

# LA PARADOJA: indios somos todos

Palabras clave: indio, criollo, etnogénesis, legislación, derechos.

Key words: Indian, criollo, ethnogenesis, legislation, rights.

**Resumen:** Este artículo es una introducción a los artículos que siguen, dedicados a las poblaciones indígenas de la Argentina, en donde se sostiene que algunas de las categorías utilizadas en la discusión pública que problematiza la relación entre esas poblaciones y el Estado son ambiguas y/o polisémicas, lo que introduce errores de apreciación colectivos que han repercutido en la creación legislativa. Aunque resulta evidente que la intención del legislador en la reforma constitucional de 1994, el 'espíritu de la ley', fue la restitución de algunos derechos a poblaciones sociológicamente establecidas que pueden remontar su historia al menos hasta 1853, cuando se sancionó la Constitución Nacional, una interpretación maximalista del inciso legal conduce al rechazo mayoritario que amenaza con el fracaso de la normativa. Una categoría que puede abarcar a todo el universo (lingüístico) deja de poseer el carácter distintivo que le confiere precisamente su validez categorial. Desde su interioridad psicológica, su *autopercepción*, una persona puede tener interés en afirmar una *identidad* (étnica) cualquiera, de 'indio' o de 'exiliado', aunque esa afirmación no le confiere *pertenencia* (étnica) alguna. Cualquiera puede sentirse 'indio' por reivindicar para sí algún elemento de cualquiera de las tradiciones precolombinas -genealógico, cultural, lingüístico o afectivo de cualquier orden; pero sólo aquellos que han mantenido sociedades tradicionales orgánicamente solidarias, con instituciones, redes de intercambio (lingüístico, matrimonial y de otros tipos), y una conciencia histórica común, pueden ser objeto de las leyes que, como tales, deben ser previsible y no depender de ideas, pulsiones o caprichos individuales.

**THE PARADOX:** We are all Indians

**Abstract:** This is the introduction to this second issue of *Ciencia e Investigación*, dedicated to the indigenous populations of Argentina, where it is argued that some of the categories used in the public discussion that problematizes the relationship between these populations and the State are ambiguous and/or polysemic, which introduces collective errors of appreciation that have had an impact on the creation of legislation. Although it is evident that the intention of the legislator in the constitutional reform of 1994, the 'spirit of the law', was the restitution of some rights to sociologically established populations that can trace their history back at least to 1853, when the National Constitution was sanctioned, a maximalist interpretation of the legal paragraph leads to majority rejection that threatens the failure of the regulation. A category that can encompass the entire (linguistic) universe ceases to possess the distinctive character that gives it precisely its categorial validity. From his psychological interiority, his *self-perception*, a person may have an interest in affirming any (ethnic) identity, of 'Indian' or 'exile', although this affirmation does not confer any (ethnic) belonging. Anyone can feel 'Indian' for claiming for themselves an element of one of the pre-Columbian traditions – genealogical, cultural, linguistic or affective of any order; but only those who have maintained traditional societies organically solidary, with institutions, networks of exchange (linguistic, marital and of other types), and a common historical consciousness, can be the object of laws that, as such, must be predictable and not depend on individual ideas, drives or whims.

## La paradoja: indios somos todos

"...pues si solevantáis un poco las solapas del frac con que el argentino se disfraza, hallaréis siempre el gaucho más o menos civilizado, pero siempre el gaucho..."

Domingo F. Sarmiento<sup>1</sup>

## ■ DESMONTANDO LA CONTRADICCIÓN

Aunque la afirmación en este *ossier* de que 'indios somos todos' y,

simultáneamente, su contrario, que somos 'extranjeros en el exilio', parece una aporía; se trata en realidad de una paradoja, una contradicción aparente que intenta movilizar las opiniones de fondo que, desde la conciencia colectiva, subyacen en el trauma social de la cuestión indígena en nuestro país. En efecto, una categoría que abarca a todo el universo (lingüístico) deja de poseer el carácter distintivo que le confiere precisamente su validez categorial. Desde su interioridad psicológica,

su autopercepción, una persona puede tener interés en afirmar una *identidad* (étnica) cualquiera, de 'indio' o de 'exiliado', aunque esa afirmación no le confiere *pertenencia* (étnica) alguna. Cualquiera puede sentirse 'indio' por reivindicar en sí un elemento de alguna de las tradiciones precolombinas -genealógico, cultural, lingüístico o afectivo de cualquier orden; pero sólo aquellos que han mantenido sociedades tradicionales orgánicamente solidarias, con instituciones, redes de in-

## José Braunstein

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

E-mail: jabraunstein@gmail.com

tercambio (lingüístico, matrimonial y de otros tipos), y una conciencia histórica común, pueden ser objeto de las leyes que, como tales, deben ser previsible y no depender de ideas, pulsiones o caprichos individuales.

## ■ DECLINACIONES

Este conjunto de artículos sobre las poblaciones indígenas de la Argentina fue pensado para introducir un nuevo paradigma<sup>2</sup> contrastante en el modo empleado de enfocar el tema desde el siglo XIX. En su primera parte, publicada en el cuarto número de 2025 de Ciencia e Investigación (Tomo 75), se expusieron, analizaron y discutieron los aspectos conceptuales que suelen usarse en la contemporánea discusión pública de la 'cuestión indígena'. La finalidad de introducir este nuevo paradigma es intervenir en un debate público en el que constantemente se utilizan prejuicios y otras falsedades pseudocientíficas como argumentos, a veces intencionados, pero con más frecuencia impuestos por el imaginario colectivo. A lo largo del *dossier* hemos querido mostrar que el sustrato indígena vive presente en nuestra tradición de pueblo *criollo* o mestizo y que, aunque para nosotros suela permanecer velado, aparece representado continuamente. En el imaginario histórico tan inducido por una incomprendida educación pública, cuando se recurre a frases hechas como el "...muero contento hemos batido al enemigo..." pocos piensan en personajes lejanos como los trescientos soldados de las milicias guaraníes que José de San Martín (Fig.1) convocó para formar el núcleo inicial de su Regimiento de granaderos. Tampoco se relacionan las estatuas de Martín de Güemes o Juana Azurduy (Fig.2) con los contingentes indígenas que contuvieron las invasiones españolas del Alto Perú en la misma época. En nuestro

imaginario colectivo adormecido por la cotidianidad no recordamos la intención política de apelar a lo *gauchesco* (Figura 3) como recurso del primer peronismo -Juan Perón, quien se reivindicaba criollo, hasta escribió, como Rosas su léxico del *pampa*, una toponimia araucana que prologó José Imbelloni- ni tampoco la insinuación de pureza étnica original que implica la imagen del 'tehuelche' Patoruzú (Fig.4). Muy pocos recuerdan hoy los reportajes en los que, en diarios y revistas de gran circulación en la década de los 60 y antes de sus triunfos más sonoros, el *mocoví* Carlos Monzón (Fig.5) se quejaba de la discriminación a la que lo sometían los medios institucionales del deporte.

