección Seminarios. Rosario. Argentina, ps. 24- 46

GARDELLA, Juan Carlos (1990) “Sobre la teoría de la argumentación”, en *Introducción a la Epistemología del Derecho*. Juan Carlos Gardella, Luis Días Molano y Héctor Vázquez. Dirección de Publicaciones UNR. Colección Seminarios. Rosario. Argentina, ps. 75 – 92.

GARDELLA, Juan Carlos (1992) “Supuestos epistemológicos de una Teoría Crítica”, en *Papeles de Trabajo* N° 2.CICEA .UNR. Rosario, Argentina, ps. 40 – 47.

GARDELLA, Juan Carlos (1995) “Teoría y cultura jurídica al fin de siglo: El tema del sujeto y la ley””, en *Papeles de Trabajo* N° 4.CICEA .UNR. Rosario, Argentina, ps. 51 – 63.

GARDELLA, Juan Carlos (1996) “los tipos de conocimiento jurídico y su análisis semiótico” , en *Papeles de trabajo* N° 5.CICEA .UNR. Rosario, Argentina, ps. 51 - 59.

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

GARDELLA, Juan Carlos (1997) “Los límites de la interpretación en el derecho”, en *A Alfa A-Europa Latinoamérica*. Lelia Area y Héctor Vázquez compiladores. Rosario-Zaragoza, ps. 103-119.

GEERTZ, Clifford (1987) *La interpretación de las cultura*. Gedisa. España.

GEERTZ, Clifford (1989) *El antropólogo como autor*. Paidós. Argentina.

GOLDMANN, Lucien (1967) *Las ciencias humanas y la filosofía*. Nueva Visión. Argentina

GOLDMANN, Lucien (1974) *Structures mentales et création culturelle*. Anthopos. Francia.

HABERMAS, Jurgen (1990) *Teoría de la acción comunicativa* Ed. Taurus, Tomos 1 y 2. Barcelona. España

LUKÁCS, Georg (1969) *Historia y conciencia de clase*. Ed. Grijalbo. México. México.

MARX, Karl y ENGELS, Frederic (1957) *La ideología alemana* Ed. Cartago. Buenos Aires. Argentina

MILLS. Writght (1961) *La imaginación sociológica*. F.C.E. México. México.

PARSONS, Talcott (1964) *The Structure of social action*. Free Press USA

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

RICOEUR, Paul (1981) *Ideología y Utopía*. Gedisa. México. México.

VÁZQUEZ, Héctor (1995) *La investigación sociocultural-crítica de la razón teórica y de la razón instrumental*. Ed. BIBLOS. Buenos Aires. Argentina.

VÁZQUEZ, Héctor (2004) *Antropología Emancipadora, Derechos Humanos y Pluriculturalidad*. Homo Sapiens Ediciones. Rosario. Argentina.

WEBER, Max (1971) *Sobre la Teoría de las ciencias sociales*. Ed. Península. Barcelona. España.

LA INVESTIGACIÓN TRANSCULTURAL¹

Héctor VÁZQUEZ

La discusión epistemológica en el dominio de las ciencias sociales es una cuestión en constante debate. Esta situación de hecho le ha permitido asegurar a Kuhn (1971) que las ciencias sociales no son ciencias puesto que se ubican en un dominio en el que no existen paradigmas aplicables a ellas. Son, de acuerdo con él, pre-paradigmáticas. Asumiendo un punto de vista radicalmente diferente, nosotros pensamos que las ciencias sociales son poliparadigmáticas. Existe un contexto teórico en el que cohabitan varios paradigmas o marcos teóricos distintos.

Es precisamente, esta multiplicidad de puntos vista encontrados, de diversas modalidades de concebir la naturaleza y constitución de la organización interna de las ciencias sociales, de sus derivaciones metodológicas, de las relaciones entre métodos y técnicas de investigación, de estrategias de investigación y de validación de los "conocimientos" obtenidos, lo que se ha dado en llamar situación de crisis de las ciencias sociales.

¹ Publicado en la revista *avâ* N° 7. Programa de posgrado en antropología social. Universidad Nacional de Misiones. Posadas, Junio de 2005

En el dominio de la sociología de la ciencia o, mejor expresado, de la sociología del conocimiento, se han enfrentado de un modo irreconciliable los abordajes hipotético-deductivos y nomológicos, que son también monológicos, Bronislaw Malinowski (1944) Talcott Parsons (1964), A.R. Radcliffe-Brown (1969), Niklass Luhmann (1991) con los enfoques hermenéuticos en sus diferentes facetas intuicionistas-empáticos Dilthey (1978) Y Hermenéuticos en sus vertientes fenomenológicas: Gadamer (1977), Schütz (1962) Garfinkel (1963), semiológicas-interpretativistas: Geertz (1987, 1989) y críticas Habermas (1990). También wittgensteianas, uso del lenguaje ordinario, los juegos del lenguajes, asumidas por P. Winch (1990,1994).

En Vázquez (1994) explicamos como el intento de acercamiento y síntesis gestado por Max Weber (1969 y 1994) quedó a sin plasmarse y de que modo el esfuerzo de Lucien Goldman avanzó más en esta dirección y abrió el camino para el desarrollo de posiciones como la que nosotros planteamos.

Desde la perspectiva **histórico-crítica**, en la que nos ubicamos, la **antropología** se presenta como núcleo de convergencia interdisciplinar. Desde tal perspectiva la **interdisciplinariedad** es una categoría solamente referida al proceso de investigación; se trata de convergencias disciplinarias que permiten la construcción de un marco común de referencia. Dichas convergencias han de ser, necesariamente, establecidas en distintos planos y niveles mediante la integración de núcleos interdisciplinarios. En efecto, ante nuestra actitud de disconformidad con las estrategias de investigación derivadas de los distintos paradigmas y ante la necesidad de conferir coherencia lógica a nuestras investigaciones, de validar los resultados obtenidos y de ensanchar nuestro campo de visión, preferimos situarnos epistemológicamente en un marco teórico que

denominamos **histórico crítico**². Construido críticamente, entre otros referentes, a partir de aspectos de la corriente denominada "**antropología dinamista**", de formulaciones de Marx y Engels (1967) y de algunas concepciones de Goldmann (1967 y 1974).

Este paradigma ha sido desarrollado y enriquecido en distintos trabajos, su concepción más actualizada se encuentra sistematizada en el texto **La Investigación Sociocultural-crítica de la razón teórica**

-
- 2 1. El sujeto como sujeto social (de grupo).**
 - 2. El carácter inseparable de la teoría y de la práctica.**
 - 3. La convergencia disciplinaria entre Historia, Antropología y Sociología.**
 - 4. La génesis dialéctica (arborescente) de las sistematizaciones simbólicas y la construcción sociocultural de los esquemas cognitivos.** Quien se encuentre interesado en profundizar en el tema puede remitirse a nuestros libros: (1982) *El Estructuralismo, el Pensamiento Salvaje y la Muerte-hacia una teoría antropológica del conocimiento*, (1986) *Del Incesto en Psicoanálisis y en Antropología* y (1996) *Etnología del Conocimiento*.
 - 5. La inseparabilidad de juicios de realidad y juicios de valor.**
 - 6. La categoría de historia como categoría central dentro del sistema.**
 - 7. El concepto de totalidad estructural como genéticamente organizado.**
 - 8. La concepción de la teoría como modelo operativo.**
 - 9. Convergencia y complementación entre interpretación y explicación**
 - 10. Las "leyes" como concatenaciones de sentidos.**
 - 11. El concepto de crítica como categoría principal en la implementación de criterios de control epistemológico.**

La categoría de **crítica**, que nunca significa impugnar en bloque una interpretación o el esquema fundamental de una teoría o argumentación, sino ponderar positiva o negativamente sus distintos aspectos significativos, puede operacionalizarse de la siguiente manera:

En la ciencia social la "**objetividad**" supone distintos niveles y grados de certeza y de **plausibilidad** argumentativa obtenidos mediante:

1.-Procedimientos de validación y de control epistemológico referidos a la estructura axiomática de la teoría:

a.-adecuación de los medios lógicos para derivar correctamente los fenómenos observables del sistema de hipótesis.

y de la razón instrumental- Vázquez (1994). De tales enunciados derivamos la estrategia de investigación adecuada a cada problemática a considerar. Para ello debemos operacionalizar estos enunciados construyendo otros, los que mediante nuevas categorías e hipótesis de trabajo nos permiten insertarnos en la investigación a través de la construcción de un **campo de inflexión** determinado. Cada investigador se instala en los dilemas epistemológicos y éticos propios de la época en la que debe vivir e investigar, tomando

b.-Confrontación del sistema lógico con el comportamiento de las relaciones sociales explicadas.

2.-Procedimiento de validación y de control epistemológico referidos a la plausibilidad argumentativa de las interpretaciones de sentido los que nos lleva a :

12.El concepto de plausibilidad del esquema interpretativo.

Hay varios caminos, operativamente puede combinarse el concepto de **abducción** de Pierce (elaboración del conjunto de reglas que regulan la significación del signo con referencia a su contextualización a partir de un caso concreto). Esto supone, en primer término, la existencia de un interlocutor o interlocutores competentes (comunicación difícil de establecer en la investigación transcultural) . Estos interlocutores pueden ser: los actores sociales sobre los que recae el análisis, otros miembros del equipo de investigación, investigadores que trabajen sobre el mismo tema.

Por otro lado, la indagación sobre la aceptación de las premisas discursivas debe realizarse sobre el grado de "**plausibilidad**".

De los argumentos expuestos mediante la obtención de **consenso intersubjetivo** a partir de la refutabilidad - irrefutabilidad parcial o total de las mismas caracterizándolas como: "*relevantes, irrelevantes, admisibles, inadmisibles, etc.*", e incluso aparecen niveles intermedios como: "*apenas defendibles, todavía defendibles*". Aquello que se acepta por todos y continuamente vale como fijado, como indiscutido y, por lo menos, en este círculo como evidente" Gardella (1990). Tales premisas, así revisadas quedan entonces como válidas. La técnica de la argumentación procede premisa por premisa (del mismo modo que la revisión de la estructura axiomática de la teoría).

posición mediante la reconstrucción selectiva (re-creación) de cualquier tradición de pensamiento en acuerdo con su perspectiva histórica, su visión del mundo, su concepto de ciencia y sus intereses concientes o inconscientes de conocimiento.

Asumiendo este condicionamiento, hemos intentado, en la medida de nuestras posibilidades, ubicarnos críticamente en un campo teórico más abarcativo que el de la Antropología Sociocultural; ampliando el horizonte de búsqueda hacia otras disciplinas sociales. Sopesando muy cuidadosamente los argumentos desarrollados sobre cuestiones epistémicas y metodológicas fundamentales, replanteamos interrogantes y nos permitimos proponer algunas respuestas alternativas elaboradas a partir de los resultados obtenidos en investigaciones de campo y en el análisis de las posturas teóricas que juzgamos más relevantes. (Consultar Vázquez 1982, 1984, 1986, 1988, 1994 y 1995).

La cuestión se complica en el ámbito de la investigación intercultural en la que el investigador debe reconstruir, desde el marco conceptual-valorativo en el que su sociedad lo ubica, y sus propias categorías cognitivas que no puede dejar en suspenso (poner entre paréntesis), las creencias, costumbres, valores, estructura de pensamiento, estructuras sociales, etc., propias de un contexto histórico y cultural que le es extraño y desconoce.

De este modo, el problema de la existencia de **estándares alternativos de racionalidad** Vázquez (1984, 1987, 1994 y 1995), y de la **relatividad de los valores** se presenta con toda intensidad.

De 1 y de 2 se obtiene una concepción **más crítica, más abarcativa y plausible de la realidad interpretada y explicada y de los marcos de referencia** utilizados para hacerlo y sólo en este sentido "objetiva".

Si desde un punto de vista sincrónico la discusión acerca de la inconmensurabilidad o no inconmensurabilidad de los paradigmas culturales, sobre una concepción fuerte o débil del relativismo cultural no parece tener salida. Desde una perspectiva diacrónica el problema tiende a despejarse. No existen ni culturas ni marcos conceptuales, ni valores ni creencias en estado puro, incapaces de mutar. La dinámica de las interacciones socioculturales (a nivel individual y colectivo) a lo largo de la duración histórica ha producido la ruptura de esquemas mentales, valores y contextos tradicionales de significación. También la creación de otros nuevos Vázquez (1987 y 1995)

Los investigadores disponemos de posibilidades teóricas para establecer correspondencias entre paradigmas culturales diferentes, como la etnolingüística, que nos permite la reconstrucción de la organización básica, al menos, del universo simbólico en cuestión. Además de los estudios de alianza y de parentesco, propios de la antropología sociocultural, contamos con los aportes de la etnohistoria y de la historia, la antropología económica, la antropología política y la sociología para reproducir y examinar críticamente los conflictos propios de las situaciones de dominación / sometimiento y las modalidades político-culturales de resistencia socioétnica.

Este entrecruzamiento disciplinar nos lleva a la necesidad de articular una estrategia de investigación que incorpore un marco teórico común. De esta manera, el proceso de investigación se sitúa en un dominio interdisciplinar. De ahí la exigencia de investigación en equipo.

Este difícil proceso de investigación, de naturaleza nomológico-dialógica de estructura en L, se desarrolla dialécticamente, condicionado por el distanciamiento / acercamiento existente entre

los marcos conceptuales de investigadores y actores sociales sobre los que recae la investigación.

Su puesta en marcha allanará el acceso:

1° Al conocimiento de las estructuras constitutivas del contexto sociocultural y de sus condiciones de validez.

2° A modos efectivos de comunicación intercultural articulada mediante una interacción transcultural plasmada intersubjetivamente.

El eje vertical de la **L** está construido hipotético-deductivamente. Se trata del conjunto de principios generales que conforman el marco teórico Histórico-Crítico. La lente a partir de la cual los investigadores observaran los aspectos histórico-socio-culturales y psicolingüísticos del grupo humano sobre el que recaerá la investigación; mientras que el eje horizontal de la **L** representa las interacciones que los miembros del equipo de investigación establecen (en los estudios exploratorios primeros y durante el proceso de investigación después) con los integrantes del grupo mencionado. Tal actividad que se realiza dialógicamente permite la adecuación del marco teórico general a la situación concreta de investigación; denominamos **campo de inflexión** a esta operacionalización del marco teórico histórico-crítico a una situación concreta de investigación en la que se formula el tema de investigación construido como problema a resolver, y se planifica la estrategia de investigación (los pasos a seguir en el proceso de investigación, la construcción de la guía de campo, la adecuación de las técnicas de recolección y formalización de la información recabada al esquema metodológico, el análisis de la misma y la elaboración de los informes parciales y finales que consignan los resultados alcanzados y su respectiva planificación en el tiempo) El **campo de inflexión** constituye la modalidad de inserción de los

miembros del equipo de investigación en una investigación concreta, es posible representarlo como una bisectriz que se desarrolla a partir del vértice de la L en el que se encuentran el eje vertical con el horizontal

Queda claro entonces que “ la teoría social pre-estructura nuestra mirada y sofisticada nuestra capacidad de observación” Roberto Cardoso de Oliveira (2004: 58)

Esto tiene particular importancia en el proceso de investigación transcultural en el que los investigadores en tanto sujetos culturalmente condicionados interactúan con otros sujetos también condicionados culturalmente pero de un modo radicalmente diferente. El encuentro con “el otro cultural” implica una confrontación de horizontes simbólicos diferentes. ¿Cómo transformar esta confrontación en un diálogo?, ¿cómo proceder para posibilitar tal interpenetración cultural? Tal es el dilema fundamental de la investigación transcultural.

No es el camino hermenéutico al modo de Clifford Geertz, o de Peter Winch o de Hans George Gadamer el que nos parece correcto.

Diremos brevemente al respecto que para Geertz (1987) el análisis cultural es un "conjeturar significaciones" y su análisis de la acción y de la conducta de los hombres es tratado como texto narrativo. Toda interpretación de las significaciones simbólicas, entonces, depende excesivamente del contexto.

"Geertz no explica como realizar la descripción densa, ni tampoco los criterios que deben utilizarse para construir un marco de inteligibilidad que facilite el desentrañamiento del (o de los) sentido (s) de las configuraciones simbólicas. Se limita a enunciar: "uno no puede escribir una teoría general de la interpretación cultural. Es decir, uno puede hacerlo, sólo que no se ve gran ventaja en ello porque la tarea esencial en la elaboración de una

teoría es no codificar regularidades abstractas, sino hacer posible la descripción densa, no generalizar a través de casos particulares sino generalizar dentro de éstos" (1987: 25). Es decir, establecer diagnósticos o, como el prefiere escribir, construir "inferencias clínicas".

De estas aseveraciones no podemos sino deducir que Geertz realiza una valoración exagerada de la intuición como recurso metodológico, unida al correspondiente menosprecio por la crítica. Uno de los problemas epistemológicos claves que no resuelve la aproximación de Geertz es la imposibilidad de conferir un mínimo de garantías capaz de asegurar una interpretación controlada, relativamente desembarazada de juicios previos. En él toda reconstrucción resulta arbitrariamente sesgada y vehiculiza una carga de significación determinada que la somete, en exceso, a la situación histórica, social, cultural e ideológica del investigador" H. Vázquez (1995: 69).

La interpretación plasmada en la descripción densa resulta demasiado ambigua, admite una amplia variedad de sentidos y Geertz no se establece criterios para seleccionar una significación u otra. Sucede que para Clifford Geertz (1989) la antropología sociocultural (y la investigación intercultural) es arte narrativo, el antropólogo se convierte en autor que describe lo que los personajes hacen y dicen. Su obligación como narrador es la de seducir al público.

Peter Winch desarrolla un abordaje fundamentado en el concepto de "juegos del lenguaje" de Wittgenstein, especialmente en la pluralidad de prácticas articuladas con base en la categoría de **acuerdo**. Concepto que refiere al de intersubjetividad. O, como lo prefiere suponer Winch, a las prácticas sociales: "Esto es públicamente accesibles".

En **Comprender una sociedad primitiva** (1994) P. Winch aclara un tanto su postura anterior cuando remite la noción de **racionalidad**, confusamente tratada en *Ciencia social y Filosofía* (1990), al contexto sociocultural. Hay ya aquí estándares alternativos de racionalidad, de ahí sus pertinentes críticas al libro de Evans Pritchard sobre el pensamiento azande (1937) cuya racionalidad descontextualiza.

Según Winch, el investigador identifica reglas e interpreta las conductas de los actores sociales como la expresión de dichas reglas dentro de un marco social. No es esto lo que hace Evans Pritchard quien, si comprende que las creencias y las prácticas de brujería de los azande son propia de la estructura mental de los mismos, "no concuerda con la realidad objetiva" por lo que son falsas. De este modo, sitúa al pensamiento azande fuera de su **juego de lenguaje**, juzgándolo desde otro **juego de lenguaje** propio de la concepción científica occidental.

Destacaremos, nuestra posición con relación a ciertos aspectos epistémicos y metodológicos básicos.

La aplicación del concepto de **uso del lenguaje** a los modos de Wittgenstein y de Winch, acarrea graves distorsiones con relación a la investigación intercultural, las interacciones entre investigador / cosujetos investigados se encuentra mediada por estructuras sociales y mundos simbólicos distintos. En consecuencia: la capacidad reflexiva del lenguaje se encuentra limitada por las características particulares y específicas de las estructuras gramatosemánticas propias de cada lengua. El investigador no puede comportarse aquí como un lego aplicando intuitivamente una regla y operando, mediante esta base, desde la reflexividad; ni dejar en suspenso sus propias categorías de pensamiento para posesionarse de las del "otro cultural".

El camino para la penetración de otras formas de vida (de otras lógicas) no es el de la falsa (e imposible) suspensión de las categorías mentales del investigador. La reconstrucción de las estructuras simbólicas de la otredad cultural resulta posible mediante la penetración semántica de las estructuras sociocognitivas como lo hace la Etnolingüística.

En efecto, la estrecha relación entre lengua y cultura, la correspondencia más o menos exacta entre categorías de pensamiento y categorías de lengua permiten, mediante el análisis de las estructuras gramatosemánticas de las lenguas, la puesta en evidencia del mundo culturado que en ellas subyace.