Uno de los contrastes principales con el modo como se encaraba el asunto radica en que hasta ahora no eran cuestionados conceptos como el de "indio" o "indígena", categoría ésta que, como otras, se ha naturalizado en las diferentes tradiciones presentes en el habla vernácula siguiendo *modas* lingüísticas que, en el mejor de los casos, expresan la historia de la relación de los conjuntos sociales locales con quienes sucedieron a las poblaciones autóctonas que estaban en el lugar con anterioridad a la llegada de los europeos; pero, con más frecuencia, representan de manera acrítica la indigente historiografía oficial transmitida escueta y de modo distorsionado por el sistema escolar obligatorio; o aún peor, reflejan la imagen estereotipada del "indian" de las películas norteamericanas. Sin duda, además, la palabra "indio" ha variado y matizado su significación a lo largo de los siglos condicionada por el mestizaje generalizado y la implicación social del término en cada lugar y tiempo. Sobre todo, además de la pobreza conceptual de la historia escolar y de la condición única e irreplicable de la cultura de cada

sociedad regional, existen grandes diferencias en las características y la manera de ser indígena según el grado de adaptación a las formas sociales y los modos culturales de la sociedad envolvente. Este cambio conceptual en particular condujo a la conclusión de que, para la identificación y descripción de las sociedades indígenas, e incluso para su relacionamiento con el Estado nacional, debían considerarse al menos cuatro grupos distintos de pueblos instalados en las diferentes regiones de nuestro país. Consecuentemente, se han identificado los principales *factores históricos y sociales* que condujeron a la formación de los distintos conjuntos culturales y explicado la incidencia de estos en las diferentes configuraciones culturales que presentan las sociedades indígenas. En este sentido, sobre la base de un análisis de algunos otros conceptos relacionados con el de "indio", y tomando como eje las características y el grado del cambio cultural definido en la primera parte de este *dossier* como "creolización" en los diferentes pueblos y regiones, el expediente propone considerar la inconveniencia de confundir a las diferentes poblaciones indígenas en una categoría única.

También en la primera parte de esta serie de artículos se cuestiona en particular el principio de autoidentificación (autopercepción individual) para reclamar la incorporación a colectivos sociales indígenas con derechos reconocidos en la Constitución Nacional según la reforma de 1994. Dicho principio, que comenzó a aparecer en la discusión pública en las últimas décadas asociado con la categoría de "indígenas", se remonta a las modificaciones en las teorías usuales de la *etnicidad* que derivan de la obra del antropólogo noruego Fredrik Barth. Sus consecuencias para la discusión del problema fueron explicadas por



**Figura 1.** Estatua ecuestre de José de San Martín en la plaza homónima de la ciudad de Buenos Aires.



**Figura 2.** Estatua de Juana Azurduy en Buenos Aires.

Diego Villar en "Una definición de la etnicidad y sus dilemas". En dicho artículo el autor explica que Barth desafió las teorías anteriores de la cultura al argumentar que la etnicidad es el resultado de la interacción social en los límites de los grupos, y no de rasgos culturales inherentes. Él consideraba la cultura compartida como un efecto de la etnicidad, y no como una causa, y así desplazaba el foco de la "cultura" al "grupo étnico" como objeto de estudio, enfatizando cómo los grupos se definen a sí mismos al resaltar las diferencias entre "nosotros" y "ellos". La etnicidad, desde esta perspectiva no se define por un conjunto interno de rasgos fijos, objetivos y específicos de cada cultura, sino, en cambio, se construye y se manifiesta en las interacciones sociales que ocurren en las propias fronteras que marcan las diferencias cotidianas entre grupos. Los miembros de estos grupos son quienes establecen y perciben esas diferencias como significativas para definir su identidad colectiva y distinguirse de los demás. Hasta entonces se entendía por lo general que una "cultura" era una entidad claramente identificable, discreta y homogénea, resumida en una suerte de ecuación: una cultura equivale a un grupo, una lengua, un territorio; mientras que a partir del trabajo del noruego se introdujo la noción de que la cultura se expresa contextual y estratégicamente con los actores individuales tomando decisiones basadas en los beneficios y costos percibidos. En contraposición, este enfoque enfrenta varias líneas de crítica. En primer lugar, las personas a menudo mantienen su identidad, incluso cuando esto no resulta estratégicamente beneficioso, lo que contradice el modelo puramente racional del actor individual. En segundo lugar, la negociación de la etnicidad suele ser desigual, con la dinámica de poder influyendo significativamente en la formación de

la identidad. En tercer término, las elecciones de los actores están moldeadas por experiencias pasadas y contextos socioculturales, y no sólo por un análisis inmediato de costos y beneficios. Por último, si bien la etnicidad puede ser ciertamente negociada, también puede dar lugar a atributos estabilizados para la membresía grupal, lo que sugiere que los límites pueden institucionalizarse más allá de su inicial fase creativa. Se considera que el uso de la auto-identificación para la definición de conjuntos colectivos pasa de manera ilegítima por encima de la distancia entre el dato psicológico y el hecho social provocando uno de los errores de concepto que impregna en la actualidad la generalidad de la discusión pública sobre el problema.

Entre los varios *factores históricos* y *sociales* que determinaron –a modo de una verdadera *etnogéne-*

*sis*– las formas que adoptan en la actualidad las *sociedades indígenas*, Azarug Justel reseñó en su trabajo el proceso de "criollización" cultural de los grupos indígenas sudamericanos en el marco de las misiones jesuíticas, entendido como la creación de una nueva realidad a partir del contacto prolongado entre culturas diferentes. Dicho proceso fue preponderante en tres de las áreas del territorio nacional ocupadas por los grupos considerados. En las reducciones, los jesuitas promovieron una convivencia regulada y sistemática que combinó la evangelización, la enseñanza, el trabajo, la organización política y la protección. Su estrategia se apoyó en el método de *acomodación*, que implicaba adaptar el mensaje cristiano a las formas culturales indígenas. Esto dio lugar a una profunda transformación recíproca que afectó las prácticas religiosas, las estructuras sociales y la



**Figura 3.** Página ilustrada de la segunda edición (1950) de la 'Toponimia patagónica de etimología araucana' de Juan Perón, obra breve prologada por José Imbelloni.



**Figura 4.** Imágenes de Patoruzú, el superhéroe ‘tehuelche’ de la Patagonia, diseñado por Dante Quintero; propuesta prototípica del ser nacional (Wikipedia). Izquierda la figura original y derecha la foto de escultura-reproducción sita en la Calle Balcarce de Buenos Aires (frente a la Academia de la Historia); tomada por el autor de esta nota



**Figura 5.** Carlos Monzón. Monumento en la ruta provincial 1 (Santa Fe).

cultura material de dichos pueblos. Los misioneros no sólo introdujeron instituciones y estilos artísticos europeos, como el barroco, sino que también integraron prácticas nativas en la liturgia y en la producción simbólica. La misión se convirtió así en un espacio de intercambio. La criollización resultante no fue simplemente una imposición, sino una etnogénesis concreta, que produjo una identidad singular –un “superindio barroco” –, síntesis compleja y exagerada de lo indígena y lo europeo. Se puede afirmar que la acción de las órdenes religiosas y la de la Compañía de Jesús en particular, incidieron para producir extensos procesos etnogenéticos, es decir, la formación de nuevas naciones o pueblos “acriollados” en desmedro de los que existían antes de la llegada de los europeos. Estos fueron los conjuntos humanos que ocuparon la mayor parte del país en tiempos coloniales y que se integran hoy en la base demográfica común de los distintos países del Cono sur.

En el proceso de cambio cultural guiado por las órdenes religiosas para la acomodación de las realidades indígenas, prevaleció la herramienta lingüística de difusión de las lenguas generales como universal recurso metodológico. Agustina Morando expuso sintéticamente este recurso en “La lingüística de la fe: los jesuitas, la evangelización y la lengua en la Sudamérica austral.” En su artículo, claramente explicativo de las diferencias regionales desde el punto de vista histórico, muestra como los misioneros, sobre todo jesuitas, adaptaron los modelos gramaticales europeos para registrar las lenguas americanas, produciendo gramáticas, vocabularios y textos religiosos. En el actual territorio argentino los jesuitas documentaron, estandarizaron y difundieron, junto a la catequesis, más de una decena de lenguas indígenas. Entre ellas el

quechua, el mapudungun y el guaraní se convirtieron durante la Colonia en las lenguas generales utilizadas en tres de los territorios de la Argentina. Además de configurar un nuevo panorama étnico, el legado documental misionero permite hoy esbozar una radiografía única del paisaje lingüístico colonial de la región más austral de Sudamérica. Al respecto, en el segundo número que Ciencia e Investigación dedica a nuestro dossier, Cristina Messineo presenta “Un panorama actual de las lenguas indígenas en Argentina” que permite al lector una aproximación al estado contemporáneo de la diversidad lingüística que caracteriza a la población indígena.

Los aspectos más generales de la fisonomía de los pueblos indígenas de la Argentina, su condición genética y demográfica fueron abordados también en el primer número del dossier. El análisis de los marcadores uniparentales permitió a Graciela Baillet (“Genética de marcadores uniparentales en poblaciones nativas americanas de Argentina”) demostrar la ancestralidad genética de poblaciones que se autoidentifican como nativas en las diversas regiones del país. En el conjunto de un mestizaje generalizado, los datos que destaca indican la ancestralidad genética nativa americana en relación con los linajes paternos (Cromosoma Y) y los linajes maternos (ADN mitocondrial). En base a los avances técnicos estos sistemas genéticos han brindado gran cantidad de información hasta proveer un panorama general de la configuración genética con datos para las cuatro regiones indígenas: el Noroeste –especialmente las provincias de Salta y Jujuy–, el Noreste, la Patagonia argentina y algunas provincias chageñas. La autora observa que las comunidades autoidentificadas preservan su identidad genética aborigen, y presentan diversificación

geográfica producida por los flujos de poblamiento en el pasado de la Argentina.

La historia de los censos indígenas en Argentina que se recomenzó en nuestro país a partir de las primeras décadas del tercer milenio se resume en un artículo escrito por quien suscribe en el que se revisó la tarea de contabilizar y reseñar la condición y ubicación de los indígenas. A pesar del aspecto preciso de la contabilidad, en los censos nacionales y provinciales se puede advertir un fenómeno que se considera significativo para la comprensión del problema: un cambio de la tendencia en los guarismos que a lo largo de la historia aparecían en constante declinación, mientras que en los últimos tres actos censales presentan un aumento muy marcado. Un análisis sumario de los censos indígenas y las técnicas para llevarlos a cabo, incluyendo los fines implícitos y no siempre evidentes, en la producción de estas herramientas fundamentales para la aplicación de las políticas públicas, señala a la manipulación de las categorías y conceptos básicos de la encuesta como la responsable de las anomalías. En particular la adopción por parte de los censos más recientes del –como vimos, discutible– criterio de la autoidentificación étnica se relacionó con las implicancias jurídicas que adoptó la identidad étnica después de la reforma a la que fue sometida la Constitución Nacional en el año 1994.

Si en la primera parte expusimos las principales cuestiones conceptuales que condicionan la discusión sobre los pueblos indígenas, en la segunda sección que presentamos en este número de Ciencia e Investigación se exponen los aspectos más sustanciales del problema, comenzando justamente con las cuestiones relativas a las diferentes formas de organización social y ju-

rídica que caracterizan a cada uno de los pueblos indígenas. A partir de 1994, cuando se reformó la Constitución Nacional, los legisladores establecieron un nuevo estatuto para los pueblos indígenas a los que otorgaron una serie de derechos especiales. En particular sobresale la dificultad que representa desde el punto de vista jurídico el instituto de una *propiedad comunitaria* indígena aludida de manera ambigua en el inciso relativo de la Constitución reformada, el que confiere derechos colectivos sobre la tierra de ocupación tradicional a los pueblos de condición étnica “preexistente”. Este reconocimiento tiene implicancias diversas para los varios pueblos indígenas según los diferentes modelos tradicionales de ocupación y usufructo del espacio. El eminente constitucionalista Alberto Bianchi hace en este número una puesta al día de la cuestión, analizando en la legislación y algunos casos judiciales ciertas interpretaciones posibles de ese derecho real no definido taxativamente en el Código Civil y Comercial de la Nación.