Según Hans George Gadgamer:

1.- El historiador se encuentra inserto en un mundo de vida y desde tal campo de experiencia despliega su conciencia intencional hacia el pasado; la carga de las valoraciones ideológicas que impregna su inserción histórica y sociocultural subyacen como presupuestos en su habla y por lo tanto en su entendimiento (1993: 376)

2.- La comprensión del pasado es, fundamentalmente, reconstrucción de los sentidos del pasado dentro del contexto de una tradición histórica, restaurar la significación de sus valores. Restauración en la que debe dejarse constancia del peso histórico (y óntico) de otras interpretaciones que se hayan realizado. (1993: 351)

3.- La lente con la que el investigador aborda su investigación, su perspectiva, sea esta amplia o restringida con forman el horizonte del investigador que le facilitará la comprensión del pasado (1993: 377)

4.- Si la comprensión histórica implica una fusión de horizontes entre lo viejo y lo nuevo: el presente y la tradición, es debido a que

el desarrollo de la hermenéutica histórica supone una tensión entre estos conceptos. Tensión que mediante un diálogo permanente entre ellos (que también supone un proceso de traducción de perspectivas) procede fusionando horizontes (1993:377)

5.-En este encuentro hermenéutico (que es también punto de articulación) entre presente y pasado se construye el conocimiento histórico. Antes que una restauración del pasado se produce su integración con el presente.

En Gadamer el diálogo entre pasado y presente y la fusión de horizontes es posible por su pretensión de universalidad de la Hermenéutica. Dicha universalidad se fundamenta en la identificación entre Lenguaje y Ser, entre lenguaje y pensamiento, propuesta por Gadamer. Habermas (1998: 229 y 300) percibe en ella un deslizamiento hacia la ontología y, por lo tanto, hacia la metafísica. En efecto, esta identificación entre lenguaje y Ser, un ser rígido al modo del de Parménides, inmutable en sí mismo, y que persiste en el tiempo, subyace en el concepto de tradición que propone, capaz de reproducir el momento originario del Ser. Por otro lado, aunque no del mismo modo, acordamos con H. G. Gadamer acerca de la imposibilidad psicológica y sociocultural de trascender las coacciones que resultan imposibles de dominar porque se ubican en un dominio no controlado por la voluntad de los participantes comprometidos en un discurso.

Si llevamos esta postura al ámbito de la investigación transcultural encontramos que el proceso de comprensión hermenéutico es posible porque las categorías de pensamiento que se expresan en las categorías lingüísticas son universales y, por lo tanto, el puente entre una y otra tradición cultural, es común a ellas. Está tendido de antemano. No es necesario construirlo, solamente hay que cruzarlo, aunque dicho cruce implique grandes dificultades. En algunos

casos, si se encuentra muy deteriorado, habrá que reconstruirlo antes de cruzarlo

Obviamente no compartimos este planteo. Para nosotros las relaciones entre Pensamiento y Lenguaje se co-constituyen y co-implican. Pensamos que la lengua articula al pensamiento construyendo sus categorías dentro de un proceso de relaciones intersubjetivas culturalmente contextualizado. Tal proceso no se realiza mecánicamente según la relación Lengua / Habla. Junto al sistema de la Lengua se ha de considerar el Habla. Todo acto de habla resulta un proceso creativo. Es en estos actos de habla donde se originan las transgresiones a la Lengua. Ellos dan origen a los procesos diacrónicos en los momentos en los que las presiones ejercidas por el desfasaje entre la Lengua y las necesidades comunicativas de los hablantes producen nuevas formas y funciones lingüísticas que conformarán nuevos contenidos conceptuales. Este aspecto procesual resulta ajeno a la concepción Hermenéutica de Gadamer que se sitúa dentro de un dominio abstracto inmutable que no logra devenir.

En el dominio de la investigación transcultural donde se intervinculan visiones del mundo diferentes, se va desarrollando, más o menos paulatinamente, un proceso de relativo acercamiento de los respectivos marcos conceptuales (de los investigadores y del grupo social sobre el que el proceso de investigación recae) a partir de la penetración cognitiva de los investigadores. Ella va abriendo "espacios" simbólicos que permiten iniciar un proceso de convergencia cultural capaz de generar nuevos marcos referenciales en los que se comparten algunos criterios comunes. Esta relación de intersubjetividad se facilita mucho cuando los actores sociales con los que los investigadores interactúan tienen competencia en el manejo de la lengua del investigador y viceversa.

Según Cardoso de Oliveira (2004:60), este "encuentro etnográfico", como él lo denomina, permite una fusión de horizontes culturales a lo Gadamer. De este modo investigador y entrevistado se transforman en interlocutores.

Ya hemos dicho que no compartimos la postura hermenéutica de Gadamer. Para nosotros la interlocución se produce de un modo menos transparente, más opaco y conflictivo.

Miguel Bartolomé también propone la investigación intercultural como un diálogo intercultural y concibe, como Cardoso de Oliveria, al otro cultural no como informante sino como interlocutor. Sin embargo, no construye la interlocución desde una aproximación hermenéutica. Privilegia un abordaje que no deja en suspenso las categorías sociocognitivas del investigador para sumergirse en las de su interlocutor transcultural, ni tampoco propone una "traducción" transcultural sino que, desde una óptica bastante similar a la nuestra, sostiene que el diálogo transcultural se comienza a construir desde los márgenes culturales, en las "zonas de frontera que se genera entre sistema de significaciones a veces ambiguos y aparentemente irreductibles. Es ese espacio incierto también las ambigüedades del "otro cultural" se relacionan con las ambigüedades propias del mundo donde se ha construido culturalmente el antropólogo. En una situación de convivencia marginal tal vez sólo podamos conocer los márgenes de los sentidos profundos, pero toda frontera cultural revela también los contenidos manifiestos de su núcleo de significados. Allí es donde trabaja el etnógrafo, habitando esa región fronteriza entre sociedades diversas, construyendo quizás una nueva área de significación que posibilite la temporaria conjunción de diferentes sistemas culturales. Nuestra construcción aunque siempre aproximada, será legítima si logramos identificar no sólo sistemas y

estructuras de significados, sino también las tensiones y ambigüedades que los alimentan y que les imprimen sus potenciales dinamismos.

Se trata de un ámbito donde las relaciones humanas, que se busca objetivar a través de la descripción etnográfica teóricamente orientada, aparecen cargadas de contenidos afectivos y subjetivos" Miguel Bartolomé (2004: 87)

Es la técnica de Observación con Participación la más adecuada para detectar y comprender las ambigüedades, contradicciones y conflictos más profundos (más ocultos y ocultados) que existen entre los miembros de un contexto sociocultural diferente al del investigador. En su expresión de mayor generalidad dicha técnica de investigación se encuentra orientada por el encuadre teórico en el que se entronca la investigación, expresado en nuestro caso por el eje vertical de la L, que condicionará la modalidad específica en que éste se operacionaliza durante el proceso de construcción del campo de inflexión mediante el cual los investigadores se insertan en la investigación. Y, en un dominio de mínima generalidad, por la capacidad, idoneidad y sutileza del investigador en el trabajo de campo.

La riqueza de los resultados de la investigación transcultural o su extrema banalidad se encuentra condicionada por la estrategia de investigación y los criterios de control y de validación implementados³ pero, en última instancia, dependen de la calidad científica y humana de los investigadores. Solamente ellos pueden poner en evidencia las categorías culturales y pautas de conducta de los otros culturales, obrando como mediadores entre la teoría y la temática delimitada en la investigación, reconceptualizando

³ Siguiendo los criterios explicitados en la nota 1.

categorías y esquemas clasificatorios, experimentando y manifestando las subjetividades de sus interlocutores.

BIBLIOGRAFÍA

BARTOLOMÉ, Miguel (2004) “En defensa de la etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural”. Revista avá número especial Universidad de Misiones. Argentina

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (2004)“El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir” Revista avá número especial Universidad de Misiones. Argentina.

DILTHEY, Wilhem (1978) *Teoría de la concepción del mundo* F.C.E. México.

GADAMER, Hans-Georg (1997) *Verdad y Método*. Tomos I y II Ed. Sígueme. España

GARDELLA, Juan Carlos (1990) “Un concepto de ciencia utilizable para la epistemología del derecho” en Introducción a la Epistemología del Derecho; Gardella Juan Carlos, Díaz Molano Luis y Vázquez Héctor Universidad Nacional de Rosario.

GARFINKEL, Harold (1984) *Studies in Ethnometodology*. Cambridge polity press. England.

GEERTZ, Clifford (1994) *Conocimiento local*. Ed. Paidós.

GEERTZ, Clifford (1989) *El antropólogo como autor*. Ed. Paidós. Argentina.

GEERTZ, Clifford (1988) “Antiantirelativismo”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. N° 8 Vol. 3 ANPOCS. Brasil.

GEERTZ, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*. Gedisa

GOLDMAN, Lucien (1967) *Las ciencias humanas y la filosofía*. ED. Nueva Visión. Argentina.

GOULDNER, Alvin (1979) *La crisis de la sociología occidental*. Ed. Amorrortu. Argentina.

HABERMAS, Jürgen (1989) *Teoría de la acción comunicativa* Tomos I y II. Ed. Taurus. España

LÉVI - STRAUS, Claude (1965^a) *El pensamiento salvaje*. FCE. México

LÉVI-STRAUS, Claude (1965^b) *El totemismo hoy*. F.C.E. México.

LUHMANN, Niklas (1997) *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Ed. Paidós. Argentina.

MALINOWSKY Bronislaw (1944) *A scientific theory of a culture and other essays*. University of Carolina Press. USA.

PARSONS, Talcott (1968) *THE STRUCTURE OF SOCIAL ACTION*. Free Press. England.

RADCLIFFE- BROWN, A. R. (1972) *Estructura y función en la Sociedad Primitiva*. Editorial Península, Argentina

RODRÍGUEZ, Graciela. (2003) Informe Pict 04-09951 Agencia Nacional de Promoción científica y Tecnológica; área de Antropología Jurídica. Título: "Relaciones sociétnicas entre grupos domésticos tobas migrantes y sociedad local / regional discriminación y etnocentrismo: hacia una política de gestión del multiculturalismo al pluriculturalismo". Director Dr. Héctor Vázquez. Argentina.

SCHÜTZ, Alfred (1974) *La teoría de la ciencia social*. Ed. Amorrortu. Argentina.

VÁZQUEZ, Héctor (2000): Procesos identitarios y exclusión sociocultural -la cuestión indígena en la Argentina- Ed. Biblos. Argentina.

VÁZQUEZ , Héctor (1982) *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte-hacia una teoría antropológica del conocimiento*- F.C.E. México.

VÁZQUEZ , Héctor (1983). *Sobre la epistemología y la metodología de la ciencia social*. Universidad Autónoma de Puebla. México

VÁZQUEZ , Héctor (1986) *Del incesto en psicoanálisis y en antropología*. F.C.E. México.

VÁZQUEZ , Héctor: (1994) *La investigación sociocultural-crítica de la razón teórica y de la razón instrumental*. Ed. BIBLOS

VÁZQUEZ , Héctor (1995) *Etnología del conocimiento*. Ed. Almagesto .Argentina.

WEBER, Max (1971) *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Ed. Península. Argentina

WEBER, Max (1969) *ECONOMÍA Y SOCIEDAD* F. C. E. Méxic

WINCH, Peter (1990) *Ciencia social y filosofía*. Ed-Amorrortu. Argentina

WINCH, Peter (1994) *Comprender una sociedad primitiva*. Ed. Paidós I.C.E.- U. A.B. España.

ARTICULOS DE MARGOT BIGOT

**REPRESENTACIONES SOCIOLINGÜÍSTICAS Y
PRÁCTICAS LINGÜÍSTICAS ENTRE LOS INDÍGENAS
TOBAS DE LOS ASENTAMIENTOS DE EMPALME
GRANEROS Y LOS PUMITAS- ROSARIO¹**

Margot BIGOT

1. Introducción

La interdependencia entre las funciones lingüísticas de “comunicar” (carácter social –colectivo- de la práctica lingüística) y de “significar” (la cultura, las prácticas sociales, la cosmovisión de un grupo)² hace que la intercomunicación instituya un mundo común de significaciones, ubicando a la lengua como medio por excelencia con el que las personas, estableciendo sus relaciones, se constituyen en sociedades diferenciadas: la lengua contribuye a

¹ Publicado en Papeles de Trabajo N° 11- ISSN 0327-6147 - Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-sociales – Facultad de Humanidades y Artes - Universidad Nacional de Rosario– 2003

² los procesos de comunicación se llevan a cabo sobre la base de sistemas de significación y todo sistema de significación tiene por fin la comunicación (Eco, 1990)

sustentar la cohesión grupal, a la vez que pone de relieve la diferenciación extragrupal. Y es este poder cohesivo y diferenciador de la lengua el que cimenta su función de marcador identitario.

En la construcción de los procesos identitarios la lengua nativa opera como un valor fundamental de identificación del grupo y de sus miembros, permitiendo al grupo distinguirse³ Pero es en las situaciones de conflicto entre sociedad dominante / grupo subalternizado donde se hace patente la relación entre lenguas y procesos identitarios. La función identitaria de la lengua “sólo se hace visible para sus hablantes en situaciones individuales particulares- exilio o inmigración, por ejemplo- o por su notable capacidad integradora y movilizadora en situaciones de conflicto” Arnoux (1999:16)

En contextos de relaciones sociales desiguales se elaboran diferentes formas de “estrategias identitarias” en función de la situación de interacción, es decir en función de diferentes determinaciones (socio-históricas, culturales, psicológicos) de esa situación. En dichos contextos la lengua del grupo subalternizado puede ser sustituida, manipulada, o visualizada como marca de pertenencia identitaria. (Lipiansky, Taboada-Leonetti, Vásquez

³ La lengua, junto con la religión, la solidaridad familiar, la historicidad, constituyen lo que Smolicz llama “valores fundamentales” que son los componentes más centrales de la cultura de un grupo y operan como valores de identificación simbólica. En la jerarquización de estos valores fundamentales, no siempre la lengua ocupa el lugar prioritario. Entre los Italo-Australianos la aceptación prioritaria de la solidaridad familiar contribuye a la falta de interés por el mantenimiento de la lengua italiana. En cambio un gran número de griegos y ucranianos residentes en Australia conserva la lengua materna no sólo en la comunicación cotidiana sino como elemento central de su herencia cultural, y sus escuelas étnicas son más numerosas que las de los italianos. (J.J.Smolicz 1982)

1999). Estas formas de procesamiento de las lenguas tienen una directa relación con las representaciones sociolingüísticas de los hablantes sobre las lenguas -materna del grupo subalternizado y dominante- en cuestión.

2.Representaciones, actitudes, y prácticas lingüísticas

Desde perspectivas que consideran los condicionamientos (socio-históricos) de reproducción y utilización de las lenguas, se ha advertido la relación entre “representaciones” y “prácticas” lingüísticas. Las representaciones de los hablantes acerca de las lenguas, en tanto integrantes de la realidad lingüística, inciden en la dinámica de las situaciones lingüísticas, y son, por lo tanto, particularmente relevantes para el análisis del funcionamiento diglósico (repartición funcional de las lenguas, papel de la(s) lengua(s) en los procesos identitarios), en situaciones de relaciones desiguales entre grupos minoritarios y sociedad dominante.

En el debate acerca de los criterios para definir la identidad “regional” o “étnica” Bourdieu (1985), pone de relieve “la fuerza de la representación”. Expresa que la búsqueda de criterios objetivos de identidad “regional” o “étnica”, tales como lengua, dialecto o acento no debe hacer olvidar que estos son objeto de representaciones, que las representaciones son parte de la realidad, y que éstas pueden ser manipuladas. Dice:

“Nada es menos inocente que la cuestión, cuestión que divide al mundo culto, de saber si deberían introducirse en el sistema de los criterios pertinentes no sólo las propiedades llamadas “objetivas” (como la ascendencia, el territorio, la lengua, la religión, la actividad

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

económica, etc.), sino también las propiedades llamadas “subjetivas” (como el sentimiento de pertenencia, etc.), es decir las representaciones que los agentes sociales se hacen de las divisiones de la realidad y que contribuyen a la realidad de las divisiones” (Bourdieu 1985:93)

Y también:

“...es necesario superar la oposición que la ciencia lleva a cabo en principio, para romper las prenociones de la sociología espontánea, entre la representación y la realidad, e incluir en lo real la representación de lo real, o más exactamente la lucha de las representaciones en el sentido de imágenes mentales, pero también de manifestaciones sociales destinadas a manipular esas imágenes mentales...” (Bourdieu 1985:88)

Se ha señalado que, en referencia a las lenguas, las nociones de “representación” y “actitudes” se han confundido frecuentemente. (D. Lafontaine – N.Gueunier en M-L. Moreau (ed) 1997). En los últimos años desde una perspectiva sociolingüística estos conceptos se han delimitado con mayor precisión y se ha considerado la relación entre representaciones y actitudes.

Las actitudes se pueden definir como disposiciones afectivo-intelectuales para la acción, que se despliegan en un espectro positivo-negativo sobre determinadas cuestiones. Si las investigaciones sobre las actitudes se han centrado excesivamente—según Doise (1989)- en la organización psicológica individual, el estudio de su anclaje en las relaciones sociales que las generan encuentra en las representaciones una vía para integrarlas al estudio de los sistemas de relaciones sociales. Para C. March (1996) las

representaciones sociolingüísticas originan las actitudes, y estas se actualizan en comportamientos. Así, las actitudes configurarían una instancia intermedia entre representaciones y prácticas.

Si Calvet (1993) hablaba de las actitudes lingüísticas como un poderoso factor de evolución de las lenguas, en un trabajo más reciente (Calvet 1999) destaca la importancia de las representaciones –determinantes de las actitudes– como factor de cambio. Sostiene que las prácticas (lenguas utilizadas, forma de las lenguas) cambian bajo la acción de las representaciones.

De una manera general se puede considerar que las representaciones lingüísticas son las formas en que los locutores perciben sus prácticas lingüísticas y las de los otros. Calvet (1999) las define así: lo que los locutores dicen o piensan de las lenguas que hablan (o de la manera en que las hablan) y de las lenguas que hablan los otros (o de la manera de hablar de estos). Propone una clasificación de las representaciones lingüísticas, y establece sus relaciones con las actitudes y las prácticas:

- Las representaciones conciernen a tres dominios:
la forma de las lenguas (como habla la gente, como se debe hablar); el estatus de las lenguas; sus funciones identitarias.

- Las representaciones determinan:
 - Juicios sobre las lenguas y las formas de hablarlas
 - Actitudes frente a las lenguas, y a los locutores
 - Conductas lingüísticas tendientes a poner la lengua del locutor en acuerdo con sus juicios y sus actitudes.

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

Es de esta manera (por estas determinaciones) que las representaciones, actuando sobre las prácticas, cambian la lengua. (Calvet 1999)

Las representaciones lingüísticas son de hecho representaciones sociales, y estas últimas, según D. Jodelet son formas de conocimiento socialmente elaboradas y compartidas que concurren a la construcción de una realidad común a un grupo social. Las representaciones se apoyan en valores (variables según los grupos sociales) de los que extraen sus significaciones, están ligadas a sistemas de pensamiento, ideológicos o culturales, a un estado de conocimientos científicos, como a la condición social, y a la esfera de la experiencia privada y afectiva de los individuos. Las instancias institucionales, los medios de comunicación mediática o informales que intervienen en su elaboración, habilitan -también para Jodelet- un proceso de influencia o manipulación social. Estas representaciones forman sistema y dan lugar a teorías espontáneas o versiones de la realidad. A través de sus diversas significaciones, las representaciones expresan a los individuos y a los grupos que las construyen, y dan del objeto que representan una definición específica. Esas definiciones, compartidas por los miembros de un mismo grupo, construyen una visión consensual de la realidad para ese grupo, y esa visión es una guía para las acciones cotidianas. (Jodelet 1989)

P. Dumont – B.Maurer (1995), ponen de relieve la dimensión colectiva de las representaciones individuales. Toman de la definición de Jodelet, la idea de que las representaciones tienen un carácter social y que por el estudio de las representaciones del sujeto se llega al “conjunto social”. En cuanto a la relación entre representaciones y prácticas, expresan que no se trata de una

relación unidireccional (las representaciones concebidas como reflejo de las prácticas) sino que por el contrario hay una determinación recíproca. La relación entre los dos términos es dialéctica, se determinan mutuamente: las representaciones, surgidas de las prácticas, en acción de retorno las informan y las orientan. Establecen una distinción entre “representaciones lingüísticas” relacionadas con las maneras de hablar (que manifiestan aspectos metalingüísticos) y “representaciones sociolingüísticas” que refieren a las formas en que los hablantes perciben, a nivel individual y colectivo, sus prácticas sociolingüísticas, estatus de las lenguas, funciones, papel identitario.

3.Las representaciones sociolingüísticas de los tobas

El “discurso epilingüístico”, definido como discurso de los locutores sobre las lenguas y lo que simbolizan en el plano cultural, social y psicológico (March 1996) es una vía privilegiada para el análisis de las representaciones sociolingüísticas. Hemos relevado estos discursos entre los indígenas toba, mediante la aplicación de cuestionarios, teniendo en cuenta el encuadre particular que resulta de las posiciones respectivas de entrevistador / entrevistado, y la decisiva influencia que ejercen en la intercomunicación:

La temática del cuestionario, la interacción entre el entrevistador (percibido frecuentemente como representante de las instituciones de la sociedad dominante) y el entrevistado (miembro del grupo minoritario) ponen en escena el conflicto diglósico.