### ■ ¿CUÁLES INDIOS?

Del conjunto de la primera parte surge con evidencia que en el tema indígena deben distinguirse dos grupos de pueblos: en primer lugar, aquellos que, moldeada su cultura tradicional en una suerte de proceso de cambio cultural dirigido o planificado durante el período colonial por la acción más o menos intencionada de las órdenes religiosas (en especial la Compañía de Jesús), sufrieron la *creolización* de sus lenguas —con frecuencia subsumidas sus variantes, dialectos, e idiomas a una *lengua general*—, y también fueron *acriollados* en sus formas culturales —es decir, debieron modificar radicalmente sus normas y principios de organización social para hacerlos compatibles con los de la

sociedad colonial—; y, en segundo término, los pueblos que renuentes al contacto lograron mantener una evolución cultural continua, sin otras modificaciones que las que se producen normalmente en el curso de la historia, las formas de sus estructuras sociales y lingüísticas anteriores a la conquista europea. El primer grupo, puede ser dividido en nuestro país, a su vez, en otros tres que se corresponden con las áreas del Noroeste, el Nordeste y el Sur. El segundo grupo se concentra en el Gran Chaco cuyos sectores austral y central están bajo soberanía nacional. Las características de cada uno de los 4 conjuntos en los que hemos separado la fisonomía de los indígenas, sus formas identitarias, y las cuestiones jurídicas más salientes que surgen de la convivencia con otros sectores de la población del país se reseñan en los siguientes cuatro artículos. Ciertamente, en el primer grupo la relación con el Estado estará centrada en los derechos territoriales, y además tendrá diferentes características en el caso de cada uno de los grupos sociales *creolizados*, según haya sido el proceso de su *reducción* durante el período colonial. En cambio, en el segundo conjunto la discusión sobre la propiedad de la tierra estará integrada en una cuestión más general: la necesidad de compatibilizar la totalidad de las estructuras normativas, por lo general muy distantes de las que caracterizan a la sociedad envolvente, incluyendo las instituciones sociales y políticas, verbigracia la constitución de cada una de las sociedades y sus jerarquías.<sup>3</sup>

### ■ NOROESTE

Como expuse brevemente en “Declinaciones...”, introducción de la primera parte de este *dossier*, durante el período colonial los indios del Tucumán —incluyendo las poblaciones del Noroeste argentino—

se *acriollaron* culturalmente y sus idiomas fueron reemplazados —al igual que el castellano de los españoles— por una lengua general, un *créole* que era versión del quechua, gramaticalizado por los jesuitas en el Perú, de la que hoy quedan varios dialectos entre los que el más notable es el *quichua santiagueño*. Desde el S. XVI se había generalizado el mestizaje y la capa híbrida de población había aumentado rápidamente adoptando una identificación étnica divergente: la separación entre indígenas y españoles se había convertido progresivamente en otra que distinguía entre gente de las tierras altas y gente de los valles. En los valles y ciudades pervivieron muy pocas —si alguna— de las poblaciones indígenas organizadas según sus sistemas normativos tradicionales, aunque el quechua colonial se mantuvo vital en las áreas con mayor concentración demográfica del sustrato indígena. Su organización social y política había sido suplantada en las *doctrinas* de los *pueblos de indios* encomendados y en las *misiones* por formas institucionales provenientes del orden municipal de la metrópolis (cabildos, regidores, corregidores, alcaldes, etc.). Los títulos de caciques y curacas perdieron progresivamente su importancia funcional y, a través de los siglos de dominación colonial, se convirtieron en formalidades invocadas sólo en los testamentos para el reclamo y reivindicación de parcelas y propiedades.

Con respecto a la gente de las tierras altas, vencedores de las guerras con los *diaguitas* —segunda mitad del S. XVI y primera del XVII— los españoles habían *externado* y *desnaturalizado* a la población de los Valles Calchaquies reduciéndola en *encomiendas* y *doctrinas* lejanas, incluyendo algunas en Córdoba y Buenos Aires donde, con el paso del tiempo, fue completamente asimilada por la

sociedad dominante. Los que seguían considerándose “indios” quedaron en el Altiplano –la Puna– que se fue despoblando de manera progresiva, al tiempo que, simultáneamente, comenzó de modo también gradual, el desplazamiento hacia el sur de poblaciones –con frecuencia hablantes de *aimara*– del Alto Perú (Altiplano boliviano). Ese complejo poblacional de diversos orígenes étnicos engrosó en el S. XVIII la gran rebelión del “Inca Tupac Amaru”; y, en el siglo siguiente, adhirió calurosamente a la causa independentista prestándose al reclutamiento. Fueron indígenas los “gauchos” que nutrieron las filas de los ejércitos que desbarataron los intentos españoles por recuperar el antiguo virreinato. Con posterioridad, ya profundamente mestizada su biología y cultura, atravesaron desde las primeras décadas del siglo XX un complejo proceso de modificación identitaria. Como sociedades pastoriles y agricultoras, siempre dependientes del acceso a la tierra, y siguiendo el “indigenismo” prevaleciente en las tierras altas del Perú y Bolivia, en las primeras décadas del siglo XX habían adoptado la utopía de la “reforma agraria”. Ese movimiento ideológico que abraza el dogma de la “lucha de clases” los había llevado a dejar de considerarse indígenas para llamarse “campesinos”. Sin embargo, ante el fracaso del proyecto colectivista cundió la desesperanza como en los milenarismos de otras latitudes. Hacia fines de los cuarenta, la protesta indigenista de la Puna argentina se canalizó en una manifestación coordinada con algunas vectores políticos –en especial el radicalismo, por entonces importante fuerza territorial enraizada en el Noroeste rural que encarnaba la oposición al oficialismo peronista– que se denominó el “Malón de la paz” y que consistió en una marcha desde la Puna hasta el Congreso en Buenos Aires como acto de fuerza

tendiente a sensibilizar al gobierno sobre sus reclamos de tierras. El uso para el nombre de la palabra “malón” –asociada en Buenos Aires con la violencia de los asaltos de saqueo de los indígenas patagónicos– aunque moderada por “paz”, sugiere la chispa de un naciente *indianismo*<sup>4</sup> que la conduciría a redefinir su etnicidad como indígena. Hoy muchas de esas poblaciones se autodenominan “collas” utilizando el etnónimo quichua para las poblaciones australes<sup>5</sup> del ‘imperio’ inca.

Como testimonio personal que puede ayudar a la comprensión de la fisonomía del conjunto social indígena del Noroeste, puedo asentar que traté un poco con una persona notoria de esa proveniencia. Eulogio Frites era abogado y contaba que había llegado por vez primera a Buenos Aires cuando era un niño acompañando a su padre en la comitiva del Malón de la Paz. Había nacido en la Pampa de Aparzo cerca del borde oriental, donde la Puna se despeña por el Abra de Zenta hacia el Gran Chaco. Eulogio era un hombre afable y conversador apasionado defensor de los derechos indígenas cuyo sentimiento real de pertenencia identitaria lo había inmunizado contra la contaminación del resentimiento que nutre la cápsula del razonamiento militante. Como abogado de mente libre y formación universitaria ortodoxa, Eulogio Frites fue uno de los fundadores de la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), institución que contribuyó a impulsar muchos de los cambios legislativos originales que condujeron a la nueva normativa. Cierta vez, en el año 1981, cuando almorzábamos en casa de amigos comunes qompi en el Barrio IAPI de Wilde (provincia de Buenos Aires), adonde habíamos llegado al azar por sendas diferentes, escuché por primera vez de su boca la propuesta de una búsqueda sistemática por hacer compatibles

ciertos derechos en el marco de la Constitución. Eulogio, a quien conocía superficialmente, me habló de la recuperación de las tierras del Marquesado (Yavi), una antigua encomienda cuyo Pueblo de Indios se había convertido con los siglos en un extenso caserío con corrales, pequeñas parcelas y terrenos de pastoreo. Debo confesar que, hasta entonces, habituado al Chaco, yo no aceptaba la calificación de ‘indígenas’ para esas poblaciones que, desde el punto de vista cultural, veía como arquetipos de *lo criollo*. Con frecuencia los mismos *collas* puneños se comportaban tres mil metros más abajo con el máximo desprecio hacia los “indios”, los “matacos”, *wichí* con quienes yo trabajaba y soy afín. Sin embargo, la recuperación de la identidad indígena justo antes de la asimilación completa –aunque motivada posiblemente por el fracaso de las expectativas mesiánicas que creara una publicitada y utópica reforma agraria– me convenció que elementos ideológicos aislados no pueden lograr la interrupción absoluta de la continuidad normativa en sociedades integradas. Es decir, me equivocaba al reclamar solidaridad entre gente a la que nuestra sociedad agrupa, por razones históricas, en la categoría de *indígena*, y que no se compadecen recíprocamente de sus diferentes sistemas de organización social, de su normativa particular y de los sentimientos identitarios que cada uno posee en su vida real.

## ■ NORESTE

En el Noreste habitan los indígenas que se autodenominan “*mbya*”. Ellos representan al núcleo remanente en el antiguo territorio de las Misiones, después de la expulsión de los jesuitas de 1767, de la población de habla guaraní. Ese grupo, cuya etnogénesis fue en gran medida resultante de la acción misional de la Compañía de Jesús, mantuvo su cohesión des-

pués de la expulsión, y durante algún tiempo configuró un Estado que contribuyó también a la formación del país. Cuando los Jesuitas fueron expulsados por Carlos III, los indígenas no sólo lucharon en un primer momento contra la orden real, sino también poco tiempo después integraron los ejércitos reales españoles en los conflictos de límites con el imperio lusitano, y su apoyo fue determinante para los triunfos de Pedro de Cevallos sobre los portugueses. En los albores de la Revolución de Mayo se produjo una división entre los Pueblos de las Misiones: de los cuatro departamentos en los que la administración colonial dividía la jurisdicción, el más norteño, cercano a la administración realista de Asunción, no adhirió a la Junta de Buenos Aires y los grupos independentistas del Río de la Plata, aunque sí lo hizo el conjunto de pueblos mayoritario (los otros tres departamentos). En 1803, cuando culminaba la etapa colonial en el Río de La Plata, la Corona había establecido que el territorio de las misiones constituyera una jurisdicción separada sometido al mando de Bernardo Velazco. Dos años después se agregó al mandato de ese militar la gobernación del Paraguay dejando sin resolver la separación jurisdiccional. Sin embargo, pocos años después, el Virrey Baltasar Hidalgo de Cisneros modificó la situación por lo dilatado del territorio de las Misiones, creando en 1809 el puesto de *Segundo de Gobernador* en el que colocó al nicaragüense Tomás de Rocamora.<sup>6</sup> Este funcionario criollo acató inicialmente la autoridad de la Junta de Buenos Aires, a diferencia del gobernador Velazco quien, al igual que Francisco De Elío en Montevideo, se mantuvo junto al Consejo de Regencia peninsular. Dada la separación, sólo los tres Departamentos australes heredaron de España el contencioso limítrofe con el Imperio del Brasil por la posesión de la Banda Oriental e intervinieron

en el triunfo de las armadas del Río de la Plata sobre el Imperio del Brasil comandadas por Carlos María de Alvear.

También un contingente importante del pueblo de las Misiones integró la columna con la que Manuel Belgrano intentó infructuosamente incorporar el Paraguay al movimiento de la junta de Buenos Aires. En su retirada de 1811, Belgrano militarizó las Misiones, formando milicias al mando de los Corregidores —a los que otorgó el grado de Capitán— que presidían los Cabildos de cada uno de los pueblos. Este acto pesaría en el destino de los indígenas que ya no dejaron el estado castrense hasta la práctica disolución de su república. También el Regimiento de Granaderos que formó José de San Martín —nacido en Yapeyú, originalmente un asentamiento misional y cabecera de uno de los Departamentos— integró efectivos de las Misiones. Pero, sobre todo, fue bajo el mando de Andresito Guacurari —un indígena que respondía a José Gervasio de Artigas de quien era hijo adoptivo— que los indígenas participaron activamente en las guerras civiles. La acción del efímero Estado indígena en aquellos años convulsionados tuvo como fin la reunificación del territorio de las Misiones, ya que, junto al apoyo de la causa independentista, su reivindicación constante fue el intento de recuperación de Los Siete Pueblos, territorio ocupado por el Imperio en 1801 que hoy sigue perteneciendo a la República del Brasil.