- la distancia intercultural entre el entrevistado y el entrevistador, el grado de dominio de la lengua en que se realiza la entrevista (lengua del entrevistador) por el entrevistado, y las posibles interferencias de su lengua nativa, configuran una particular situación a tener en cuenta en la interpretación.

La incorporación, en el análisis del discurso epilingüístico, del abordaje de aspectos de la enunciación, permite acceder a implicaciones subjetivas del discurso, no siempre explícitas. Como propone C.Kerbrat-Orecchioni (1993) se trata de detectar los procedimientos lingüísticos (deícticos, modalizadores, términos evaluativos) con los cuales el locutor imprime su marca en el enunciado, se inscribe en el mensaje (implícita o explícitamente) y se sitúa en relación a él. En el caso que nos ocupa – los discursos epilingüísticos de indígenas tobas- es necesario señalar la extrema importancia, para el análisis, de enmarcar este abordaje en el conocimiento del contexto sociocultural, y de la lengua “qom” a fin lograr una interpretación más adecuada de las representaciones sociolingüísticas.

Los contextos de comunicación que configuran la red comunicacional toba⁴, es decir los distintos ámbitos de relaciones intraétnico y socioétnico (interactuación con la sociedad de contacto)⁵ - en los que participan los indígenas tobas tienen una incidencia relevante en la formación de las representaciones sociolingüísticas. Estas se construyen de una manera compleja, a través de la vinculación de aspectos afectivos y cognitivos que se generan en el entorno sociocultural. El resultado de la red comunicacional toba es una situación sociolingüística de diglosia, en la que las estrategias de “resistencia etnolingüística”⁶

⁴ Los siguientes contextos configuran la red:

- un contexto de comunicación intraétnico: a)"local",entre los residentes de un mismo asentamiento, y entre residentes de distintos asentamientos de una misma localidad, la comunicación se realiza en distintas variedades de la lengua toba; b)"supralocal", entre grupos asentados en las grandes ciudades con grupos tobas de las localidades de procedencia en la provincia del Chaco, la comunicación se realiza en la misma variedad de lengua
- un contexto socio-étnico, en el que la comunicación con los segmentos de la sociedad regional / nacional se realiza en castellano (Bigot 1998)

⁵El contexto de comunicación socioétnico está marcado por relaciones "desiguales" y "asimétricas". "Desiguales" entre los indígenas tobas subalternizados o excluidos y una sociedad política y económicamente dominante, cuyos sistemas educativo, jurídico, de salud, etc. están diseñados en vistas a la población mayoritaria. Y "asimétricas" entre la minoría toba y la sociedad mayoritaria-hegemónica que ejerce una fuerte dominancia (presión no deliberada o dominación simbólica para Bourdieu -1985) por su prestigio lingüístico y cultural. El contexto de comunicación socio-étnico impone necesariamente a los tobas el uso de la lengua dominante (Bigot 1998)

⁶ Estas estrategias se despliegan en dos aspectos que son interdependientes, uno “sociolingüístico” y otro “lingüístico”. El primero remite al uso cotidiano de la

desarrolladas por los indígenas tobas han logrado frenar la penetración de la lengua dominante en el dominio intraétnico.

3.1 Aspectos afectivos: la lengua como marcador identitario

Según los datos arrojados por la encuesta epilingüística realizada en los asentamientos tobas de Empalme Graneros (Av. Travesía y Av. Génova) y Los Pumitas (Campbell y Av. Ludueña) de la ciudad de Rosario, los indígenas tobas se autoadscriben como pertenecientes a una unidad étnica “*qoomi nam qom*” hablantes de la “*qom l’aqtaqa*” (lengua “qom” - toba) a la que llaman “la idioma” (en oposición a “la castilla” o “el castellano”) La significación de “*qoomi*” (en castellano “nosotros”) equivale, en el “contexto de comunicación socioétnica”, a una primera persona plural exclusiva que, en su extensión máxima: “yo + los otros miembros de la parcialidad + las otras parcialidades tobas”, funciona (y también el posesor correspondiente) como marcador identitario del conjunto de parcialidades tobas -hablantes de distintas variedades de la lengua toba- trazando así una frontera étnica. Ilustramos con algunos de los ejemplos relevados.

lengua toba en la comunicación intraétnica y a su transmisión a las nuevas generaciones. Estas prácticas, condiciones necesarias para el mantenimiento de una lengua, se dan acentuadamente en los lugares de origen, pero también se trasladan, por la lógica migratoria, a los asentamientos de las ciudades. En el aspecto “lingüístico” se inscriben los procedimientos fonológicos, morfosintácticos y semánticos que los hablantes implementan para mantener la funcionalidad de la lengua –capacidad para satisfacer las necesidades comunicativas- en las actuales circunstancias de vida. (Bigot 1998- Bigot-Vázquez 1999).

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

Pregunta: ¿Hay diferencias en las maneras de hablar de las distintas parcialidades?

Respuestas: ⁷

A.J (37 m) E.G: *los que considero diferente son los mocoví, pilagá, wichi //ahora lo de // lo de laɾakafek⁸ no hay problema // con los laɾakafek nos entendemo muy bien /// somos todos qom.*

C.R (66 m) E.G.: *y // toba hay cuatro / ellos tienen esa tonada / y te vas a Formosa y están los takfek. // está hablando la idioma de toba pero hay diferencias*

O.M. (38 f) E.G: *en algunos / en algunos / en algunos términos / algunas letras o sonidos / e: somos diferentes / como de Las Palmas o los del norte (...) del centro hablamos diferente pero nos entendemos // nos entendemos mucho / son tobas pero no son de esta parcialidad // porque viene del este hablan de una forma / porque viene del centro habla de esta forma (...) existen diferencias entre el takfik / el laɾa ɣasik, dapi yemlek*

⁷ Se indica: iniciales del entrevistado, edad, sexo lugar de residencia , Empalme Graneros (E.G.), Los Pumitas (L.P.)

Convenciones de transcripción: / pausa breve; // pausa mediana; /// pausa larga; : alargamiento; (...) texto suprimido

⁸ La transcripción fonológica es la siguiente: oclusivas: /p/, /t/, /k/, /q/, /ʔ/; fricativas sordas: /s/, /ʃ/, /x/, /h/; fricativas sonoras /z/, /ɣ/, /ʁ/; africada: /tʃ/; nasales: /m/, /n/, /ŋ/; laterales: /l/, /ʎ/; vibrante: /r/; semivocales: /w/, /j/; vocales: anterior cerrada: /i/; ant. abierta:/e/ ; posterior cerrada:/o/ ; post. abierta:/a/. /β/ realización de /w/ (interf. español)

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

P.M (59 m) LP: *hay pocas diferencias sí / sí: se pueden entender /// es /// lo mismo lo entendemo*

D.L (39 m) L.P.: *donde salieron todas las comunidades que más luego se expandió por todo Chaco // porque el asentamiento donde nació toda la comunidad / serían los tobas / nació en pampa del indio // aunque hay diferencias nosotros / igual nos entendemos.bien..*

R.G (36 m) L.P: *si: la gente de / que viene acá de pampa (Pampa del Indio) habla de otra manera // pero igual la entendemos /// hay alguna palabra que entiende y otra que no entendemo /// sí: si entiende*

Pregunta: *¿si dejaran de hablar la lengua toba dejarían de ser tobas? ¿ hablar en qom significa ser qom?*

Respuestas:

O.M. (38) f E.G: *no / pueden ser toba sin hablar la lengua / pero // ya hay un desfase*

A.J.(37) E.G: *no / no : // de ninguna manera porque ello si quieren dejar // se tienen que someter muy bien al castellano // sin aflojar porque siempre le va a faltar algo*

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

P.M (59 m) LP: *mirá / yo mucho descubrí / mucho toba descubrí / que ya no quieren saber más nada con el lenguaje /// es feo dejar la lengua*

R.B (36) L.P: *si: // si // si / si / porque hay gente / hay gente / no cierto / hay gente que dice yo soy qom / yo soy toba / pero él no habla / él no habla // pero él dice que /// igual que la monja // ella dice yo soy hijo de indio / pero era mentira porque ella no habla / como tiene que hablar el “nam qom” si e verdadera / si e verdadera india*

Hay consenso sobre la delimitación de la entidad “lengua qom” comprensiva de las variedades habladas por las distintas parcialidades (*takfik, lapayasik, dapiyemlek, etc.*) que por ser mutuamente inteligibles posicionan a la lengua como un factor de cohesión étnica: hablar la lengua “qom” es considerado inherente a la pertenencia étnica. No obstante la heterogeneidad de los procesos identitarios por condicionamientos socio-históricos, lugares de procedencia, parcialidades de pertenencia, tiempo de residencia en el asentamiento, frecuencia de la interacción con sectores de la sociedad regional, sincretismo cultural, la lengua “qom” se percibe como un marcador identitario transversal.

Pregunta: ¿en qué lengua prefiere hablar?

Respuestas:

O.M. (38 f) E.G. *toba // y / porque tengo en el pensamiento / el pensamiento lógico que // que tengo que hablar // en castellano*

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

tengo que pensar distinto // en cambio hablando en toba uno es dueño de: / del idioma / y puede expresar

C.R (66 m) E.G: *qom // .porque es nuestra idioma*

A.J.(37 m) E.G: *yo hablo las do: e: yo con la gente: // así como estamos hablando ahora // e: hablo lo que yo sé // e: estando en mi casa lo hablo // idioma*

P.M (59 m) LP: *a veces // prefiero entender y hablar toba // mi lengua // mi lenguaje /// si me encuentro con un castellano hablo en castellano // pero no mucho // . para estar solo // solo en lenguaje / el toba*

R.B (36 m) L.P.: *y // bueno /// los dos igual / porque ay vine uno que no habla en la idioma . nuestra yo puede hablar en castellano // pero si él habla en la idioma // y puedo hablar /// porque hay gente que quiere ser criollo / no cierto? // y ya se olvidó de todo // bueno // yo puedo hablar también /// (...) yo // y bueno acá en casa / cuando yo estoy /casi hablo en qom // todos los días hablo en qom.*

D.L. (39 m) L.P:*acá / acá dentro de nuestra familia nosotros hablamos en toba // casi prácticamente en toba / nosotros empleamos el nuestro /// el nuestro prácticamente hablamos.*

La apreciación afectiva de la lengua “qom” (toba) se manifiesta en forma individualidad y colectiva. Las expresiones “*para estar solo // solo en lenguaje / el toba*”, “*hablando en toba uno es*

“dueño de: / del idioma”; el uso del poseedor de primera persona singular “mi lengua // mi lenguaje” ; locativos de proximidad e indicadores del entorno inmediato “acá en casa” , “estando en mi casa”, “acá dentro de nuestra familia” presentan el espacio de las relaciones inmediatas como zona de refugio de la lengua dominada en la situación diglósica.

Con el poseedor de primera persona plural “nuestra idioma”, “nosotros empleamos el nuestro” el hablante revela su sentimiento de pertenencia grupal afirmando la función identitaria de la lengua que les permite reconocerse como tobas.

Los aspectos afectivos de las representaciones sociolingüísticas, ligados al contexto intraétnico de comunicación, predisponen a los hablantes a percibir la lengua toba como un "valor fundamental", es decir como un componente central de la cultura que actúa como valor de identificación grupal (J.J.Smolicz 1982)

3.2.Aspectos cognitivos

Los aspectos cognitivos, permean una percepción dicotómica en la evaluación de la lengua nativa:

- La vehiculización de informaciones, opiniones, y acciones concretas de la sociedad de contacto -estigmatización, discriminación, exclusión- promueven una apreciación negativa de la lengua toba en cuanto se reconoce el límite de sus funciones, y el manejo del castellano se impone necesariamente para interactuar con la sociedad dominante.
- La participación en movimientos indianistas y las estrategias etnopolíticas (Bigot-Rodríguez- Vázquez 1995) generadas por líderes indígenas locales y sus logros reivindicativos condicionan una valoración positiva de la lengua toba.

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

Pregunta : ¿para qué le sirve hablar castellano?

Respuestas:

O.M. (38 f) E.G: *para comunicarme con el // con: // la sociedad // hablar (...) para comunicarme con los que no hablan toba // hablar con los maestros // para comunicarme*

A.J.(37 m) E.G: *para comunicarnos // para entendernos e: // yo // siempre digo eso // yo para comprender lo que uste dice / y eso / comunicación // que se entienda bien lo que uno dice // que signifca // lo que / lo que / uno pronuncia / porque a lo mejor al no entender entiendo mal y al traducir traduzco mal / entonces no sirve (...)*

este: conozco gente así / que han perdido // no: / no tiene completo el castellano (...) no puede / ni tampoco puede // porque saben alguna / este: palabrita / no saben completo / quedan ahí (...) no pueden comunicarse con otra gente // por ejemplo cuando hay que hacer algún trámite // ya necesitan de otra gente (...) tuve problema acá: de acompañar la gente /// así también // y lugare haciendo trámite por ejemplo // este: / gente que // falleció aquí y hay que hacerlo exactamente para que se haga sepultura aquí // eso he tenido aquí

P.M (39 m) LP: *para mí es una defensa grande (...) a mí me gustaría hablar en castellano // primero en castellano /// porque yo a veces salgo / o irme a otro lugar a visitar /// vamos a suponer la iglesia // lo que a mí me gusta es hablar en castellano porque yo necesito / a lo mejor una emergencia o ayudar un hermano que no entiende / que no sabe hablar /// a veces empiezo a estudiar como tengo que hablar en castellano*

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

R.B (36 m) L.P: *la verda es que está lindo / lindo / hablar en castellano // porque siempre hace falta // porque lo principal es castellano /// yo siempre le digo a mi hijo / hablar en castellano mejor // porque / todos la mayoría ahora que estamos // nunca podemos / vos te vas a oficina o a una oficina de una empresa o una fábrica // vos no podés hablar en la idioma // entonces él tiene que aprender en castellano /// porque es lo más importante hablar en castellano // que la idioma nuestra /// la idioma nuestra es para que uno puede /// cuando se viene acá /// conversar (...)
/mis hijo que están acá / mis nenas// hablan la idioma y hablan castellano //pero hablan / hablan/ de chico están hablando el castellano // pero siempre le dije que no hay que olvidar la idioma nuestra // por cualquier cosa // hace años que estoy hablando qom // tengo que hablar en castellano porque si no me va a dejar afuera todo*

Pregunta: *¿qué lengua le parece más importante?*

Respuestas:

O.M. (38 f) E.G: *la toba // porque encierra una cultura que // que no: está traducida // porque pertenecemos a esa cultura*

C.R (66 m) E.G: *toba y castellano se tienen que llevar las dos juntas (...) porque tengo que entender el castellano*

M del C (9 f) E.G. castellano

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

A.J.(37m) E.G: *las dos son igual porque / yo me comunico con mi gente estando dentro (...) en cambio la otra también // las dos son igual*

P.M (39) LP: *con los blancos me tengo que esforzar: mirá // en este tiempo nosotros queremos /// castellano y toba*

R.B (36 m) L.P.: *y // bueno /// los dos igual, porque ay vine uno que no habla en la idioma. nuestra yo puede hablar en castellano, pero si él habla en la idioma // y puedo hablar /// porque hay gente que quiere ser criollo / no cierto? // y ya se olvidó de todo // bueno // yo puedo hablar también /// mi señora no habla castellano // ella es igual que yo ante / tengo vergüenza // no puede contestar /// ahora ya no / yo puede hablar (...) hay gente..... a veces tiene vergüenza de hablar "qom" cuando están reunidos con dokje (blancos) //entonce él no habla en la idioma*

Las evaluaciones del castellano son vinculables a la posición de subalternidad dentro del “contexto de comunicación socioétnica”, en el tiempo actual y espacio urbano. La necesidad de su uso refiere al mundo del trabajo, a las relaciones con instancias de gobierno (a las que se dirigen peticiones), a situaciones cotidianas: la atención hospitalaria, la realización de trámites administrativos, y a la solidaridad con los tobas que no hablan castellano.

En las respuestas concernientes a la “preferencia” e “importancia”, el valor acordado a ambas lenguas es comparable. La evaluación positiva otorgada al castellano se centra sobre el eje axiológico de la “utilidad”, expresado por el modo obligatorio y alusiones a la exclusión: el castellano *"es necesario", "siempre hace falta", "es*

una defensa grande", "primero en castellano", "lo principal es castellano", "es lo más importante hablar en castellano", "hablar en castellano mejor", "tengo que entender", "yo necesito", "tengo que hablar porque si no me va a dejar afuera./todo". Desde esta perspectiva se reconoce la limitación de funciones de la lengua toba.

Por otro lado, el reclamo de reivindicaciones en base a la etnicidad indígena y el actual reconocimiento legal del derecho a la lengua, promueven una valoración positiva de la lengua toba

En el marco del reconocimiento de los derechos indígenas a través de la Ley Nacional N°23.302 de "Política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes", sancionada en 1985, diversas leyes provinciales, y desde 1994 en la Constitución Nacional (C.N Art.75, Inc.17), se obliga a implementar la enseñanza bilingüe intercultural. Como efecto derivado del prestigio que se reconoce a las instituciones de la sociedad dominante y a la lengua oficial, desde la posición de subalternidad, la introducción de la lengua toba oral y escrita en la escuela oficial la convierte en equiparable a la lengua dominante, jerarquizándola simbólicamente.

En los últimos años, la adhesión de los tobas a movimientos indianistas locales y supralocales ha impulsado acciones etnopolíticas que se mueven en el contexto socioétnico con el propósito de lograr una mejor calidad de vida en base a reivindicaciones de los derechos étnicos, reconocidos en la legalidad formal. En este ámbito el discurso etnopolítico exalta la identidad indígena y otorga a la lengua un "valor emblemático".

Retornando a la respuesta de R.B (36 m) L.P a la pregunta: ¿qué lengua le parece más importante? (... porque hay gente que quiere ser criollo / no cierto? // y ya se olvidó de todo...) el locutor usa la forma impersonal "hay gente" con valor distanciador para

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

desimplicarse de comportamientos “asimilacionistas” y actitudes de “vergüenza cultural” reprobadas actualmente por el grupo desde la perspectiva de la valoración positiva de la etnicidad indígena.

Pregunta: ¿le parece que la lengua toba va a seguir hablándose siempre?

Respuestas:

O.M. (38 f) E.G: *sí*

D.L (39 m) L.P. : *entiendo que sí / mientras // mientras la comunidad / cada padre / mientras cada asentamiento mantiene / se va a seguir hablando // pero si nuestro asentamiento / si nuestra comunidad dejamos // dentro de tres o cuatro años no se va a poder hablar en toba porque nosotros permitimos.*

P.M (59) LP: *por mi parte sí // voy a seguir hablando hasta que mi vida se acabe // estoy seguro que sí // creo que /// la cultura nuestra / no podemos dejar /// que no se muera la lengua*

La necesidad grupal de involucrarse en la defensa de la lengua “qom” que se exterioriza en las respuestas a la pregunta: ¿le parece que la lengua toba va a seguir hablándose siempre? es inherente a las estrategias de resistencia etnolingüística, y está reforzada por la circulación del discurso etnopolítico ”indianista”, que claramente se vehiculiza en los siguientes enunciados.

CR(66 m) EG: *la lengua toba no se va a perder porque está la nación toba (...).nación tiene su idioma verdadero, por ejemplo //*

nación / los matacos / que les dicen //tienen su idioma / es otra nación

D.L. (39) L.P: yo no quiero perder mi identidad /// no quiero perder / mi lengua. /a mí me dice que soy toba. //porque si yo pierdo mi identidad / por lo menos //ya no: /// mi identidad no estaría ahí.

4. Las representaciones contradictorias

El sistema de representaciones contradictorias – valoración positiva/ negativa- de la lengua minoritaria o minorizada aparece como característico en las situaciones de diglosia conflictual que se generan en contextos de relaciones desiguales (Gatdy, Ph - Lafont, R 1981; Boyer, H 1997). Entre los tobas de los asentamientos de Empalme Graneros y los Pumitas las representaciones sociolingüísticas contradictorias de la lengua nativa son notorias en el plano cognitivo que está condicionado y manipulado por las múltiples formas en que la dominación se manifiesta (valoración negativa), pero también por las estrategias etnopolíticas que los indígenas elaboran como réplica a esa situación (valoración positiva).

Los aspectos afectivos ligados a la pertenencia étnica y los aspectos cognitivos ligados a las estrategias etnopolíticas que han concientizado a los indígenas sobre sus derechos lingüísticos y culturales, impulsan actitudes positivas hacia la lengua propia, neutralizando en parte su posicionamiento desfavorable en relación a la lengua dominante.