Para los pueblos indígenas que habían sufrido ya un intenso proceso de *creolización* lingüística y *criollización* cultural en las Misiones, la intervención en las contiendas limítrofes, independentistas y civiles determinó que durante tres cuartos de siglo muchos pueblos vieran disminuir de forma crítica su población por la pérdida de los hombres en

edad activa, o se dispersaran obligados a emigrar por la situación política y económica continuamente degradada. En efecto, una de las consecuencias más importantes de este período puede caracterizarse por el *acriollamiento*, un proceso en el que el conjunto de la sociedad sufre la interrupción de sus costumbres tradicionales y sus normas sociales y políticas entran en *desuetudo*. Así, las unidades sociales elementales se asimilan al contexto de la sociedad envolvente pasando a integrar la base demográfica de la población rural. En la actualidad los genealogistas contabilizan por miles en el Paraguay, el Uruguay y en las provincias argentinas del Litoral los apellidos guaraníes de personas que no tienen la menor sospecha de que descienden de la población indígena de las Misiones.<sup>7</sup> En Corrientes la denominación étnica de '*tapes*' pasó a ser un apelativo usual para la base demográfica rural, reflejando el factor representado por los planes de integración (como el de Miguel Lastarria de principios del S. XIX), basados en la entrega de parcelas en calidad de propiedad privada. Hacia fines del XIX los únicos indígenas que se consignaban para el territorio argentino de las Misiones eran los *kaingang* cuyos asientos de población tradicionales estaban muchos kilómetros hacia el Este, pasando el río Uruguay. Se trata de indígenas marginales al territorio misionero, selváticos y fantasmagóricos que representaban en el imaginario colectivo el vacío que habían dejado en la memoria social los indígenas que circundaban las misiones varios siglos antes. Una función semejante cumple en el Paraguay oriental la leyenda del *kechuita* (anciano jesuita aislado en la selva con su pueblo). Ya avanzado el Siglo XX, el retorno desde el Paraguay de algunas de las poblaciones conservadoras que aún no se habían integrado al mundo criollo rural marcó un nuevo punto

de partida de la realidad indígena en el Litoral que hoy posee un carácter binacional. Durante los últimos cien años una parte de los *mbya* que lograron mantener su cohesión sociopolítica en la conservadora república vecina, han regresado a la provincia de Misiones y reclaman tierras que sus antepasados poseían en los tiempos que culminaron con la expulsión.

## ■ SUR

Marcada también por su carácter binacional, la condición de los *mapuches* de la Patagonia tiene su raíz histórica en los albores de la Colonia, como expusimos en la primera parte de este *dossier*. Cuando las primeras entradas españolas, el pueblo que hablaba originalmente *mapudungun* ocupaba el sector centro-sur de Chile, más adecuado a la condición agrícola, y debía ser de los más ricos e importantes en términos demográficos. La temprana gramaticalización y difusión de su lengua unidas con el mestizaje masivo causado por la escasez de mujeres europeas en la colonia temprana, generaron las diversas formas culturales del criollo chileno: español al norte e indígena al sur de una frontera que se desplazó gradualmente hasta el río Biobío. El conjunto poblacional, que fue empujado y confinado en el Sur por el conflicto continuo, halló durante cientos de años su válvula de escape en los valles y pasos que facilitaban el desplazamiento hacia el lado oriental de la Cordillera y la Patagonia.

En la región que tenía como límite occidental la Cordillera, pueblos con cultura de cazadores y recolectores fueron recibiendo paulatinamente, pero de manera siempre incrementada, la influencia *arauca*na. La presencia en la Patagonia de la lengua y la cultura mapuches se incrementó abruptamente en el

siglo XVIII, especialmente durante los últimos esfuerzos misionales en el área, anteriores a la expulsión de la Compañía de Jesús. Ya en el siglo XIX, con las posibilidades materiales que ofrecía el comercio transcordillerano de vacunos apropiados en la Pampa y siguiendo las pulsiones geopolíticas chilenas de la época, ingresaron en la Patagonia varias sociedades indígenas completamente estructuradas que recurrieron al saqueo de manera reiterada y se comprometieron en las luchas civiles. Durante el largo proceso, las poblaciones de cazadores y recolectores, de demografía débil, se vieron sometidas o prácticamente “sumergidas” por la “inundación” mapuche. En la actualidad, la población indígena de la región patagónica es, en apariencia, homogénea, y se reconoce mayoritariamente como “mapuche”. La tradición beligerante de los últimos pueblos inmigrantes desde el país vecino, que se había consolidado por siglos de confrontación con la sociedad dominante en Chile, y el impulso adicional representado por la ambición territorial expresada como “odio a Buenos Aires”, condicionó que el conjunto se constituyera por excelencia en el enemigo interno del país (el malón) durante el Siglo XIX. Eso dio como resultado las campañas militares con las que la Argentina<sup>8</sup> consolidó su dominio jurisdiccional y territorial hasta los límites actuales. También es esa tradición beligerante y confrontativa la que resurge una y otra vez en las actitudes insurreccionales que se reiteran en los conflictos actuales y son aprovechados por fuerzas políticas interesadas.

Desde el punto de vista jurídico, el carácter binacional compartido por indígenas de las cuatro áreas en las que debimos organizar al conjunto de los aborígenes argentinos no incide de manera alguna en la cuestión de la propiedad de la tie-

rra. Cualquier atribución a orígenes transfronterizos excede por muchas décadas el término veinteañal de *usucapión* previsto en los códigos vigentes de acuerdo con tradiciones que pueden remontarse hasta el derecho romano. La dificultad radica más bien –como explica el Dr. Alberto Bianchi en el capítulo sobre la propiedad indígena que publica de este número– en la indefinición jurídica de lo que el legislador denomina “propiedad comunitaria”.