La tendencia que marcan las representaciones sociolingüísticas descriptas es coherente con las prácticas sociolingüísticas actuales

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

-uso intraétnico y transmisión a las nuevas generaciones de la lengua toba- y con la práctica lingüística que, en los procesos actuales de sincretismo cultural, mantiene la funcionalidad de la lengua toba -prácticas que se inscriben en estrategias de resistencia etnolingüística- a la vez que el manejo del castellano se aprecia como necesario (Bigot 1998).

Z. Armatto arroja los siguientes datos (en base a 73 encuestas sobre una matrícula de 106 alumnos en el Primer Ciclo de la EGB) de la Escuela N° 1344 a la que concurren la mayoría de los escolares tobas residentes en Empalme Graneros y Los Pumitas: el 68,86% de los alumnos son hijos de migrantes y hay un 91% de hogares bilingües. El 94% de las madres es bilingüe (97% nacidas en la Provincia de Chaco) El 96% de los padres es bilingüe (94% nacidos en Provincia de Chaco) De los niños que concurren a la escuela sólo un 26% es monolingüe español. (Armatto 2003)

Este porcentaje está dentro de los parámetros de conservación de la lengua. La UNESCO considera que una lengua está en peligro cuando un 30% de los niños no la aprende (www.i.gob.mx)

Considerando la relación entre representaciones sociolingüísticas y prácticas lingüísticas se extrae que las estrategias de resistencia etnolingüística y las estrategias etnopolíticas procesan las tensiones –que genera el contexto diglósico lengua dominante /dominada- entre la valoración positiva de la lengua toba y las necesidades del uso del castellano en la vida cotidiana urbana, creando condiciones para el mantenimiento de la lengua, si bien el número de monolingües toba disminuye y el bilingüismo mayoritario de los tobas emerge como constitutivo en los procesos étnicos identitarios en los asentamientos de Empalme Graneros y Los Pumitas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARMATTO, Z. (2003): Diagnóstico etnolingüístico de la diversidad en Región Educativa VI de la Provincia de Santa Fe. *Actas del Congreso Internacional A.E.I. Rosario*
- ARNOUX, E (1999): "Política lingüística: los contextos de la disciplina" *Políticas Lingüísticas para América Latina – Actas del Congreso Internacional – Buenos Aires 26 AL 29 de Noviembre de 1997-* Instituto de Lingüística-Facultad de Filosofía y Letras – UBA- Buenos Aires. .
- BIGOT, M (1993): "Resistencia étnica, estrategias lingüísticas". *Actas de las Primeras Jornadas de Lingüística Aborigen* , UBA, Buenos Aires.
- BIGOT, M. (1996): "Adaptación del léxico en situación de contacto lingüístico-cultural (Variedad de la lengua "qom" -toba-hablada en Miraflores - Chaco)" - *Papeles de Trabajo N° 5* - Revista del Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico Sociales - Universidad Nacional de Rosario
- BIGOT, M (1998): "La vitalidad etnolingüística de un grupo minoritario indígena en contexto de relaciones socio-étnicas" - *Papeles de Trabajo N° 7* - Revista del Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico Sociales - Universidad Nacional de Rosario
- BIGOT, M (1999): "Oralidad y escritura " en *En la encrucijada del lenguaje: oralidad, lectura y escritura* - Autores: Bigot - Fernández- Freidenberg - Hachén - Jitrik - Solana- Centro de

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

estudios de adquisición del lenguaje - Facultad de Humanidades y Artes - UNR - Rosario.

BIGOT, M (2000) :”Diglosia, sincretismo cultural y neologismos en la lengua “qom” toba” - *50 Congreso Internacional de Americanistas* – Varsovia, Julio de 2000.

BIGOT, M. (2002). “Las representaciones sociolingüísticas en contexto diglósico” – *Revista de la Escuela de Antropología Vol. VII* – Facultad de Humanidades y Artes – Universidad Nacional de Rosario- 2002

BIGOT,M-RODRIGUEZ,G-VAZQUEZ,H (1995): "Construcción de liderazgos y de estrategias etnopolíticas en un grupo de familias tobas asentadas en la ciudad de Rosario" - *Papeles de Trabajo N°4* - UNR, Rosario.

BIGOT, M - VÁZQUEZ (1999) - "Contacto lingüístico-cultural, sincretismo, y funcionalidad de la lengua qom entre los indígenas tobas", ponencia presentada en *la III Reunión de Antropología del Mercosur* - Posadas - Misiones Noviembre de 1999 –

BOURDIEU, P (1985): *¿Qué significa hablar?* – Akal - España

BOYER,H (1997): "Conflit d'usages, conflit d'images" en *Plurilinguisme: "contact" ou "conflit" de langues?* H.Boyer (ed) - L'Harmattan - Francia

CALVET, L-J (1993) *La sociolinguistique*- PUF-Francia:

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

CALVET, L-J (1999): *Pour une écologie des langues du monde* -Plon, Francia)

GARDY, Ph - LAFONT, R (1981) : “La diglossie comme conflit: l'exemple occitan”, *Langages N° 61* - Larousse, Paris.

DOISE, W. (1989) “Attitudes et représentations sociales” en D.Jodelet (dir.) *Les représentations sociales* – PUF - Francia

DUMONT, P - MAURER, B (1995): *Sociolinguistique du français en Afrique francophone*- Edicef - Francia

ECO, H (1990): *Semiótica y Filosofía del lenguaje*. Ed. LUMEN- Barcelona.

JODELET, D. (1989) *Les représentations sociales* – PUF – Francia

KERBRAT-ORECCHIONI, C (1993): *La enunciación* –Edicial - Bs.As.

LIPIANSKY, E.M.- TABOADA-LEONETTI, I -VASQUEZ, A (1990): “Introduction à la problématique de l'identité” en *Stratégies identitaires* (varios autores) PUF, Paris

MARCH, C (1996): *Le discours des mères martiniquaises* - L'Harmattan - Paris

MOREAU, M-L. (1997): *Sociolinguistique* – Mardaga- Francia

Aportes para una antropología crítica y latinoamericana

SMOLICZ, J (1982) : "Valeurs fondamentales et identité culturelle" en *Identité culturelle: approches méthodologiques* - CIRB – Canadá

LOS DERECHOS LINGÜÍSTICOS ¹

Margot BIGOT

Introducción

A nivel mundial, en los últimos años del siglo XX y en lo que va del XXI, se han multiplicado los documentos acerca del reconocimiento de la diversidad lingüística y cultural, la promoción de Estados plurilingües y pluriculturales, y la necesidad de establecer una comunicación intercultural para lograr una cultura de la paz. ²

¹ Trabajo expuesto en las 6° JORNADAS ROSARINAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL: Rosario 23 y 24 de octubre de 2003- Departamento de Antropología Sociocultural - Escuela de Antropología - Facultad de Humanidades y Artes - Universidad Nacional de Rosario

² “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos” (Entrada en vigor: 23 de marzo de 1976), ratificado por Argentina en 1985; “Carta Europea de Lenguas regionales o minoritarias” (Strasbourg1992); “Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas” (Aprobada por la Asamblea General en su resolución 47/135 del 18 de diciembre de 1992) ONU; “Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas” – ONU (Aprobado el 13 de Septiembre de 2007); en la 31° Reunión de octubre de 2001, la Conferencia General de la UNESCO aprobó la “Declaración sobre la diversidad cultural”; “Convenio 169/89 OIT” sobre “Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”

El respeto de la diversidad lingüística tiene como argumento fuerte el reconocimiento de la relevancia de la(s) lengua(s) en los procesos identitarios. La capacidad de la lengua de significar la cultura, las prácticas sociales, la cosmovisión de un grupo (función de significar) y el carácter social (colectivo) de la práctica lingüística (función comunicativa) posicionan a la lengua como medio por excelencia con el que las personas, tramando sus relaciones, se constituyen en sociedades diferenciadas: la lengua contribuye a sustentar la cohesión grupal, a la vez que establece la diferenciación extragrupal. Y es este poder cohesivo y diferenciador de la lengua que cimienta su función de marcador identitario.

El reconocimiento cada vez más explícito de que las relaciones desiguales de poder (económico, político y cultural) provocan procesos asimilatorios en los grupos minoritarios o minorizados³ con el consecuente deterioro, desaparición, y sustitución de sus lenguas, y la defensa cada vez más vehemente y eficiente que estos grupos hacen de sus lenguas y culturas, se refleja en la importancia

³ -Llamamos **minoría**, con las determinaciones "étnica", "etnolingüística" o "lingüística" a grupos subalternos que poseen características lingüístico-culturales que difieren de las pertenecientes a las sociedades dominantes de contacto..

-En general el término **minoría** se aplica a una población políticamente dominada, aunque sea demográficamente mayoritaria. En este sentido con mayor precisión se emplea término **minorización**.

Se definen como **minoritarias** las lenguas de grupos numéricamente inferiores dentro de un área geográfica.

-Cuando se habla de **lenguas minorizadas** no se apela a la relación numérica, sino a una categorización contextual, subalternización respecto de la lengua dominante. Las relaciones desiguales dominante /dominada son constitutivas del proceso de minorización.

progresiva que el tratamiento de las lenguas va teniendo en los textos jurídicos internacionales. Desde el principio de no discriminación por causas lingüísticas, pasando por la protección de los grupos en riesgo lingüístico-cultural, se ha llegado a la defensa actual de los derechos lingüísticos definidos como individuales y colectivos e integrantes del sistema de derechos humanos, que los hombres tienen por su sola condición de existir⁴. Esta evolución se correlaciona con una evolución del sistema internacional de derechos humanos. Para Laura Ramos se ha experimentado un pasaje de una inicial enumeración de derechos individuales definidos desde una concepción esencialista y unívoca de la persona humana «a una visión social del ser humano atravesado por una compleja red histórico-social que contextualiza y condiciona permanentemente el efectivo ejercicio de los derechos reconocidos por las legislaciones de todo nivel. De la idea de un sujeto universal se transita a la de un sujeto histórico cuya riqueza se manifiesta en su ser diferente. » (Laura Ramos 2001).

Desde la segunda mitad del Siglo XX, se ha acrecentado el número de Estados que cuentan con legislaciones lingüísticas (193 Estados en 114 países -junio 2001 www.etatsgeneraux.gouv.qc.ca) dirigidas a lograr distintos objetivos: establecer el estatus de las lenguas, impulsar el uso de una lengua, prohibir, o defender otras. Pero entre las legislaciones lingüísticas existentes son pocas –según afirma J. Turi (Secretario General de la Academia Internacional

⁴ Los derechos humanos se sustentan en los principios de libertad justicia y paz, son para todos los hombres, J.C. Gardella los define así “Los derechos humanos representan espacios de libertad que todos y cada uno de los seres humanos necesitan para poder desarrollar su personalidad conforme a sus propios criterios”. (Gardella -1997)

de Derecho Lingüístico)-las que reconocen explícitamente el derecho a la lengua (derecho a utilizar libremente la lengua de su elección) como un derecho fundamental, y por lo tanto superior a los otros. Si bien numerosos Estados reconocen la naturaleza fundamental de la libertad de expresión, que comprende implícitamente el derecho a utilizar libremente la lengua de su elección, esto lo es sobre todo en dominios no oficiales. (J. Turi 1994)

Coincidiendo con J.Turi, R.E. Hamel (1995) expresa que el derecho a hablar entendido como libertad de expresión forma parte de los derechos humanos fundamentales al igual que los derechos a la libertad de conciencia, religión creencia u opinión, que se consideran atributos naturales de todo individuo. El estado no crea estos derechos, sino que los reconoce., y este reconocimiento sólo garantiza al individuo el derecho de expresión en su lengua, pero no garantiza el derecho a usar su lengua en los ámbitos públicos institucionales. En cambio si se toma como eje la función comunicativa del lenguaje, los derechos lingüísticos pierden su carácter de derechos fundamentales y se asocian con la categoría de derechos económicos, sociales y culturales, que tienen que ser creados por una iniciativa del Estado. El derecho a la educación y servicios en su propia lengua se pueden ejercer a partir de la intervención positiva del estado.

Se trata de derechos que no son realizables si no tienen como contrapartida las correspondientes obligaciones. Tiene que haber un agente que garantice las estructuras y las acciones necesarias para el ejercicio de esos derechos. Si no se reconoce esa obligación los derechos están vacíos de contenido. Los hablantes de lenguas oficiales, co-oficiales o nacionales del Estado en el que habitan

ejercen naturalmente estos derechos, se trata entonces de que se aseguren a grupos de hablantes en riesgo lingüístico cultural. En este trabajo voy a tratar dos documentos elaborados con esa intención. Uno internacional, la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, y la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, promulgada recientemente en México.

Declaración Universal de Derechos Lingüísticos

La Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, (presentada a UNESCO en Junio de 1996)⁵ apelando a anteriores documentos

⁵ Por iniciativa del Comité de Traducciones y Derechos Lingüísticos del PEN Club Internacional y el CIEMEN (Centre Internacional Escarré per a les Minories Ètniques y les Nacions), bajo el patrocinio de la UNESCO, se convocó en junio de 1996 a una Conferencia Mundial de Derechos Lingüísticos. Se reunieron en Barcelona, España, 61 ONGs, 30 Centros PEN y 40 expertos en derecho lingüístico de todo el mundo. La Asamblea de Participantes estuvo integrada por 7 representantes de Asia, 14 de América, 18 de África, 20 de Europa y 1 de Oceanía, además de 34 miembros de una de las instituciones organizadoras, el Pen Internacional. Asistieron también, miembros representantes del CIEMEN (otra de las entidades promotoras del evento) y observadores interesados en este tipo de problemática.

Los países latinoamericanos presentes en el evento fueron: Bolivia a través de la Asamblea del Pueblo Guaraní y el Instituto de Lengua y Cultura Aymara; Brasil con la Comisión de Profesores Indígenas de Amazonas, Roraima y Acre; Chile con la Corporación de Desarrollo y Comunicaciones Mapuche Xeg-Xeg; Guatemala con la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala y la Fundación Rigoberta Menchú Tum; México con la Dirección de Lingüística del Instituto Nacional de Antropología e Historia; Nicaragua con el Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica CIDCA de la Universidad Centroamericana; y Perú con el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana.

En esa reunión se aprobó la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, el texto fue entregado al representante del Director General de la UNESCO.

internacionales en los que se han tratado algunos aspectos relativos a las lenguas, aborda específicamente la cuestión de los derechos lingüísticos.

En el Preámbulo de la Declaración, se reconoce que la situación de cada lengua es el resultado de la confluencia de múltiples factores: político jurídicos, ideológicos e históricos, demográficos y territoriales, económicos y sociales, culturales ,lingüísticos y sociolingüísticos, interlingüísticos, y subjetivos. Y que la tendencia de la mayoría de los Estados a reducir la diversidad y a favorecer actitudes adversas a la pluralidad cultural y al pluralismo lingüístico por efecto del “modelo economicista de crecimiento propugnado por los grupos económicos transnacionales que pretenden identificar la desregulación con el progreso y el individualismo competitivo con la libertad ... genera graves y crecientes desigualdades económicas sociales, culturales y lingüísticas.”

Las consecuencias lingüísticas de las relaciones desiguales de poder quedan planteadas en los Considerandos:

“... la mayoría de las lenguas amenazadas del mundo pertenecen a pueblos no soberanos [...] los factores principales que impiden el desarrollo de estas lenguas y aceleran el proceso de substitución lingüística son la falta de autogobierno y la política de Estados que imponen su estructura político-administrativa y su lengua”

y

”....que la invasión, la colonización y la ocupación, así como otros casos de subordinación política, económica o

social, implican a menudo la imposición directa de una lengua ajena o la distorsión de la percepción del valor de las lenguas y la aparición de actitudes lingüísticas jerarquizantes que afectan a la lealtad lingüística de los hablantes; y considerando que, por estos motivos, incluso las lenguas de algunos pueblos que han accedido a la soberanía están inmersas en un proceso de substitución lingüística por una política que favorece la lengua de las antiguas colonias y antiguos poderes imperiales”;

La Declaración considera los derechos lingüísticos como derechos fundamentales de la persona e interrelacionadamente individuales y colectivos. Tiene como meta poder aplicarse a situaciones lingüísticas diversas por lo tanto comienza el articulado con Precisiones conceptuales donde se definen los conceptos de “**comunidad lingüística**” y “**grupo lingüístico**” distinción que se corresponde con los respectivos derechos.

Se entiende por **comunidad lingüística** (Art.1) toda sociedad humana que, asentada históricamente en un espacio territorial determinado, reconocido o no, se autoidentifica como pueblo y ha desarrollado una lengua común como medio de comunicación natural y de cohesión cultural entre sus miembros. Se precisa además que la denominación “lengua propia de un territorio” hace referencia al idioma de la comunidad históricamente establecida en este espacio, prescindiendo de las denominaciones usuales, lengua “regional”, “minoritaria”. Se define el territorio, no solamente como área geográfica, sino también como un espacio social y funcional, imprescindible para el pleno desarrollo de la lengua. Esta definición de “territorio” permite entender por tanto que están

también en su propio territorio y pertenecen a una comunidad lingüística:

- 1) las colectividades que se encuentran separadas del grueso de su comunidad por fronteras políticas o administrativas;
- 2) las que están asentadas históricamente en un espacio geográfico reducido, rodeado por los miembros de otras comunidades lingüísticas;
- 3) las que están asentadas en un espacio geográfico compartido con los miembros de otras comunidades lingüísticas de historicidad similar.

Siguiendo este mismo sentido se consideran, también, como comunidades lingüísticas dentro de su propio territorio histórico los pueblos nómadas en sus áreas de desplazamiento o los pueblos de asentamiento disperso.

Como **grupo lingüístico** se define toda colectividad humana que comparte una misma lengua y que está asentada en el espacio territorial de una comunidad lingüística, pero sin una historicidad equivalente, como sucede en casos de los inmigrantes, refugiados, deportados o los miembros de las diásporas.

Se formulan (Art. 3) como derechos personales inalienables, ejercibles en cualquier situación, los siguientes: el derecho a ser reconocido como miembro de una comunidad lingüística; el derecho al uso de la lengua en privado y en público; el derecho al uso del propio nombre; el derecho a relacionarse y asociarse con otros miembros de la comunidad lingüística de origen; el derecho a mantener y desarrollar la propia cultura; y todos los otros derechos de contenido lingüístico reconocidos en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 16 de diciembre de 1966 y en el

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la misma fecha.

En este mismo Artículo (párrafo 2) se tratan los derechos colectivos de los “grupos lingüísticos”, que incluyen el derecho a la enseñanza de la propia lengua y cultura; el derecho a disponer de servicios culturales; el derecho a una presencia equitativa de la lengua y la cultura del grupo en los medios de comunicación; el derecho a ser atendidos en su lengua en los organismos oficiales y en las relaciones socioeconómicas.

La declaración establece la igualdad de todas las lenguas y la igualdad de derechos de todas las **comunidades lingüísticas**, las que tienen derecho al uso de su lengua en todas las funciones sociales, a codificar, estandarizar preservar, desarrollar y promover sus sistemas lingüístico sin interferencias inducidas o forzadas, y a disponer de los medios necesarios para asegurar la transmisión de la lengua

Se asegura a **todo el mundo** el derecho de usar su lengua en el ámbito personal y familiar, a ser juzgado en una lengua que le sea comprensible y pueda hablar, o a obtener gratuitamente un intérprete, pero en el ámbito público, sólo si es la “lengua propia” de donde reside. Toda “**comunidad lingüística**” tiene derecho a que su lengua sea utilizada como oficial dentro de su territorio.

En la sección IV **Medios de comunicación y nuevas tecnologías**, se asegura a toda “comunidad lingüística” el derecho a recibir un trato equitativo y no discriminatorio en los contenidos de los medios de comunicación de todo el mundo.

Las comunidades que: se encuentran separadas del grueso de su comunidad por fronteras políticas o administrativas; las asentadas históricamente en un espacio geográfico reducido, rodeado por los

miembros de otras comunidades lingüísticas; las asentadas en un espacio geográfico compartido con los miembros de otras comunidades lingüísticas de historicidad similar, los pueblos nómadas en sus áreas de desplazamiento, los pueblos de asentamiento disperso y los grupos lingüísticos., tienen derecho a una representación equitativa de su lengua en los medios de comunicación del territorio donde se han establecido o se desplazan, siempre que este derecho esté en armonía con los derechos de los otros grupos o comunidades del territorio.

La Declaración hace responsables a los poderes públicos de las medidas concretas para el ejercicio de estos derechos y se expide acerca del deber de habilitar fondos internacionales para que las comunidades sin recursos puedan ejercer los derechos lingüísticos. También es deber de los poderes públicos aportar apoyo para la codificación, transcripción escrita, enseñanza de las lenguas y utilización en la administración en las diversas comunidades. Para el cumplimiento de este deber es condición necesaria contar con los conocimientos pertinentes En este sentido es relevante que la Declaración establezca como deber que la lengua y la cultura de cada comunidad lingüística sean objeto de estudio y de investigación a nivel universitario..

Esta Declaración es un avance importantísimo para la defensa de la “comunidades lingüísticas” y el uso de sus “lenguas propias”, trata exhaustivamente los ámbitos de ejercicio de sus derechos lingüísticos: educación medios de comunicación, informática actividades sociales, culturales, económicas, laborales, profesionales, servicios públicos , administración, justicia. En cuanto a los “grupos lingüísticos” (inmigrados, refugiados,

deportados o los miembros de las diásporas.) asentados en el territorio de una comunidad lingüística, no obstante afirmase (Art.7) que todas las lenguas son la expresión de una identidad colectiva, por tanto tienen que poder gozar de las condiciones necesarias para su desarrollo en todas las funciones, se toma como referente de la plenitud de los derechos lingüísticos la “comunidad lingüística histórica en su espacio territorial” a partir del cual se propone establecer una gradación o continuum para el ejercicio de los derechos que corresponden a los “grupos lingüísticos”.

Incluida en la definición de “grupo lingüístico”, la población migrante, que aumenta constantemente (según la OIT sobrepasa los 120 millones de personas en el mundo) incrementa el espectro multilingüístico y multicultural de numerosas sociedades. Se plantean así problemas lingüísticos y socioeducativos, no sólo en la primera generación de inmigrantes sino en las siguientes (con sus aspectos diferenciales) que exigen respuestas políticas de los Estados. Si bien las distintas situaciones de los inmigrantes requieren planificaciones distintas y adecuadas a cada situación, resulta necesario un marco legal internacional que signifique exigencias a los Estados para se respete la diversidad lingüístico cultural de los migrantes y otros integrantes de los grupos lingüísticos.

En el Artículo 4 de la DUDL se expresa que en el caso de personas que se establecen en el territorio de una comunidad lingüística diferente a la propia (y también de **grupos lingüísticos**, como se desprende del Art 3) la integración, definida como “una socialización adicional que, conservando sus características culturales de origen, hace necesario compartir valores y comportamientos que les permitan un funcionamiento social” es

un derecho, pero también un deber. Acerca de la “asimilación” (sustitución de las características culturales de origen) se expresa que no debe ser forzada ni inducida., pero sí es admitida como resultado de un opción libre. Esto último resulta cuestionable ya que la asimilación aún no siendo expresamente coercitiva está condicionada por el contexto social dominante. Deriva, en general, de una situación conflictiva, y es consecuente a una desvalorización personal o grupal por la internalización de la imagen negativa que, desde formas solapadas de negación de la diversidad a la discriminación manifiesta, producen las sociedades dominantes. La Declaración, es un documento base entregado a la UNESCO, para ser discutido⁶. En el estado actual, no significa una protección para los **grupos lingüísticos**. Si se piensa en su aplicación a los indígenas argentinos , gozarían de la plenitud de los derechos en tanto “comunidades lingüísticas” los indígenas que permanecen en sus territorios originarios, mientras que los numerosos indígenas que han migrado hacia las grandes ciudades, de acuerdo a la DUDL pertenecerían a la categoría de “grupos lingüísticos”, y no gozarían de los mismos derechos.

Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (México 2003)

Tomando como antecedente la DUDL la Asociación de Escritores de Lenguas Indígenas de México comenzó en 1998 a elaborar un

⁶ Según comunicación de la Coordinadora Mónica Sabata (09-09-2002) el Comité de Seguimiento estaba a la espera de que la UNESCO nombrara un responsable para reiniciar los contactos con la esperanza de conseguir alguna aprobación en el marco de la 32 Conferencia General a realizarse en Paris entre 19 de septiembre al 17 de octubre de 2003

proyecto de ley de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas. El proceso culminó en marzo de 2003 cuando se promulgó la “Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas”⁷

Para elaborar consensuadamente esta ley, sobre la base de un proyecto de "Ley Federal de Derechos Lingüísticos de los Pueblos y Comunidades Indígenas" (abril de 2001), en junio de 2002 se inició un proceso de consulta mediante Foros que se realizaron en diez estados (Guerrero, Puebla, Sonora, Chihuahua, Chiapas, Michoacán, Yucatán, Veracruz, Oaxaca, Morelos). En el proyecto base se estableció la categoría de lenguas “nacionales”, que comprendía las lenguas indias habladas por los pueblos preexistentes al Estado mexicano (62 lenguas originarias) y el castellano, y se propuso la derogación de la fracción IV del artículo 7 de la Ley General de Educación que confería al español estatus de lengua nacional única

En las conclusiones de los Foros, se plasmaron tanto los principios básicos en los que debe sustentarse la ley como propuestas concretas para solucionar actuales problemas. Se destacan los siguientes aportes:

⁷ Según el XII Censo General de Población y vivienda 2000, de una población total de 97.483.412 personas, 6.044.547 son hablantes de una lengua indígena. En algunos estados (Oaxaca, Yucatán) la población indígena supera el 50% de la población. La Constitución mexicana (Artículo 4) reconoce la composición pluricultural de la nación sustentada en sus pueblos indígenas. Se expresa que la ley “protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.”

También en los textos constitucionales de los Estados mexicanos se reconoce la formación pluricultural de la población.

Estatus oficial –nacional de las lenguas indígenas.

Se propone que los idiomas indígenas sean declarados idiomas oficiales en las regiones donde la población indígena es mayoritaria; y el idioma español sea utilizado para el intercambio cultural en dichas regiones. Se reclama el derecho a que las actuaciones judiciales y administrativas; los documentos públicos y privados, sean realizados en la propia lengua indígena. También se exige el uso de las lenguas indígenas en el ámbito de la salud. En otra de las propuestas se exige que los gobiernos municipales, estatales y el gobierno federal, cuenten con traductores en oficinas públicas, y en el ámbito judicial. Las lenguas indígenas deberán ser utilizadas por los medios masivos de comunicación, cuando estos tengan como destino a las regiones indígenas, y deberán crearse las condiciones necesarias para asegurar que los medios masivos de comunicación reflejen debidamente la diversidad lingüística y cultural de la nación mexicana.

Educación.

Todas las propuestas coincidieron en exigir la utilización de la lengua indígena en todos los niveles educativos, desde el preescolar hasta el nivel superior, y que en las universidades se enseñen los idiomas indígenas de la región donde desarrollan sus actividades.

Se propuso además:

- la creación de una universidad para hablantes de lenguas indígenas y la promoción de becas para los educandos hablantes de lenguas indígenas.
- la creación de instituciones y/o academias nacionales y estatales cuyos objetivos eran: formar profesionales para rescatar,

impulsar, valorar, preservar y desarrollar las lenguas indígenas; realizar investigaciones en materia de educación indígena y sobre las variantes dialectales; traducir obras científicas, técnicas y culturales; editar y difundir textos bilingües; realizar proyectos para la reivindicación y promoción de cuentos, cantos, poesías, adivinanzas, chistes, historietas, narraciones, escritos, danzas, etc. indígenas; y elaborar diccionarios en cada lengua y variante.

- Creación de un instituto nacional de lenguas indígenas que tenga, entre otros propósitos, promover y fomentar el desarrollo y normatividad de las lenguas y sienta, en su caso, las bases para su estandarización, mediante el consenso de los pueblos.
- Formación especializada a maestros bilingües y utilización en la educación indígena de materiales didácticos en lengua indígena. La participación de un ponente indígena pone de manifiesto que los maestros bilingües del estado de Sonora no cumplen sus horarios ni enseñan en la lengua de los niños. Se manifiesta la necesidad de que se creen metodologías para la enseñanza en lengua indígena y en español y se elaboren materiales didácticos bilingües y acordes a las perspectivas indígenas. Se deben elaborar diccionarios bilingües y monolingües de las lenguas indígenas. Apoyar la adquisición del español como segunda lengua.
- Se reclama una verdadera educación bilingüe intercultural, con maestros indígenas debidamente capacitados, y que trabajen en las comunidades de donde sean originarios. Se expresa que la que actualmente se imparte no lo es y solamente tiende a la aculturación de los pueblos indígenas. En la definición, implementación y operación de esta educación se reclama la

participación directa, en todas sus etapas, de los pueblos indios, por medio de mecanismos y procedimientos que ellos decidan. Se denuncia que todavía existe discriminación en las escuelas, porque no se propicia el respeto a la pluraliculturalidad, porque no se promueve la interculturalidad.

Bases para la efectivización de los derechos lingüísticos

Se reclama que el Estado mexicano frene su política indigenista, que busca homogeneizar la cultura indígena a imagen y semejanza de la cultura general mestiza. Los participantes expresan que es necesario que la política indigenista reconozca el derecho de los pueblos indígenas a preservar cada uno su propia identidad.

Respecto de los indígenas migrantes, se deberá promover el respeto a sus costumbres y tradiciones por parte de los pobladores locales. En la Ley se debe considerar la atención a las lenguas nativas regionales y a las lenguas migratorias.

El proyecto educativo nacional debe incluir contenidos que dignifiquen y promuevan las culturas y las lenguas indígenas. La ley de derechos lingüísticos debe impactar no sólo a los pueblos indígenas, sino a toda la sociedad mexicana para dignificar y reconocer el valor multicultural del país.

Se advierte la necesidad de construir juntos una nueva relación que permita abrir los espacios necesarios para sentar las bases y construir un país multiétnico, pluricultural y multilingüe. Para que ello sea posible, necesariamente el gobierno mexicano habrá de revisar los diversos acuerdos y convenios nacionales e internacionales que hayan suscrito sobre poblaciones indígenas y comenzar a cumplirlos cabalmente,

Se consideró la urgencia de legislar en materia de derechos lingüísticos, pero avanzando además en otro sentido, en el establecimiento de la plena autonomía de los pueblos indígenas pues es difícil que los pueblos puedan ejercer cabalmente sus derechos en tanto pueblos, sin el autogobierno, las instituciones, las competencias y la jurisdicción territorial que implica su autonomía. No puede pensarse en la constitución de una ley de derecho lingüístico sin pensar en una transformación profunda del Estado. Es decir, sin una reforma política y social completa.

En el foro de Chiapas, los participantes consideraron que es necesario que se reconozcan y se eleven a rango constitucional los Acuerdos de San Andrés Larráinzar firmados por el gobierno federal y el EZLN. (Como visión general, podemos decir que los Acuerdos de San Andrés se basan en cinco principios para normar una nueva relación entre los pueblos indígenas, el Estado Mexicano y el resto de la sociedad: multiculturalismo, libre determinación, consulta y acuerdo, fortalecimiento del sistema federal y descentralización democrática, así como sustentabilidad.)

Y que hasta que no se reconozcan de este modo los Acuerdos de San Andrés, no es válido realizar ningún tipo de legislación como la que se pretende en materia de derechos lingüísticos. Once etnias de Chiapas propusieron construir una ley basada en los Acuerdos de San Andrés, El Convenio 169 OIT y la DUDL

En la Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas y Reforma la fracción IV, del Artículo 7o. de la Ley general de educación, promulgada el 10 de Marzo de 2003 por el Poder Ejecutivo Federal de México en la Ciudad de México, Distrito Federal, (Vicente Fox Quesada y el Secretario de Gobernación,

Santiago Creel Miranda) se reconocen como lenguas indígenas aquellas que proceden de los pueblos existentes en el territorio nacional antes del establecimiento del Estado Mexicano, además de aquellas provenientes de otros pueblos indoamericanos, igualmente preexistentes que se han arraigado en el territorio nacional con posterioridad y que se reconocen por poseer un conjunto ordenado y sistemático de formas orales funcionales y simbólicas de comunicación

.Se otorga estatus de lenguas nacionales con la misma validez en los territorios y contextos en que se hablen a las lenguas indígenas que se reconozcan en los términos de la presente Ley y al español.

Por medio de esta ley se asegura la difusión de la diversidad lingüística y cultural en los medios de comunicación masiva. Se destinará un porcentaje del tiempo en los medios de comunicación masiva para la emisión de programas en las diversas lenguas nacionales habladas en sus áreas de cobertura, y de programas culturales en los que se promueva la literatura, tradiciones orales y el uso de las lenguas indígenas nacionales de las diversas regiones del país.

El Estado deberá garantizar que las lenguas indígenas serán válidas, al igual que el español, para cualquier asunto o trámite de carácter público, así como para acceder plenamente a la gestión, servicios e información pública. En el Distrito Federal y las demás entidades federativas con municipios o comunidades que hablen lenguas indígenas, los Gobiernos correspondientes, en consulta con las comunidades indígenas originarias y migrantes, determinarán cuáles de sus dependencias administrativas adoptarán e instrumentarán las medidas para que las instancias requeridas puedan atender y resolver los asuntos que se les planteen en

lenguas indígenas En los municipios con comunidades que hablen lenguas indígenas, se adoptarán e instrumentarán esas medidas , en todas sus instancias.

Se deberán difundir a través de textos, medios audiovisuales e informáticos: leyes, reglamentos, así como los contenidos de los programas, obras, servicios dirigidos a las comunidades indígenas, en la lengua de sus correspondientes beneficiarios.

Se asegura el derecho de todo mexicano comunicarse en la lengua de la que sea hablante, en el ámbito público o privado, en forma oral o escrita, en todas sus actividades sociales, económicas, políticas, culturales, religiosas y otras.

Para garantizar el derecho de los pueblos y comunidades indígenas el acceso a la jurisdicción del Estado en la lengua indígena nacional de que sean hablantes., en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. En los juicios que realicen, los indígenas deberán ser asistidos gratuitamente, por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua indígena y cultura.

.Respecto de la educación, las autoridades educativas federales y de las entidades federativas, garantizarán que la población indígena tenga acceso a la educación obligatoria, bilingüe e intercultural, Las autoridades educativas que no cuenten con el personal capacitado para cumplir con ese sistema educativo dispondrán de un plazo de hasta dos años, a partir de la publicación de la presente Ley, para formar al personal necesario. Con el fin de cumplir con dicha disposición, las escuelas normales incluirán la licenciatura en educación indígena.

La Ley fija las obligaciones del Estado en sus distintos órdenes de gobierno para lograr los objetivos de la Ley. Entre ellas destacamos:

Incluir en los programas de estudio de la educación básica y normal, el origen y evolución de las lenguas indígenas nacionales, así como de sus aportes a la cultura nacional;

Supervisar que en la educación pública y privada se fomente o implemente la interculturalidad, el multilingüismo y el respeto a la diversidad lingüística para contribuir a la preservación, estudio y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales y su literatura;

Garantizar que los profesores que atiendan la educación básica bilingüe en comunidades indígenas hablen y escriban la lengua del lugar y conozcan la cultura del pueblo indígena de que se trate;

Impulsar políticas de investigación, difusión, estudios y documentación sobre las lenguas indígenas nacionales y sus expresiones literarias;

Crear bibliotecas, hemerotecas, centros culturales u otras instituciones que conserven los materiales lingüísticos en lenguas indígenas nacionales;

Apoyar a las instituciones públicas y privadas, así como a las organizaciones de la sociedad civil, que realicen investigaciones etnolingüísticas, y en todo lo relacionado al cumplimiento de los objetivos de esta Ley;

Establecer políticas, acciones y vías para proteger y preservar el uso de las lenguas y culturas nacionales de los migrantes indígenas en el territorio nacional y en el extranjero

Propiciar y fomentar que los hablantes de las lenguas indígenas nacionales participen en las políticas que promuevan los estudios

que se realicen en los diversos órdenes de gobierno, espacios académicos y de investigación.

La Ley incluye la creación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, como organismo descentralizado de la Administración Pública Federal, con personería jurídica y patrimonio propio, sectorizado en la Secretaría de Educación Pública. El objetivo del Instituto es promover el fortalecimiento, preservación y desarrollo de las lenguas indígenas que se hablan en el territorio nacional, asesorar a los tres órdenes de gobierno para articular las políticas públicas necesarias en la materia, y funcionar como órgano de consulta de la Administración Pública Federal, y de los Poderes Legislativo y Judicial. Estará a su cargo la formulación de programas para certificar y acreditar a técnicos y profesionales bilingües e impulsar la formación de especialistas en la materia, en vinculación con programas de licenciatura y postgrado.

Deberá promover la investigación básica y aplicada para mayor conocimiento de las lenguas indígenas nacionales, la producción de gramáticas, la estandarización de escrituras.

Otras tareas importantes a realizar son, un censo sociolingüístico para conocer el número y distribución de los hablantes de lenguas indígenas, y la elaboración de un catálogo de las lenguas indígenas.

La administración del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas estará a cargo de un Consejo Nacional y un Director General

El Consejo Nacional se integrará con: siete representantes de la administración pública federal, entre ellos uno en representación del Instituto Nacional Indigenista, (Luego de 54 años de existencia, sectorizado en la Secretaría de Desarrollo Social el INI fue sustituido, el 5/7/03 por la Comisión Nacional para el Desarrollo de

los Pueblos Indígenas, organismo público autónomo y descentralizado). y tres representantes de escuelas, instituciones de educación superior y universidades indígenas, y tres representantes de instituciones académicas y organismos civiles que se hayan distinguido por la promoción, preservación y defensa del uso de las lenguas indígenas.

El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, que tiene por función asesorar a los órdenes de gobierno sobre las políticas públicas de los temas en cuestión no cuenta en su órgano de gobierno con representantes de las etnias indígenas beneficiarias de la ley, No se exige que el Director General (designado por el Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, a propuesta de una terna presentada por el Consejo Nacional) sea necesariamente un hablante nativo de una de las lenguas indígenas nacionales, sino que esta es. una opción preferencial.

Esta Ley recubre las demandas expresadas en las conclusiones de los foros en cuanto a la enunciación de los derechos lingüísticos y las obligaciones del Estado en sus distintos órdenes de gobierno. Pero aunque se declara corresponsables en el cumplimiento de los objetivos de la ley a los pueblos indígenas y se habla de consultas, de trabajo en coordinación, se trata de declaraciones que resultan difusas. No hay mecanismos de representación e inclusión explicitados mediante los cuales los pueblos indígenas puedan participar en la toma de decisiones sobre cuestiones que les atañen. Se ignoran las propuestas vertidas en los Foros de Consulta (Chiapas) acerca de los reclamos de libre determinación de los pueblos indígenas como derecho al derecho, es decir transversal al ejercicio de todos los derechos reconocidos, y en primer lugar

como demanda de participación (agentes) del cumplimiento de sus derechos.

De esta manera quedan implicadas en la misma ley las restricciones al ejercicio de los derechos declarados de manera semejante a lo ocurrido con la Ley sobre derechos y cultura indígena aprobada el 29 /4/ 01, que suprimió elementos de la ley redactada en 1996 por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) que había sido elaborada en base a los Acuerdos de San Andrés firmados por el Esla y el gobierno federal , desconociendo el reclamo indígena de contar con un marco jurídico que les permitiera participar como un sujeto con reconocimiento jurídico en la reorganización del Estado nacional por medio del reconocimiento jurídico de sus mecanismos propios de regular su vida social, política, económica y cultural.

Desde la perspectiva de las tareas técnicas necesarias para garantizar el ejercicio de los derechos lingüísticos expresados por la ley, la participación de los interesados es absolutamente imprescindible. La extensión de funciones de las lenguas indígenas para su uso en la enseñanza, justicia, administración, requiere un equipamiento (adoptar sistemas de escritura para las lenguas orales, adaptación del léxico, estandarización) que debe ser consensuado por los hablantes. Las imposiciones desde el exterior, contrarias a los sentimientos lingüísticos de los hablantes llevan al fracaso

Entre lo legal y las prácticas

En el informe sobre la situación indígena del Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos, R. Stavenhagen (ONU –4/2/02), manifiesta que aunque los derechos culturales de los pueblos

indígenas se contemplan en varias legislaciones nacionales, no siempre hay una clara intención de promoverlos y fomentarlos.

En América Latina es frecuente que se confundan la falta de adecuación de las estructuras capaces de promover los derechos declarados y la ineficiencia con la intencionalidad de mantener una figuración simbólica de estos derechos. Se trata de lo que se denomina “legislación simbólica”, es decir “leyes hechas para no ser cumplidas “ o bien para “no producir los efectos declarados”. (Gardella y Rodríguez 1994)

No obstante, los documentos – nacionales, regionales e internacionales - referidos al derecho a la diversidad, derechos lingüísticos, culturales, educativos y derecho indígena en general, son significativos en varios aspectos:

- Son producto de la eficacia de estrategias etnopolíticas, cuyas formas de acción, generadas en los procesos de sincretismo cultural, se desarrollan en ámbitos de interacción socioétnica⁸.
- A pesar del limitado cumplimiento de los derechos enunciados su existencia genera representaciones autovalorizantes de la identidad indígena que tienen un efecto de refuerzo y expansión de la toma de conciencia acerca de que las relaciones desiguales que definen su lugar en la sociedad pueden ser modificadas por una acción colectiva, y de sus posibilidades de

⁸ Eulogio Frites, abogado kolla, miembro de la Comisión Interamericana de Juristas Indígenas, define el derecho indígena como constituido por el derecho consuetudinario indígena junto con las normas del derecho positivo del Estado (www.itpcentre.org/)

acción sobre el ejercicio de los derechos reconocidos⁹. Se trata en palabras de Bourdieu de la capacidad de “poner en tela de juicio las categorías de percepción del orden social que, siendo producto de ese orden, les imponen una actitud de reconocimiento hacia él, es decir la sumisión” (Bourdieu 1985:99).