## ■ NORTE

La jurisdicción argentina sobre el Chaco (provincias de Formosa, Chaco, norte de Santa Fe, noreste de Santiago del Estero, este de Salta y Jujuy; aprox. 650000 Km<sup>2</sup>) comenzó gradualmente a hacerse efectiva a partir del último cuarto del siglo XIX. En ese territorio habita un número considerable de distintos pueblos indígenas recolectores y cazadores que durante ese lapso se vieron obligados a adaptarse, a acatar la normativa del Estado y a subordinarse al frente colonizador militarmente respaldado. A partir de la rebelión generalizada de 1630 esos pueblos habían conseguido expulsar a los invasores europeos del área, mantener una cierta autonomía y permanecer al margen del proceso de formación del Estado. La región chaqueña, en la que no logró implantarse la *Encomienda* colonial ni los esfuerzos misioneros pudieron, como en las otras áreas del país, promover una *lengua franca* general ni transformar de manera sustancial las creencias y el modo de vivir de más de medio centenar de pueblos, permaneció durante dos siglos y medio como un inmenso santuario para los indígenas. Además de lo breve y efímero del esfuerzo evangelizador, probablemente fueron los factores culturales característicos de los recolectores y cazadores, como el mantenimiento de modos de uso extractivos e itine-

rantes del territorio condicionantes de su escaso interés por la agricultura extensiva, así como la debilidad de su demografía, lo que a su vez evitó la transformación masiva que caracterizó a las otras áreas del país. Como resultado del prolongado aislamiento la región se convirtió en un *área cultural* vasta en la que se produjeron mezclas a nivel de grupos familiares extensos enmarcadas en los modos de organización social propios de los cazadores y recolectores que dieron lugar a importantes procesos etnogenéticos. En esta dinámica, se formaron nuevas unidades sociales con lenguas mixtas, desaparecieron otras, y se generalizó en los pueblos en los que prevaleció el sustrato cazador una forma de la llamada 'cultura del caballo'.

La margen derecha del Paraná fue el escenario en el siglo XVIII de uno de los intentos jesuitas de evangelización entre pueblos con tradición de *cazadores*. En esta parte del Chaco la labor misional fue menos exitosa que en otras regiones del país y, a partir de la expulsión, comenzó a languidecer una hilera de misiones junto al río en la línea que hoy marca la ruta provincial 1. Al norte, hacia Reconquista, los acólitos que pertenecían al pueblo *qompi* que las crónicas llaman 'abipón', sobre el que nos ha legado una crónica estupenda el sacerdote alemán Martin Dobrizhoffer; más al sur, en las cercanías de la ciudad santafecina de San Javier, otros *qompi*, los 'mucovíes' fueron inmortalizados por la pluma y la pintura de otro jesuita alemán, Florian Paucke. Algunos mucovíes de Santa Fe, a diferencia de los *qompi* de más al norte, permanecieron en la zona de las misiones después de la expulsión adoptando las formas externas de la población rural menos favorecida. Todavía en las últimas décadas del siglo pasado solían verse niños astrosos que, al costado de la ruta, ofrecían en ven-

ta animales silvestres, monos, loros, tatús, etc. a los circunstanciales automovilistas. De esa zona provenía una persona que ocupó un lugar en la conciencia colectiva de los argentinos, el boxeador Carlos Monzón. Aunque nada exhibe su condición de mucoví que él mismo no ocultaba, hoy lo homenajea en su hogar territorial un monumento que nos recuerda que los indígenas también componen nuestra sociedad.

Ciertamente, la incorporación jurisdiccional y la enorme inmigración no indígena con intereses productivos prevalentemente agrícola-ganaderos han reducido de manera drástica el espacio de habitación y desplazamiento de las poblaciones locales. Todo ese proceso puede entenderse como una suerte de 'coagulación' en la que enormes superficies sobre las que 'fluían' las sociedades indígenas se han concentrado en puntos, ubicados con frecuencia en la periferia de los pueblos y ciudades. A dichos enclaves suele denominarse 'comunidades indígenas'. La configuración étnica del Gran Chaco (incluyendo porciones de las repúblicas de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay) afecta por ello una forma de *puzzle* en el que las muchas y diversas unidades sociopolíticas indígenas se aprietan e imbrican cubriendo el territorio del que no fueron desplazados, como puede verse en el artículo de Cecilia Gómez de este mismo número.

## ■ INDIOS Y ARGENTINOS

En el *expediente* incluido en los primeros dos números de la serie sobre 'poblaciones indígenas de la Argentina' mostramos que las mismas pueden clasificarse en cuatro grupos dependiendo de la forma adoptada en la historia por la interacción con la sociedad envolvente: el *Noroeste* quechua, el *Noreste* guaraní, el *Sur* araucano y el *Norte* chaqueño. Re-

sulta evidente que esos grupos no deberían ser tratados de igual modo porque son distintas las necesidades y expectativas de cada uno. Esto se debe a que también fue distinta su génesis en la historia, así como la profundidad con que sus cuerpos sociales fueron afectados por la colonización. Es decir, pueden distinguirse dos conjuntos de pueblos. Los tres primeros grupos, quechua, guaraní y araucano hablantes, pueden ser incluidos en un primer conjunto que tiene a la propiedad de la tierra como su principal contencioso con la sociedad nacional y formas de organización política y social más semejantes a las de la sociedad envolvente. En efecto, con respecto a los modos de ocupación territorial tradicional y actual entre los indígenas y al carácter de esa ocupación, debe hacerse una primera distinción entre los indígenas de tradición agrícola y los llamados 'cazadores-recolectores' ya que los principales modos tecnológicos determinan una diferencia genérica de las maneras de uso del espacio, de intensidad (productiva y demográfica), de los patrones de asentamiento, etc. que puede considerarse cualitativa e inhabilita un tratamiento conjunto. Por otro lado, la multitud de unidades sociopolíticas del segundo conjunto, el de los indígenas del Gran Chaco, presenta problemas de ajuste mucho más variados y difíciles de entender para nuestra manera de pensar. Por ejemplo, entre la mayoría de esos pueblos, aunque existía la noción de "territorio" y de zonas de uso y aprovechamiento exclusivo por parte de ciertas unidades sociales, se consideraba tradicionalmente que la tierra no era apropiable. Por ello, la discusión con el Estado sobre la propiedad de la tierra se remite entre los *chaqueños* a la 'legalidad' de su estadía y desplazamientos, más que a una necesidad de reproducción social como en el caso de los otros tres grupos cuyas formas culturales

de base agricultora exigen el *control sobre la superficie*. En cambio, los chaqueños, mucho menos expuestos a la normativa europea, han vivido como una expoliación las *limitaciones a sus desplazamientos* para la recolección, actividades cinegéticas o de pesquerías tradicionales. También la limitación de ciertos derechos sociales tradicionales y reglas matrimoniales que colisionan con la normativa de origen europeo, o las dificultades que encuentran para interactuar con el aparato burocrático del Estado, el ejercicio libre de su ciudadanía, o el acceso a la Justicia, etc.