Este efecto es visible en el número creciente de organizaciones indígenas. La actuación de estas organizaciones (desde el nivel local al nacional, regional y mundial) que intentan superar conflictos para operar cada vez más coordinadamente, tiene como aglutinante la defensa de las lenguas y culturas indígenas

⁹ El EQUIPO PUEBLOS NDÍGENAS (www.pueblosindigenas.net) publicó el 12 de abril 2003 (Télam, por Alba Silva) una entrevista con el cacique "qom" Mansilla de la comunidad toba de San Carlos, Formosa quien asegura que la discriminación a los aborígenes en la escuela es un problema que existe desde todos los tiempos y que los aborígenes tenían "siempre la boca cerrada, pero ahora llegó el momento de tener coraje y decir en público lo que pasa".

La comunidad decidió que sus hijos en edad escolar no concurren a la escuela provincial 138 (ubicada a 240 kilómetros de la capital de Formosa) hasta que las autoridades provinciales dispongan la renuncia de su directora, a quien acusan por “malos tratos, insultos y abusos” a los alumnos indígenas. La respuesta de la directora fue la amenaza "les vamos a quitar los planes jefes y jefas de hogar"-, La comunidad San Carlos está compuesta por unas 47 familias tobas, viven de la "marisca y el cultivo de la papa y la mandioca para autoconsumo", y de los planes Jefas y Jefes de Hogar

El pedido de la comunidad incluye la incorporación de maestros aborígenes (de 110 alumnos que concurren a la escuela 100 son tobas), el cacique "qom" afirma que los chicos además de ser maltratados no aprenden nada "chicos de 12 años no saben leer ni escribir"

Aunque muchas leyes amparan los derechos lingüísticos y educativos de los pueblos originarios, subsisten situaciones como la de la comunidad San Carlos

integrandolas en una visión más amplia –panindianista-¹⁰ donde funcionan como símbolo de etnicidad (entendida como construcción política de las identidades indígenas -Vázquez 2000) en vistas a lograr una representación política dentro de los estados que posibilite el ejercicio de derechos diferenciados que los coloquen en igualdad de condiciones que sus conciudadanos.

Bibliografía

¹⁰ Sin minusvalorar las organizaciones que superan las barreras estatales, para M.Bartolomé (2002) no existe aún un movimiento indígena estructurado a nivel continental, y si bien “es indudable que asistimos a un proceso de resurgimiento étnico, el que ahora se expresa en términos de afirmación nacionalitaria de los pueblos indios, que reclaman su reconocimiento como sujetos colectivos por parte de los estados” (Bartolomé 2002:79), la tendencia actual en países como México, Paraguay o Bolivia no se orienta a constituir federaciones nacionales o internacionales, sino a construir un poder local basado en la autodeterminación comunitaria. Bartolomé deriva el término “nacionalitario” del concepto de nación entendido como comunidad cultural que puede o no poseer una organización política propia. .

BARTOLOMÉ, Miguel (2002) : “Movimientos Indios en América. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria” *Papeles de Trabajo N° 10* – Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-sociales – Facultad de Humanidades y Artes - Universidad Nacional de Rosario.

Conclusiones de los Foros de consulta sobre Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas
(www.canaldelcongreso.gob.mx)

Declaración Universal de Derechos Lingüísticos (1996)
(www.linguistic-declaration.org)

GARDELLA, Juan C. y RODRÍGUEZ, Graciela. (1994): “Derecho consuetudinario indígena y alternatividad jurídica: su análisis conceptual en relación con un estudio de caso en Argentina” - Presentado al Comité para la Investigación en Sociología Jurídica. Oñati – Bielefeld.

GARDELLA. Juan C. (1997): *Derechos humanos y ciencias sociales* (comp. J.C.Gardella- Centro de Estudios en Derechos Humanos Fac de Derecho- UNR- Homo Sapiens Ediciones-Rosario)

HAMEL, Rainer.E. (1995): “Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas” *Alteridades N° 10*- Universidad Autónoma Metropolitana- México)

Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas
(www.cdobregon.gob.mx)

RAMOS, Laura (2001): “El derecho de los pueblos indígenas: entre la libre determinación de los pueblos y la unidad política de los estados” - *Papeles de Trabajo N° 9*- Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico Sociales – Facultad de Humanidades y Artes - Universidad Nacional de Rosario

STAVENHAGEN, Rodolfo (2002): *La cuestión indígena – Informe-* (www.derechosindigenas.cl/Documentos/Internacionales)

TURI, Joseph (1994): Le pourquoi et le comment du droit linguistique – *Langue et Société N° 47* – Canada

VAZQUEZ, Héctor (2000): *Procesos identitarios y exclusión socio-cultural* - Editorial BIBLOS- Bs. As

ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS EN EL ABORDAJE ETNOLINGÜÍSTICO¹

Margot Bigot

Introducción

La etnolingüística (o lingüística antropológica) tiene por objeto de análisis la lengua en relación con el pensamiento, la cultura, y la sociedad. El abordaje de dicho objeto, que concierne a una realidad compleja, excede las fronteras disciplinares de la lingüística y la antropología exigiendo un enfoque interdisciplinar que, desde nuestra perspectiva construimos como núcleo de convergencia de aspectos teórico-metodológico de la lingüística y la antropología sociocultural.

Trataremos aquí un aspecto de dicho abordaje: la metodología etnosemántica de G.Fernández Guizzetti que posibilita establecer relaciones -implicadas por la correlación entre categorías gramaticales y categorías mentales- entre las estructuras de una lengua y la peculiar percepción del mundo de sus hablantes.

La metodología etnosemántica de G. Fernández Guizzetti

¹ Ponencia presentada en el 53° CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS- México, 19 – 24 de Julio de 2009 -Simposio: Epistemología de las Ciencias Sociales

G.Fernández Guizzetti (1930-1986) concibe la etnolingüística como un saber interdisciplinario que tiene por objeto el estudio de lo idiomático en cuanto simboliza la totalidad de la cultura. Propone una metodología “etnosemántica” (o etnohermenéutica) para acceder por medio de la lengua a la cosmovisión de un grupo humano. Esto es posible tanto en su aspecto descubierto a través de diferentes tipos de discursos (mitos, leyendas, cuentos etc.) como a su cosmovisión encubierta, aspectos inconscientes del psiquismo humano que están también condicionados culturalmente. De este modo es viable reconstruir las estructuras conceptuales de un grupo humano a partir del léxico y de las categorías gramaticales, e indagar la lógica étnica analizando las relaciones entre los elementos UMSE² en los planos jerárquicamente superiores.

Para G. Fernández Guizzetti el análisis de la lengua es una vía privilegiada para analizar los aspectos conscientes e inconscientes de una cultura.

Los principales principios que enumera son los siguientes:

- 1) cada categoría gramatical corresponde más o menos exactamente a una categoría mental, en español destaca la siguiente correlación:

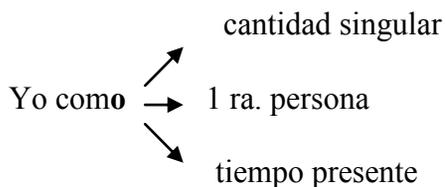
² UMSE: unidad morfosintáctica eje, se trata de unidades que los hablantes consideran no segmentables, aunque de hecho lo son para el lingüista

Categorías mentales	Categorías gramaticales
sustancia	sustantivo
persona	pronombre
proceso	verbo
cualidad del proceso	adverbio
cualidad de la sustancia	adjetivo

- 2) de la relación entre los elementos gramaticales (afijos, raíces, etc.) podemos inferir conexiones entre las diversas categorías mentales.

Ejemplos:

En los lexemas verbales del español las categorías mentales “persona”, “cantidad” y “tiempo” se conectan a la de “proceso” mediante la sufijación de las desinencias.



En otras lenguas el concepto de tiempo no está relacionado con el de proceso en el lexema verbal, en la lengua “qom”toba el proceso se relaciona, por ejemplo, con el espacio:

noʔooʔegem

sale hacia aquí arriba

api

esa

nala³

sol

(semi-apoyado)

“sale el sol”

n-noʔoo-ʔegem

n : 3ra persona, movimiento centrípeto (acercándose al hablante)

noʔoo: se pude traducir como “moverse”

ʔegem: dirección hacia arriba

inoʔooʔi

entra hacia allá abajo

ara

esta

nala³

sol

(frente al hablante)

“se pone el sol”

i-noʔoo-ʔi

i: 3ra persona, movimiento centrífugo (alejándose del hablante)

-ʔi: dirección hacia abajo

La ausencia de una categoría gramatical presupone la carencia de la categoría mental correlativa

³ La transcripción fonológica es la siguiente: oclusivas: /p/, /t/, /k/, /q/, /ʔ/; fricativas sordas: /s/, /ʃ/, /x/, /h/; fricativas sonoras /z/, /ʒ/, /ʁ/; africada: /tʃ/; nasales: /m/, /n/, /ɲ/; laterales: /l/, /ʎ/; vibrante: /r/; semivocales: /w/, /j/; vocales: anterior cerrada: /i/; ant. abierta:/e/ ; posterior cerrada:/o/ ; post. abierta:/a/.

Es claro que las relaciones entre categorías gramaticales se vinculan a relaciones entre categorías mentales

La metodología etnosemántica (o etnohermenéutica) elaborada por Fernández Guizzetti consta de 6 pasos:

- 1) Ambientación cultural
- 2) Ambientación lingüística (relevamiento y descripción de la lengua)
- 3) Interpretación semántica
- 4) Formalización de los datos
- 5) Endopatía y reconstrucción imaginativa
- 6) Descripción de las estructuras e iconografía

Donde los pasos 1, 2, 3 y 5 son métodos de descubrimiento, y 4 y 6, de exposición.

Ambientación cultural

Teniendo en cuenta las diversidades culturales la primera etapa de esta metodología consiste en lograr el conocimiento más exhaustivo posible de los aspectos materiales y espirituales de la cultura cuya lengua se estudia. La ambientación cultural permite conocer en parte el sistema de referentes de la lengua. En relación a los grupos étnicos, a través del análisis de los textos culturalmente relevantes (mitos, cuentos, etc.) se puede conocer la estructura de la sociedad, los sistemas de valores, las creencias, el saber popular. Es necesario conocer la bibliografía existente sobre el tema.

En un primer momento -dice Fernández Guizzetti- la etnosemántica recurre a la antropología cultural como apoyo para sus investigaciones y luego volverá a la antropología cultural para completarla con un nuevo aporte, el conocimiento de los esquemas

mentales logrado por el análisis de la lengua.

Ambientación lingüística (relevamiento y descripción de la lengua)
Supone el conocimiento lo más completo posible de la lengua, es preferible trabajar con material de primera mano, es decir con informantes nativos. En esta etapa se utilizan cuestionarios apropiados para relevar el material lingüístico, y luego a partir de un modelo se deben describir las lenguas según sus propias estructuras y leyes funcionales.

La descripción de la lengua debe demostrar las categorías propias de esa lengua, evitando extrapolar categorías gramaticales de otras lenguas. Este riesgo se puede evitar si se trabaja el análisis de la lengua en relación a la cultura.(modos de pensamiento, organización social etc,) Es importante investigar el “saber” que los miembros de la etnia tienen de su cultura y consultar otras descripciones de la lengua si existen.

Si bien el Modelo (M) lingüístico de Fernández Guizzetti está configurado por universales lingüísticos, estos universales resultan de la intersección lógica (\cap) de los Tipos (T), o particulares lingüísticos (fenómenos comunes a lenguas estructuralmente análogas), y estos a su vez resultan de la intersección lógica de las Gramáticas de las lenguas (Gl) o individuales lingüísticos.

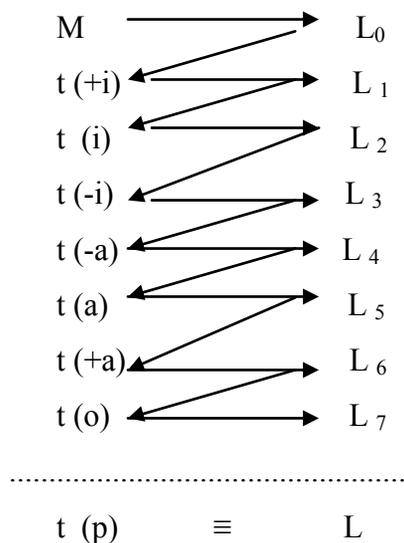
Def. Tipo= $Gl_a \cap Gl_b \cap Gl_c \cap \dots \cap Gl_n$

Def. Modelo= $T_A \cap T_B \cap T_C \cap \dots \cap T_N$

Si la gramática de la lengua en estudio no pertenece a ninguno de los Tipos considerados, o aún si participa restringidamente de alguno (y en este caso se da un salto cualitativo en el conocimiento de esa lengua, en la medida en que el Tipo proporciona información) la inclusión de una nueva gramática en la

configuración de los Tipos, modifica la intersección lógica de los Tipos y por lo tanto modifica el Modelo.

El modelo constituye una expectativa teórica que se aplica al análisis de una lengua desconocida. La relación modelo-lengua es de índole dialéctica. En un primer momento el modelo actúa como tesis y la lengua en estudio como antítesis, así surge una primera aproximación cognoscitivo-descriptiva a la gramática de dicha lengua, que constituye una primera síntesis. Esta síntesis, a su vez, se convertirá en tesis de una segunda etapa. Este proceso se desarrolla, en sucesivas etapas, hasta llegar a una aproximación óptima a la lengua en estudio que será la síntesis final. Una teoría perfecta equivaldría a la lengua misma, lo que resulta absurdo dada la índole dinámica de las lenguas.



Donde:

M: modelo

L: lengua a describir

0,1,2...n sub L : indican el progreso en el grado de conocimiento de la lengua

t: teoría o descripción de la lengua

Capacidad de la t para describir la estructura de L:

(+i) más inadecuada

(i) inadecuada

(-i) menos inadecuada

(-a) menos adecuada

(a) adecuada

(o) óptima

(p) perfecta

Para este autor un modelo solamente podrá tener validez explicativa si formaliza universales lingüísticos probados (elementos que le provee la realidad lingüística a nivel ecuménico) y no esquemas lógicos apriorísticos.

Fernández Guizzetti plantea que la lingüística comprende por un lado la fonética y la fonología, y por otro la gramatósemántica.

Considera como universales provisorios tres ámbitos constitutivos de la gramática o gramatosemántica de toda lengua: morfosintaxis, sintaxis, y sintacto estilística o textología. Trataremos solamente la morfosintaxis

La **morfosintaxis** está configurada por varios estratos: uno de máxima complejidad (plano de la cláusula), un plano de

complejidad mínima (plano del morfema) y uno o más planos intermedios.

Morfosintaxis { cláusula
 n ≥ (planos intermedios) UMSE
 morfema

Uno de estos planos intermedios, que generalmente coincide con el plano del lexema (unidades constituidas por dos o más morfemas), tiene especial relevancia, son las unidades morfosintácticas eje (UMSE). Se trata de unidades que los hablantes consideran no analizables, y que tienen importancia para el análisis eidético.

Cada uno de estos planos tiene una estructura ramificada de clases y subclases que se dividen binariamente hasta llegar a los nódulos terminales. Se exponen en forma de grafo plano.

En la morfosintaxis el proceso que permite pasar del sistema de la lengua a los elementos concretos del habla se denomina “proceso derivativo” (ver Anexo). Este proceso se desarrolla mediante tres tipos de reglas reescriturales:

a) **concreción**, son reglas mediante las que el símbolo de una clase se reescribe por una de las dos subclases en que se divide. Así se transita desde las clases más abstractas hasta los elementos concretos.

b) las reglas de **expansión** se aplican al plano de de la cláusula y a los planos intermedios. Las clases terminales de estos

planos se reescriben por secuencias de funcionemas. Los funcionemas son espacios o tramos funcionales que pueden ser ocupados por determinadas unidades de la lengua. El significado de un funcionema, “funciosemema” constituye una relación orientada hacia otro funcionema, que agrega una propiedad al significado de la unidad que ocupa ese espacio funcional

c) las reglas de **especificación** consisten en reescribir un funcionema por elementos de una clase jerárquicamente inferior, con capacidad para ocupar esa función. Por ejemplo, los funcionemas de cláusula se reescriben por lexemas y los funcionemas lexémicos por morfemas.

Las clases terminales del ámbito del morfema se convierten en una secuencia de morfemas concretos tras la aplicación de las reglas de morfemización y luego en un hecho de habla al ser interpretado cada morfema por uno de sus morfos tras la aplicación de las reglas morfofonémicas

Interpretación semántica

Se trata de analizar los rasgos distintivos semánticos que configuran el semema, los conjuntos de rasgos y las relaciones entre ellos.

Formalización de los datos (es la forma de exposición de la interpretación semántica)

Consiste en elaborar los formalismos que estructuran los resultados de la interpretación semántica.

Los ejemplos siguientes, con la correspondiente simbología pertenecen a la *Gramática Formalizada del Quichua Santiagueño y Elementos de Etnosemántica* " de G. Fernández Guizzetti – Margot Bigot

Rasgos distintivos semánticos:

α : X (elemento)

β : pro X

γ : hablante

δ : no hablante

ϵ : oyente

ζ : no oyente

η : pluralidad

Formalización de los rasgos semánticos de los pronombres personales:

Definición σ (correlato semántico) /nuqa/= (α, γ) "yo"

Def. σ /qam/= (α, δ, ϵ) "tu"

Def. σ /paj/ (α, δ, ζ) "él"

En las unidades de mayor complejidad, lexemas (unidades compuestas por dos o más morfemas) y cláusulas, donde los elementos son especificadores de funciones (funcionemas) se formalizan las relaciones funciosemémicas entre los conjuntos de rasgos semánticos.

Ejemplo:

“qamkuna”: ustedes (vosotros)

Def. σ “qam-kuna” = $[(\alpha, \delta, \varepsilon) \text{ b } 014 \text{ } (\eta)]$

Def. $\text{b } 014 = \text{nph R plnm}$

R: relación

nph: núcleo personal no hablante

plnm: plural no marcado

Endopatía y reconstrucción imaginativa

La endopatía consiste en aprehender un hecho psico-social como daría en la mente del portador de una cultura determinada. En esta etapa se trata de captar el sentido de las estructuras semánticas formalizadas, que está dado por los "referentes psicoculturales" (percepción culturalmente condicionada de la realidad), no pertinizados totalmente por los núcleos semánticos, ya que estos los "sememas" resultan de la intersección lógica de los "usos" .

Descripción de las estructuras e iconografía

Se describe la etapa precedente utilizando el idioma del investigador, así se traducen a patrones occidentales los referentes psicoculturales de los pueblos no indoeuropeos, para ello es conveniente utilizar "iconos" y gráficos.

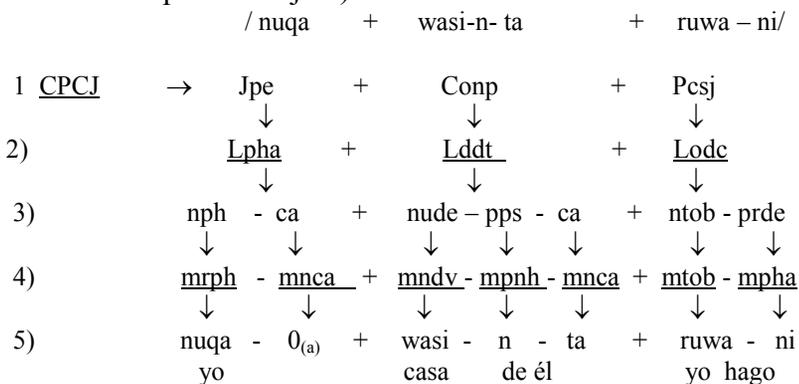
ANEXO I

El proceso derivativo

El siguiente ejemplo, con la correspondiente simbología pertenecen a la *Gramática Formalizada del Quichua Santiagueño y Elementos de Etnosemántica* " de G. Fernández Guizzetti – Margot Bigot

/nuqa wasint ruwani/
 “yo la casa de él hago”

Esta cláusula pertenece a la clase CPCJ (cláusulas predicativas de concordancia simple con sujeto)



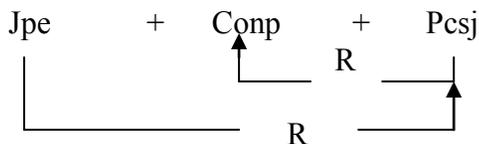
Esta cláusula se expande en los siguientes funcionemas (línea1) que se especifican por lexemas (línea 2):

Jpe (sujeto personal) → Lpha (lexema personal hablante)

Comp (complemento no personal) → Lddt (lexema denominativo)

Pcsj (predicado concordante con sujeto) → Lodc (lexema conjugacional predicativo transitivo)

Se distinguen las siguientes relaciones básicas “R” entre los funcionemas de esta cláusula



Los lexemas se expanden en los correspondientes funcionemas lexémicos (línea 3):

Lpha → nph (núcleo personal hablante) – ca (caso)

Lddt → nude (núcleo denominativo)- pps(proposeedor) – ca(caso)

Lodc → ntob(núcleo transitivo de objetividad) – prde (persona declarada)

Los funcionemas lexémicos se especifican por una secuencia de símbolos de las clases terminales del plano del morfema (línea 4) y cada morfema por uno de sus morfós si se trata de una clase plurimembre.

Por ejemplo, el morfema especificador del funcionema personal hablante (nph) es el morfema personal hablante mrph que compone una clase unimembre, en cambio el funcionema de caso (ca) se reescribe por la clase de morfemas casuales, mnca una clase plurimembre que incluye los doce morfemas casuales que discriminamos en el quichua santiagueño:

Agentivo :0_(a)

Comparativo: / ina/

Posesivo: / pa/

Transitivo: /ta/

Socio-instrumental: /an/

Comitativo:/ntin/

Motivativo: /raiku/

Dativo: /pax/

Oritivo: /manta/

Adlativo: /man/

Limitativo: /kaman/

Inesivo: /pi/

(Fernández Guizzetti, Germán y Margot Bigot 1977.)

La selección del caso correspondiente se explicita mediante reglas de selección. Aquí la siguiente regla: “para toda cláusula si el sujeto personal se reescribe por la clase de los lexemas personales, implica que el funcionema caso (ca), que se especifica por la clase de morfemas casuales, selecciona el caso agentivo que tiene marca cero :0_(a).”

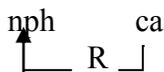
Y “ para toda cláusula, si Conp (complemento no personal) se reescribe por Lanp (clase de lexemas no personales) de la que deriva Lddt (lexema denominativo) implica que caso (ca) que se especifica por mnca selecciona el caso transitivo: /ta/

Lpha

nph→mrph (morfema personal hablante)→/nuqa/ “yo”

ca → mnca (morfemas casuales) → 0_(a) caso agentivo, que lleva marca cero

Relaciones básicas entre los funcionemas de este lexema:



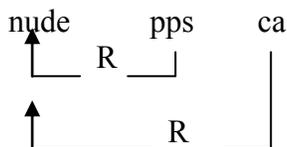
Lddt

nude → mndv (morfemas radicales, no conjugacionales, denominativos) → /wasi/ “casa”

pps → mpnh (morfemas propersonales no hablantes) → /n/ “de él”

ca → mnca (morfemas casuales) → /ta/ caso transitivo (este caso designa la persona u objeto hacia el cual se traslada o concreta un proceso)

Relaciones básicas entre los funcionemas de este lexema:



Lodc

ntob → mtob (morfemas radicales conjugacionales transitivos) → /ruwa/ “hacer”

prde → mpha (morfema afijo propersonal hablante) → /ni/ primera persona singular

representaciones del espacio correlacionadas con la cultura originaria cazadora-recolectora. Las actividades de caza y recolección, que en alguna medida siguen practicando, exigen precisiones espaciales rigurosas. (Bigot 2007)

Respecto de los pronombres personales, el análisis de los rasgos distintivos y de las relaciones entre estos (interpretación semántica y formalización de los datos) nos ha permitido cualificar importantes diferencias respecto de los pronombres personales en español. Si la contrastación de la primera y segunda persona en singular y plural no presenta mayores dificultades, para la tercera persona en lengua qom son obligatorias las oposiciones espaciales (direccionales y posicionales) y de visibilidad / invisibilidad ya que la tercera persona integra en su estructura el sistema de deicticos.

En el marco de la eduiación intercultural indígena un aspecto relevante de este abordaje de la lengua es la posibilidad que brinda de comprender, a partir de las distinciones semánticas, las distintas concepciones de la realidad y las distintas realidades inherentes a cada lengua así como las semejanzas.

Así tenemos:

Español	yo	tu	él	nosotros	vosotros	ellos
Qom	ajim	am	ramaze namaze somaze ɲimaze zimaze qamaze	qoomi	qami	raamaze naamaze soomaze ɲiimaze ziimaze qaamaze

La traducción es:

singular

- ramaze (él parado frente al hablante)
- namaze (él acercándose al hablante)
- somaze (él alejándose del hablante)
- ñimaze (él sentado-semiapoyado)
- zimaze (él apoyado sobre una superficie)
- qamaze (él invisible-ausente)

plural

- raamaze (ellos parado frente al hablante)
- naamaze (ellos acercándose al hablante)
- soomaze (ellos alejándose del hablante)
- ñiimaze (ellos sentado-semi apoyado)
- ziimaze (ellos apoyado sobre una superficie)
- qaamaze (ellos invisible-ausente)

Rasgos distintivos semánticos

- (a) hablante / (-a) no hablante
- (b) oyente / (-b) no oyente
- (d) pluralidad / (0) singular
- (e) visible / (-e) no visible
- (f) quieto/ (-f) en movimiento
- (g) erguido / (-g) apoyado en una superficie

(h) hacia el hablante / (-h) desde el hablante

De las relaciones entre estos rasgos resulta el siguiente esquema

→
determinante deíctico r 1 núcleo personal

→
determinante de número r 2 núcleo personal

Donde:

r: relación funciosesemémica

→ : orientación de la relación

SINGULAR			
español	yo (a)	tu (-a,b)	el (-a,-b)
qom	ajim (a)	am (-a,b)	ramaze → (e,f,g) r l (-a,-b)
			namaze → (e,-f,h) r l (-a,-b)
			somaze → (e,-f-h) r l (-a,-b)
			ɲimaze → (e,f,+/- g) r l (-a,-b)
			zimaze → (e,f, -g) r l (-a,-b)
			qamaze → (-e) r l (-a,-b)

PLURAL			
español	nosotros (a),(d)	ustedes (-a,b),(d)	ellos (-a,-b),(d)
qom	qoomi (a),(d)	qami (-a,b),(d)	raamaze → (e,f,g) r 0 (d) r 2 (-a,-b) → ┆ r 1 ┆
			naamaze → (e,-f,h) r 0(d) r 2 (-a,-b) → ┆ r 1 ┆
			soomaze → (e,-f, -h) r 0 (d) r 2 (-a,-b) → ┆ r 1 ┆
			niimaze → (e,f,+/-g) r 0 (d) r 2 (-a,-b) → ┆ r 1 ┆
			ziimaze → (e,-g) r 0 (d) r 2 (-a,-b) → ┆ r 1 ┆

			qaamaze → (-e) r 0 (d) r 2 (-a,-b) → † r l ‡
--	--	--	--

BIBLIOGRAFÍA

BIGOT, Margot *Los aborígenes “qom” en Rosario. Contacto lingüístico-cultural, bilingüismo, diglosia y vitalidad etnolingüística en grupos aborígenes “qom” (tobas) asentados en Rosario* – UNR Editora – 2007. 255p. ISBN 978-950-673-607-1

FERNANDEZ GUIZZETTI, Germán "Prolegómenos para una etnosemántica estructural" - *Suplemento Antropológico* - Revista del Centro de Estudios Antropológicos - Universidad Católica- Asunción, Paraguay. 1981. Vol XVI, N° 1 – p. 7-113 - ISSN 0378-9896

FERNANDEZ GUIZZETTI, Germán. "Entre el ámbito del significado y el mundo de los objetos: los referentes psicoculturales del signo lingüístico". - *Suplemento Antropológico*, Revista del Centro de Estudios Antropológicos - Universidad Católica- Asunción, Paraguay. 1983 Vol.XVIII, N° 1- p 67-86-. ISSN 0378-9896

FERNÁNDEZ GUIZZETTI, Germán y Margot BIGOT. "El sistema de los casos en quichua santiagueño". *TILAS Travaux de l'Institut d'Etudes Ibériques et Latinoaméricaines* - Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Francia 1977. Vol. XVI-XVII, p 62-83.

LA TRADICIÓN ORAL “QOM” (TOBA) EN CONTEXTOS DE SINCRETISMO CULTURAL¹

Margot BIGOT

1. Introducción

Los indígenas “qom” (toba), constituyen una de las variantes de las culturas de tradición oral de cazadores-recolectores del Gran Chaco. En Argentina habitan principalmente en las provincias de Chaco y Formosa, están lingüística y culturalmente relacionados con los toba bolivianos y paraguayos. La autodenominación “qom” significa en su lengua “gente”. La palabra “toba”, cuyo significado en lengua guaraní es “ frente ancha” se utilizó para nombrarlos por la particular forma en que se depilaban el cabello.

La legua “qom” (toba) se clasifica dentro de la familia guaycurú, junto al mbayá guaycurú, abipón, pilagá y mocoví (Klein 1981) y junto al pilagá y mocoví (Braunstein 1996).

Balazote y J.C. Radovich (1992) arrojaban una cifra de 60.000 indígenas tobas. Datos más recientes según fuentes de ENDEPA e INAI (Población aborigen en Argentina: www.prodiversitas.bioetica/org –p.v. 12-02-03) Indican que hay 1.012.000 de indígenas argentinos, entre ellos 66.000 son tobas que

¹ Trabajo expuesto en IX Encuentro Arte, creación e identidad en América Latina 9, 10 y 11 de octubre 2009 -Universidad Nacional de Rosario-Argentina

habitan en las provincias de Chaco, Formosa, Santa Fe, Buenos Aires.

Las sucesivas inundaciones en la provincia del Chaco, la falta de trabajo y las condiciones precarias de subsistencia han obligado a las familias qom a la migración desde zonas rurales hacia los conglomerados urbanos dentro de la provincia, y a Rosario, Santa Fe, La Plata, Buenos Aires. La formación de los asentamientos está predominantemente sustentada por la trama de solidaridad constituida entre los que ya habitan en los asentamientos urbanos y sus parientes o amigos de los lugares de origen. a los que ofrecen alojamiento hasta que el nuevo migrante logre construir su vivienda para traer a su familia.

Los asentamientos qom en la ciudad de Rosario son el producto de sucesivas migraciones iniciadas en en la década del 60. La interacción de los grupos qom con segmentos de la sociedad regional / nacional – que hemos llamado “relaciones socio-étnicas”- ha producido una situación sociolingüística de bilingüismo diglósico qom-español, ha incidido en las representaciones sociolingüísticas, en la lengua toba y, consecuentemente en la construcción de los procesos identitarios, individuales y grupales. Los cambios operados se han ido delineando con restricciones al avance de la cultura dominante mediante estrategias de resistencia étnica. A pesar de que los grupos de familias qom asentadas en Empalme Graneros y Los Pumitas viven en condiciones distintas a las de los grupos rurales, las constantes migraciones, el ingreso de nuevas familias a los asentamientos urbanos, y los viajes periódicos que con distintos motivos (visita a parientes, cacería, cosecha de algodón etc.) realizan a los lugares de procedencia los habitantes de los asentamientos urbanos, neutralizan en parte los efectos de la

urbanización propiciando la reproducción de prácticas culturales de los lugares de origen.

2. Estrategias de resistencia étnica y procesos de síncretismo

Así como la supervivencia de numerosas lenguas y culturas indígenas latinoamericanas, en la encrucijada de procesos de genocidio, etnocidio, relaciones de dominio / sometimiento, exclusión socio-cultural y económico-política, está ligada a complejas estrategias de resistencia que los indígenas han ido elaborando en multifacéticas modalidades para responder a los distintos contextos de dominación., la interacción de indígenas tobas con segmentos de la sociedad regional / nacional en términos de desigualdad, ha generado también “estrategias de resistencia étnica”.

Estas estrategias se despliegan entre los qom entrecruzando la conservación y ruptura de lo propio, y, el rechazo y apropiación de pautas, conceptos, objetos de la sociedad dominante, en beneficio de su propia reproducción cultural ante las cambiantes circunstancias de vida. De manera tal que la significación que se atribuye aquí al concepto de “resistencia étnica” se vincula a una orientación del cambio que pone en juego apropiación y transformación, de un modo específico propio, tributario de las formas socio-culturales en las que se generan. Se manifiestan – entre los qom- en distintas dimensiones, incluyendo aspectos lingüísticos y culturales, religiosidad, estrategias etnopolíticas. Una dimensión de destacable relevancia es la de las “estrategias de resistencia etnolingüística”². Podríamos decir que dichas

² Entre las estrategias de resistencia etnolingüística discriminamos dos aspectos que son interdependientes. Un aspecto sociolingüístico referido al uso intraétnico y transmisión de la lengua a las nuevas generaciones (hay que tener en cuenta

estrategias no implican la reproducción de un conjunto de rasgos estáticos, sino que constituyen procesos evolutivos idiosincráticos propiciados por una constante necesidad de adaptación a las nuevas circunstancias de vida.

Estas estrategias de resistencia étnica sesgan los “procesos de síncrexis” que se han generado por el contacto lingüístico cultural y las relaciones socioétnicas. Los “procesos de síncrexis” consisten en una reestructuración de los marcos culturales cuando estos han perdido funcionalidad ante un cambio situacional. Entre los qom, estos procesos reorganizan -mediante inclusión, exclusión y resignificación de elementos- las prácticas lingüísticas, las pautas de conducta intra e intergrupales, el sistema de valores y las normas jurídicas, las creencias religiosas y las prácticas relacionadas con el concepto de salud / enfermedad, a fin de mantener una relación más equilibrada con el medio. Se caracterizan por:

- Se han delineado con la impronta de la confrontación entre una cultura de tradición oral (tendencia homeostática) y una cultura escrituraria
- Manifiestan distintos niveles de anclaje en la cultura ancestral. El concepto de anclaje significa que existen marcos de

que se trata de una situación de diglosia, el español se utiliza en la comunicación con los sectores de la sociedad nacional) y otro lingüístico referido a los procedimientos lingüísticos que mantienen la funcionalidad de la lengua. En algunos casos se recurre a elementos de la misma lengua (procedimientos intralingüísticos) o se introducen préstamos del español (procedimientos interlingüísticos) que se se reciclan de acuerdo a las pautas estructurales de la lengua qom

referencia de la cultura ancestral que funcionan como “soporte” para la apropiación e interpretación de nuevos elementos “aportes”. Los niveles dependen de la capacidad de coerción que de manera consciente y no consciente ejercen los grupos para mantenerse dentro del marco de las costumbres, conductas y significados que se aceptan y comparten. En las zonas rurales la capacidad de coerción se expresa de manera más acentuada, y, en los asentamientos urbanos, entre los migrantes de esas zonas.

- Se han generado atravesando espacios de conflicto entre el rechazo, la apropiación selectiva y reciclaje de elementos de la sociedad dominante
- Las categorías socio-cognitivas ligadas a la lengua y cultura de la sociedad de contacto interfieren en distinta medida y producen cambios en las categorías socio-cognitivas y en la lengua indígena.
- Coocurren a la construcción de los procesos identitarios

3. La tradición oral qom en la dinámica del contacto con la sociedad dominante

La pertenencia a una lengua-cultura de tradición oral ha sido uno de los condicionantes de la dinámica cultural producida en el contacto con la sociedad dominante y la urbanización.

Si bien los antropólogos, etnólogos, etnolingüistas, han realizado desde hace varias décadas importantes trabajos teniendo por objeto de análisis sociedades de tradición oral, el tratamiento de las características de estas sociedades contrastadas con las de las

sociedades escriturarias ha abierto desde hace algunos años un nuevo campo de estudios que nos permite comprender con mayor claridad las transformaciones operadas en las culturas de tradición oral en contacto con sociedades escriturarias dominantes

Las calificaciones privativas, que usualmente se aplican a las culturas de tradición oral: "sin escritura", "ágrafas", "iletradas", "analfabetas", no son sino proyecciones de una visión etnocentrista mixtificada por la escritura, que estiman la ausencia de escritura como una carencia y no como un rasgo inherente.

Un aspecto que consideramos axial en las sociedades basadas en la oralidad es el constituido por los procedimientos de conservación y transmisión de los "saberes" en el marco de las necesidades mnemónicas de la oralidad, procedimientos que se relacionan con los procesos y productos del pensamiento.

Las culturas de tradición oral como las culturas de tradición escrita manifiestan especificidades relativas a las formas de conservación y transmisión de los conocimientos que son coherentes con las respectivas formas de funcionamiento sociocultural. Se pueden establecer por lo tanto relaciones entre estas formas de tratamiento de los conocimientos, formas de organización social, regulación de conductas, percepción y apreciación de la realidad, apropiación de las experiencias, formas de pensamiento y estructuras lingüísticas, que marcan ciertas diferencias entre las culturas de tradición oral y las culturas de tradición escrita.

En las sociedades basadas en la oralidad las relaciones interpersonales inmediatas constituyen el sustento principal para la transmisión de los conocimientos. Si la observación y la práctica prevalecen como instrumentos del aprendizaje de elementos técnicos, la práctica intercomunicativa oral cobra la mayor importancia en la circulación de los "saberes" relativos a las pautas

culturales de comportamiento. Los textos orales relevantes para cada cultura (refranes, proverbios, mitos, historias, cuentos, etc.) que circulan dentro de una comunidad proyectan una determinada visión del mundo y proporcionan los elementos básicos para sostener el orden social asegurando la continuidad del grupo.

Goody y Watt señalan que los mecanismos de adaptación funcional no solo se manifiestan en el lenguaje sino que se aplican también a la tradición cultural en su conjunto. El equilibrio entre memoria y olvido se advierte también en los contenidos que se transmiten: hay una organización homeostática de la tradición cultural (mantienen su equilibrio desprendiéndose de los recuerdos que ya no tienen vigencia). A través de las reinterpretaciones, los componentes del pasado se ajustan a las necesidades actuales.

(Goody y Watt 1996)

Las formas de pensamiento y de conservación / transmisión de los conocimientos inherentes a las culturas de tradición oral, proporcionan la ductilidad necesaria y propiciatoria, (tendencia homeostática) para una adaptación constante a las circunstancias de vida. En la situación de contacto lingüístico-socio-cultural de los qom estas características han funcionado, de manera general, como condicionante favorecedor de la dinámica de adecuación al medio, en tanto que de sus particularidades socio-culturales y lingüísticas, en constante confrontación con la sociedad de contacto expresada en estrategias de resistencia, derivan las formas resultantes.

4. Síncresis religiosa y tradición oral

Si, como hemos dicho, la condición de cultura de tradición oral (tendencia homeostática) es un sostén relevante de la posibilidad de sincretismo, las particulares formas en que se va delineando tienen

que ver con los puntos de anclaje que las nuevas creencias encuentran en la cultura en la que se genera, más precisamente en las percepciones vinculantes de los actores, por lo tanto estos puntos de anclaje difieren espacial y temporalmente, es decir que también evolucionan.

En la visión religiosa actual de la mayoría de los tobas, que adhieren a diferentes agrupaciones evangélicas, la flexibilidad con que se interpretan los textos bíblicos es uno de los factores que favorece el encabalgamiento y la coexistencia de rasgos de ambas visiones del mundo, constitutivos del actual sincretismo.

Las variantes en la interpretación de la Biblia y los rituales que adoptan sus diferentes cultos convergen con aspectos básicos de la cosmovisión qom ancestral, tienen múltiples puntos de anclaje en las creencias shamánicas.

En tanto la producción de representaciones simbólicas (mitos, cuentos, historias) es inherente a la preservación física y social, y se va contextualizando en los marcos de las transformaciones histórico sociales propias de cada grupo, la "memoria" de las sociedades de tradición oral se actualiza como una transformación del pasado desde el presente etnológico, en este sentido los tobas han internalizado el concepto de lo "sagrado" con peculiaridades derivadas de interferencias entre las nociones de "poder" y de "sagrado" correspondientes respectivamente a la "visión mítica ancestral" y a la "visión religiosa pentecostal", en sus diversas variantes. (Vázquez, H y Bigot, M. 1993)

Los procesos de síncretismo religioso han incidido en la reproducción actual de textos orales (aún en los asentamientos urbanos contribuyen a reglar los comportamientos), en los que la transfiguración del pasado desde el presente étnico – en virtud del

equilibrio homeostático- aparece marcada por el actual sincretismo religioso.

La visión del mundo ancestral de los qom, se articula mediante una organización jerárquica de poderes, que podríamos definir como un sistema de cratofanías (κρατος "poder", φαινειν "mostrar") más que de hierofanías (manifestaciones de lo sagrado), cuyo equilibrio garantiza la existencia de un sistema ecológico que integra a hombres, animales, vegetales y fenómenos atmosféricos. El orden normativo derivado de esta cosmovisión establece patrones de comportamiento ligados la concepción de “poder” instaurada por el orden shamánico, en ella la dicotomía bien-mal se procesa de manera relativa en función del sistema

La religiosidad evangélica internalizada en distintos grados por los diferentes grupos (se trata de grupos con cierto grado de heterogeneidad) ha producido síncreisis religiosas ancladas en la noción de poder vinculada al sistema shamánico. Y, si bien la lengua qom se utiliza en beneficio del culto evangélico (desde hace más de cuarenta años circulan traducciones en lengua qom del nuevo testamento) la religiosidad evangélica condiciona la valoración de los textos.

En los textos orales, la relación constante con la realidad vivencial se patentiza en una continua reactualización, configurandose un modelo de fidelidad selectiva que guía las variantes de un mismo texto (distintas versiones sobre un eje temático) en función de una situación determinada.

Generalmente, en base a los mismos elementos, con elisiones, agregados y transformaciones, en virtud de las circunstancias presentes, los textos orales tobas qom con variantes y resignificaciones diferenciadas en los distintos contextos de producción / recepción, y en constante actualización, mantienen su

función en la regulación de comportamientos aún en los asentamientos de las ciudades. (Bigot 1991)

A pesar del contacto con la escritura del español y la existencia de textos tobas escritos (traducciones de la Biblia, relatos etc.) A través de las entrevistas realizadas en Empalme Graneros y Los Pumitas es posible notar una clara convicción acerca de la vigencia de la oralidad como práctica, y de su constante y actual utilidad.³

C.R. m. 66,⁴ oriundo de Pampa del Indio y residente temporario en EG. afirma que *“las historias son útiles y educativas” (...)* *“sirven para prevenir enfermedades, males y hasta la muerte, enseñan cómo se hacen las cosas, qué se come y qué no debe comerse (...)* *los chicos de diez años más o menos, si nosotros nos reunimos a contar, ellos escuchan, y cuando sean grandes van a saber ...mientras que no tengamos el “libro” es así, cuando lo tengamos va a ser otra cosa”*

5. Las variantes de los textos orales

Definimos como variantes las distintas versiones de un mismo texto, cuyas modificaciones derivan de los distintos contextos de

³ Convenciones de transcripción

/ pausa breve

// pausa mediana

/// pausa larga

? entonación interrogativa

: alargamiento

(.....) texto suprimido

⁴ se indica: iniciales del encuestado, edad, sexo lugar de residencia.,

producción/recepción, condicionados por factores socio-históricos, contacto lingüístico-cultural, sincretismo religioso y cultural que condicionan modificaciones temáticas y significaciones.

Los relatos qom se resignifican de acuerdo con las circunstancias de vida del grupo, que los actualiza en un aquí y ahora constantes, cuya manifestación es la producción de distintas variantes

Dentro de la clase de textos l'aqtaGanaGaq – palabras verdaderas, enseñanzas (mensajes de los antiguos, mitos, experiencias personales, cuentos) se puede precisar lo siguiente:

-la narración de lo que nosotros llamamos cuentos, que tienen por protagonistas a animales, y que son referentes de los comportamientos cotidianos no parece ser conflictiva (en algunos casos se le atribuye calidad de mensaje cristiano) –

- se oculta el conocimiento de ciertos relatos (solo es posible lograr que los narren si se demuestra tener conocimiento de ellos).

- en otros casos el informante explicita el valor de los relatos según un antes/después de la conversión evangélica, se suprimen pasajes no acordes a la nueva religiosidad.

- se atribuye una significación cristiana a algunos elementos del relato. (Los dos compañeros que iban juntos – la abeja misericordiosa)

Uno de los textos cuyo conocimiento se oculta es el relato de la mujer antropófaga nsoʔoj

Dentro de las reglas de cacería vinculadas con el relato de la mujer antropófaga *nsoʔoj*, se ubican las prohibiciones relacionadas con el puerperio y los períodos menstruales.

Las mujeres no pueden comer carne, ni miel, deben usar una vajilla especial, beber una infusión hecha con un vegetal "tojgi" para cortar la hemorragia, no salir de la casa.

Tampoco pueden acercarse a ríos o lagunas porque la serpiente *qomoʔonaló* (Arco Iris) que habita cerca del agua si huele sangre produce tormentas y movimientos de tierra

El informante asegura que en algunos lugares como en Qangayé hay un grupo toba sepultado a causa de una muchacha que estaba menstruando y fue a buscar agua a la laguna. A causa de eso la serpiente *Qomoʔonaló* hizo que el grupo quedara sepultado.

Determinadas prohibiciones se extienden también a los hombres de la casa: no pueden salir de cacería porque no tendrán surte o serán castigados.

Aún en los asentamientos urbanos las prohibiciones alimentarias tienen actual vigencia

Estas reglas sustentan el relato de la mujer antropófaga "*nsoʔoj*", la mujer que las infringe se convierte en *nsoʔoj*: comienza por comer carne cruda, adelgaza al mismo tiempo que va adquiriendo una fuerza extraordinaria, le crecen desmesuradamente las uñas como garras, con las que atrapa y mata a sus presas, continúa comiendo carne humana, incluso a su marido e hijos.

El castigo articulado dentro del sistema shamánico, produce una conversión de las víctimas, los protectores de los animales atacan así al grupo humano. Los hombres comen animales, los animales (*nsoʔoj*) comen a los hombres.

Hay diversas variantes de este relato. En las zonas rurales la antropofagia es actualizada -en las versiones- con más frecuencia, en cambio en las ciudades tiende a ser virtual.

La religiosidad sincrética que instauró una oposición entre el hombre “viejo” o “muerto” y el hombre “nuevo” bautizado, impulsado a modificar sus valores, creencias y hábitos, se ha constituido en uno de los referentes de los significados atribuidos a los textos orales y aún de las interdicciones narrativas. Si la narración de cuentos⁵ “najakɨak” (historias divertidas) parece no ser conflictiva, el conocimiento de otro tipo de relatos “naqtaɨanak” (palabras verdaderas) se oculta o bien el narrador explicita la validez de lo narrado en relación a un antes / después del bautismo cristiano.

Hemos distinguido tres procedimientos que se reiteran en la producción de variantes: “aglutinación” (introducen motivos bíblicos), “síncresis” (funden en la idea de “salvador” al jefe étnico, o a seres poderosos de la cosmovisión ancestral con el dios

⁵ Según la tricotomía propuesta por C.Meillasoux (1979) el cuento evoca comportamientos típicos, se muestra como emergente de la concepción crítica de sectores dominados; el mito da cuenta de acontecimientos considerados originales (origen del mundo y de la humanidad, de una técnica, de instituciones sociales); y las leyendas evocan hechos históricos que conciernen a grupos sociales circunscriptos, trata las formas de poder y los conflictos entre grupos sociales);

C.Messineo (1994) identifica los siguientes géneros orales tobas: nqataGako (consejos); ItaGayaGak (oratoria); ntelaqtaGanako (advertencias); ñiyakyaGak (chistes); nkinaGanaGak (saludos).

cristiano); “elisión” (representación cero de un motivo temático) generalmente referido a interdicciones de orden religioso

En las variantes del relato “**nsoꝞoj**” (mujer antropófaga, relacionada con las interdicciones relativas a las reglas de cacería), relevadas en zonas rurales, donde los procesos de síncretismo tiene un mayor anclaje en lo ancestral, la explicitación del motivo de la antropofagia es más frecuente, en cambio en los asentamientos de las ciudades hay una mayor tendencia a negar el conocimiento de estos relatos, a transfigurarlo o a elidir el motivo de la antropofagia (siempre en relación a la variable edad, tiempo de residencia en el asentamiento y religiosidad), como podrá verse en los siguientes textos que transcribimos.

F.F. (m, 63 , Miraflores) “....*Aquello tiempo hay un matrimonio / se fueron a mariscar /. entonces encontraron una cueva de los loro // entonces el hombre subió arriba en el árbol / ahí saco los pichone // y agarró bien el pichón de loro /empezó a comer // tiró otro / también agarró y comió / todo los pichone loro hasta que le hizo bajar el marido /// y se abajó el marido / y ahí lo mató el marido.y entonces tenía un bolso grande de cuero de oso / potaloj l'ok se dice /// le mató el marido /llego la casa / le avisó a los chico que no toque acá el bolsón ese y se jue.y agarró un jarro y se jue a buscar agua en la cañada / entonces cuando se jue la mujer y los hijo abrió el bolsón grande / ahí encontró la cabeza el padre de ellos /// ay! mamá ha matado a mi papá para comer // y entonces volvió de vuelta y encontró ahí hasta que le mató a lo hijo / comió”*

A.N (f-76- Miraflores. (11/92) monolingüe toba, traducción de N.C (f-49).

*“.....y ella estaba contando que tiene un bolso de cuero de oso I tiene una cabeza I cabeza nuestra II tene adentro I tonce dijeron que esta come nuestra carne **qarapat** I y mucho que dice que no es I no come nuestra carne II pero ella si come nuestra carne III de todo come III carne de vaca III todo I entonces el lorito II hay un lorito que comió I también II un loro comió **nsoboj** III bueno cuando comió entonces ay! I ya sigue continuando comer todo I viste I hasta que comió nuestra.nuestra carne /// eso se dice de **nsoboj**. III come el marido también I hasta que comió el marido II bueno ese es todo I de todo come hasta que vivió I hasta ahora. III hasta ahora está II tiene que estar es (...) pero por acá no hay nada I tiene que ser en la ciuda I porque yo sentía que en la ciuda hay ese. III .hay ese persona I hombre y mujere II pero ese está atada en la ciuda (...) por eso nosotros a veces tenemos miedo si se vamos a la ciuda III así porque hay ese . **nsoboj**”*

C.C. (f-60 –Miraflores –monolingüe toba traduce J.Y.(f- 34.)

*“...hablamos esa **nsoboj** que habló mi mamá. III primero el marido I **nsoboj** comió el marido y después I luego el hijo que comió III todo la gente se asustaron cuando la señora comió el marido III todo se desparramó la gente II se jiraron a disparar causa esa **nsoboj** I porque se comió carne cruda. III porque todo lo antiguo se disparó II le dejó II le abandonó las casa porque tiene miedo esa señora // se disparó todo en el monte porque tiene miedo esa mujer que le comió el marido”*

A.N. (m- 43-) BarrioToba Resistencia. Oriundo de Pampa del indio , desde hace 25 años reside en Barrio Toba de Resistencia, asegura que se está olvidando de los relatos, que ya no tiene práctica porque *“se introduce la religión evangélica que dice que hay que olvidar*

esas historias // sobre todo algunas // ellos las prohíben y por eso se van perdiendo”

Su relato, haciendo aflorar profundas contradicciones, tiende a poner de relieve las nuevas creencias.

“...había un vez un hombre que era del campo / que también era eso III como una persona tipo shamán I que tiene ese poderío // se fue en el monte y encontró una casa / y encontró una chica // entonces la encontró // y la preguntó I le habló II y después la chica no le dejó salir ese muchacho porque de inmediatamente quería juntarse o casarse con el muchacho I .y de ahí le preguntó ¿.y tus padres? II no mis padres son antropófagos I pero yo no le voy a permitir que te coman /// bueno salieron afuera los dos // cuando salió el muchacho encontró que tenía un bolso lleno de carne humana. I cabeza de chico I brazo de chico I una cabeza humano II.todo lleno de carne humana los bolso y alguno esta enterito todavía. II entonces el muchacho vio que eran gente que es peligroso II entonces hablaron con los padre II palparon la espalda y la uña así largo (hace un gesto) y la boca todo sangre I todo el cuerpo sangre I tenía sangre en toda la boca el hombre y la mujer /// y bueno este ocurrió el caso que el muchacho le dijo.¿porque no vamos escapar? II vamos a escapar nosotros.....”

Transformándose sucesivamente en distintos animales, hasta que la chica se transforma en sirena “alotayawaze” logran escapar burlando a la vieja **nsoboj** y al viejo **nsobojk**.

A.V. (m 26) EG Rosario

*“Había.había una vuelta un señor.tenía una mujer y tenía do hijo y se jueron al monte a mariscar (...) el marido subió I y // bajaron // bajaron unas cuanta cotorrita y mientras las cotorrita bajaban III ella lo iba desplumando. Medida que lo iba desplumando ella lo iba comiendo // había sido /// y cuando se bajó el tipo vio que la mujer se comió todas las cotorras.lo único que encontró ahí era pluma.y el marido no sabía que hacer y cuando se fue a la casa y le dijo a los hijo // y le mandó a la casa de la abuela II y ahí ya no sabía que hacer / entonce hubo que recorrer a un pjo **ko**naq I y I yo no se II la había curado /// la mujer cada vez que quería comer quería comer más carne cruda II a medida que iba comiendo le iba creciendo las uña.mientras no la curaban le iba creciendo las uña / eso es /// no se lo que habrá tenido I pero cuertión de enfermedad (menstruación)”*

M.R.(m –65-) BT. Rosario

*“Bueno // e: // cuando II **nsoko**j /// por más que esté despedazada en sus cuerpo vuelven a juntarse en si mismo // en su poder // el poder está entre las uñas I por eso que cuando elle quiere comer se crian las uña // para arañar II agarrar I y con la misma uña II es como un cuchillo que corta III y come una personas II esto en nuestra coltura II por ejemplo hasta hoy día lo mantenemo I las mujeres en el campos // o en la comidas también. Asunto de menstruación en la mujer // no cierto //I cuando come carne cuando está en menstruación III este: // tiene sus elementos.I su ollita (...) pero nada de carne porque es la carne el que produce eso III por eso nosotros en nuestra coltura indígena se cuida mucho II y no solamente eso // de otra especie de animal también puede dañar I entonce allí produce eso y III así es // bueno /// cuando está en menstruación I entonce está en reposo en un lugar (...) y*

*tiene que tomar II nosotros tenemos un medicamento para eso II toma / enseguida // la madre si tiene hijo (puerperio) toma y se corta todo la hemorragia II la planta allá en el norte II la raíz de guaycurú le dicen, nosotros decimos tojyi por cuanto que es como una raíz y adentro es rojo... por eso tojyi quiere decir I en español dice rojo tojyi // tok es rojo III podemos decir /// se entiende no /// la mujer por ejemplo I el familiar tanto el hombre cuando su mujer o hija tiene menstruación. I entonces no puede salir al campo a cazar porque eso también perjudica I y si sale uno // que no puede cazar nada II es decir II y otro que también evitando de los animales que andan circulando en el campo también puede dañar y seguirlo III igual que en el trabajo que puede hacer I cavar un pozo también es algo I para nosotros II algo peligroso II puede desmoronar la tierra III bueno eso lo hace el Arco Iris III nosotros lo entendemos que es una serpiente grande **qomoxonalo** III es el que cantidad de gente puede este sepulta II hace un círculo I semicírculo y cuando se unen las dos puntas de esa serpiente entonces empieza a llover II viento. I y a medida que se va levantando el bicho. III cuando se une entonces va para abajo lo sepulta. En Misión Laishí hay una tribu sepultada así y también en el norte del Chaco I noroeste, I Castelli más al norte I llamado Cangayé dice en español. II pero la palabra correcta dice **dakagpi** / dice se fueron abajo II pero como no conoce bien en toba, entonces le dijeron Cangayé.....”*

Explica por qué la tribu fue sepultada “Bueno III una chica que estaba en menstruación y se va a buscar agua. I como es en la laguna y estaba **qomoxonalo**

Bueno III la madre I la hija II el varón II la hija siempre tiene que avisar II entonces ya la gente pone ese cuidado....”

6. Conclusiones

Aunque todos los narradores adhieren a cultos evangélicos, la religiosidad no incide igualmente, ya que en las zonas rurales, como hemos dicho anteriormente, se mantiene un mayor predominio de las creencias ancestrales.. El motivo de la antropofagia se reitera en las narraciones relevadas en la zona rural de Miraflores.

F.F. La mujer comienza a comer pichones de loro crudos, y luego mata y come a su marido e hijos.

P.R. (evangélico, lleva siempre una bolsa con el Nuevo Testamento) Termina el relato con una lucha de poderes en la que se logra burlar a los antropófagos.

En toba introduce el relato con la palabra qo'olaka que significa pasado lejano, pero que también otorga credibilidad porque remite a las palabras de los antiguos, esta palabra aparece comúnmente en las fórmulas introductorias. Pero luego el narrador introduce la palabra nsoʔoj determinada por el deíctico /qa/ , qa nsoʔoj , el deíctico /qa/ significa invisibilidad o no existencia , se usa también para un futuro incierto., aunque luego continúa con aso nsoʔoj, donde el deíctico aso significa alejado del hablante.

J. Y. Explica en castellano que va ha hablar de esa **nsoʔoj**, y dice "Ya no existe **nsoʔoj** aquella mala, comió al marido, hijo, pisó mal camino y despues el pueblo la quemó en la hoguera. **no'wet** la castigó porque cuida los animales.

En toba introduce el relato con la palabra qo'olaka (pasado lejano) y utiliza también la fórmula qa nsoʔoj (inexistente -invisible)

A N. Dice Ahora no hay nsoʔoj, cuando entramos al evangelio. Aquí no hay, en la ciudad grande hay, por eso le tiene miedo a la ciudad. Ese castigo lo manda Dios, también los pioʔonaq,

En el asentamiento de la ciudad de Resistencia el narrador A. N. (maestro de la escuela bilingüe) recurre al “olvido” y a la “prohibición religiosa” de reproducir estos textos como introducción a lo que va a narrar. Dice que "se está olvidando porque se introduce la religión evangélica, que dice que hay que olvidar esas historias (sobre todo algunas). Ellos las prohíben, por eso se van perdiendo".

De manera coherente con esta introducción -aunque el olvido declarado es contradictorio con la fluidez de su discurso y la profusión de detalles en la exposición del motivo de la antropofagia- los personajes antropófagos aparecen finalmente burlados. En lengua toba narra un texto en el que la hija de los antropófagos (que tenían largas uñas, una bolsa con carne humana y la boca ensangrentada) es blanca (no toba), los atributos que considera negativos se transfieren al otro cultural, el blanco. No obstante también aquí el relato termina con los antropófagos burlados.

En los asentamientos de Rosario, el narrador más joven (A.V) elide el motivo de la antropofagia. De la ingesta de carne cruda (animal) salta a la necesidad de curación: la mujer iba comiendo cotorras crudas, el marido advirtió que le estaban creciendo las

ñas, Envió a los hijos a la casa de la abuela para protegerlos y recurrió a un shamán para que contrarestará el castigo

El narrador de edad más avanzada (MR).economiza la descripción del personaje y no se explaya en ningún episodio particular protagonizado por este, sino que pone el énfasis en las normas de comportamiento a seguir (según las reglas de cacería) y las consecuencias de su trasgresión.

Estos discursos se mueven entre el interés expresivo de las creencias ancestrales internalizadas y la censura impuesta por el contexto de nuevas normas de comportamiento (con distinto énfasis en uno u otro campo), y hacen aflorar las contradicciones (subyacentes a los procesos de síncrexis) que van facetando los procesos identitarios.

Bibliografía

BIGOT, M. (1996a): "De la Oralidad a la escritura" en **Adquisición de la escritura**, Centro de estudios de adquisición del lenguaje, Facultad de Humanidades y Artes. Rosario.

BIGOT, M. (1996b): "Adaptación del léxico en situación de contacto lingüístico-cultural (Variedad de la lengua "qom" -toba-hablada en Miraflores - Chaco)" - **Papeles de Trabajo N° 5** - Revista del Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico Sociales - Universidad Nacional de Rosario -

CALVET, L-J. (1984): **La tradition orale** - PUF, París

CARDONA, G. (1994): **Los lenguajes del saber**. Gedisa, Barcelona.

DENNY, P. (1995): "El pensamiento racional en la cultura oral y la descontextualización escrita" en Olson, D y Torrance, N - **Cultura escrita y oralidad**, Gedisa, Barcelona

GOODY, J. y WATT, I. (1996): "Consecuencias de la cultura escrita" en Goody, J **Cultura escrita en sociedades tradicionales**, Gedisa, Barcelona

HAGÈGE, C. (1986): "Écriture et oralité" Cap V, en **L' homme de paroles**, Fayard, París

OLSON, D.(1995): "La cultura escrita como actividad metalingüística" en Olson, D y Torrance, N. **Cultura escrita y oralidad**, Gedisa, Barcelona.

ONG, W. (1993): **Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra**. F.C.E, México