En realidad, en el caso de los chaqueños, hablar de “tierras indígenas” es una especie de tautología o un abuso etnocéntrico, porque por un lado ninguna tierra puede evitar su carácter indígena: siempre estuvo allí; por el otro, presupone un posesivo que, a su vez, sobreentiende una cualidad venial que sólo es inherente a la tierra sometida a nuestros institutos. Como esta última no se ubica para el pensamiento tradicional, en la mayoría de los pueblos chaqueños, en una categoría de entidades pasibles de apropiación por parte de los hombres, es a la utilización colonial de esta palabra a la que la antropología puede realizar un aporte considerable. “Tierras indígenas” vale como “tierras de los indígenas”, es decir, aquellas que los pueblos ‘autóctonos’<sup>9</sup> aún conservan de las que han habitado y usado desde tiempos remotos y que ahora se les promete reconocer en propiedad. Por ello, los conflictos de tierras se desarrollan íntegramente en el campo de la jurisdicción positiva y no se tocan con la normativa consuetudinaria. Para ésta, la tierra y el territorio no pueden pertenecer a los hombres. Esto ubica a la problemática de “tierras indígenas” como parte del conflicto colonial íntegramente

en el seno de un sistema normativo ajeno a los mismos indígenas.

Si bien existían formas de propiedad individual entre los chaqueños, la tierra no podía, en general, someterse a ese régimen. Tampoco se concebía una propiedad colectiva de la tierra, concepto que está siendo incorporado en muchos chaqueños a partir de la vigencia de la nueva legislación que tiende a formular una figura de “propiedad comunitaria” para las tierras indígenas. Sobre la premisa de la anterioridad lógica y cronológica de la tierra con respecto al hombre, el razonamiento indígena procede de modo inverso: podrían eventualmente pertenecer los hombres a la tierra y no ésta a aquellos. Además, la relación que los indígenas mantienen con la tierra en la que habitan es de una calidad tal que su desvinculación de ésta implica el riesgo cierto de una pérdida étnica y cultural irreparable, con la consecuente vacante para la diversidad que tal hecho acarrearía. Algo bien distinto sucede con otros conceptos de nuestro derecho positivo, como los de uso y ocupación de la tierra o explotación de los recursos naturales, que sí son inmediatamente comprendidos porque son semejantes a los incluidos en el inventario de las categorías que los chaqueños poseen desde tiempo inmemorial.

Por fin, de la primera parte del *dossier* podemos concluir que la condición de ‘indígena’ no puede definirse a partir de los datos biológicos, somáticos o genéticos, ni menos aún de una ‘autopercepción’ orientada por el interés de un actor individual. Tampoco el lugar donde vive, ni el conocimiento o la ignorancia de una lengua indígena garantizan la pertenencia o la exclusión étnica. Además, podemos ver que esa misma condición incierta

de ‘indígena’ conlleva una dinámica constante de modificación. Simultáneamente, en la Constitución y algunas leyes y códigos de nuestro país se alude a gente de esa condición y se le otorgan derechos especiales, como, entre otros, una clase –tampoco bien definida– de un derecho a la propiedad ‘comunitaria’, que contradicen uno de los pilares normativos de nuestro país consagrado por la Asamblea del Año 1813: la igualdad ante la ley. Es evidente que la indeterminación de la palabra ‘indígena’ produce inseguridad jurídica en una normativa de enorme trascendencia. En nuestro país, entre los más ‘indios’ y los menos ‘indios’ toda la población integra un *continuum* de gradientes infinitas que va desde aquellos que aún buscan la subsistencia en lo más aislado de la naturaleza hasta los más sofisticados individuos de la urbe que se sienten ‘europeos en el exilio’. Muchos se identifican como ‘criollos’ mediante la frase que maquilla el mestizaje: ‘europeos nacidos en América’, aunque ninguno de nosotros puede desprenderse, ni queriendo, del mestizaje cultural patente en nuestro idioma y costumbres: traigo con esfuerzo a la conciencia palabras comunes al azar que seguro podrían multiplicarse y matizarse. Esa nómina se integra con ‘poncho’, ‘ojota’ y ‘mate’; el asado con achuras del domingo que hace palidecer al inglés, así como algunas otras cosas gratas y no tanto, impresas en nuestra conciencia colectiva.

No obstante, la insuperable dificultad para acordar la semántica de las polisémicas palabras ‘indio’ o ‘indígena’ no sería obstáculo insuperable para definir una categoría que permita fijar el objeto de la ley según el espíritu, la intención, del legislador de la Convención de 1994 al discriminar (positivamente) a los que llama ‘indios’. Un recurso

eficiente sería tomar como punto de partida que quienes pensaron la ley lo hicieron como una forma de restituir derechos colectivos conculcados a una parte de la población original del país, y de allí que el objeto de la ley, sus beneficiarios, deban ser grupos sociales con solidaridad orgánica y no individuos aislados o sociedades civiles con formas estatutarias reguladas por nuestros códigos. Es decir, los 'indios' aludidos deben ser poblaciones sociológicamente definidas, con una historia y una normativa –posiblemente una lengua– distintas y determinadas que vienen reproduciéndose por lo menos desde la sanción de la Constitución en 1853.<sup>10</sup> En síntesis, si podemos decir que, en sentido amplio, *indios somos todos*; en un sentido estricto sólo deberíamos usar la categoría para denominar a las poblaciones que conservan una organización social tradicional sustentada en la conciencia colectiva de sus miembros, incluyendo en cada una de esas sociedades una historia particular archivada, aunque más no sea, en su oralidad. Cada grupo humano que se considera 'indígena' destacado del conjunto de los ciudadanos de la nación, debería reunir algunas de la siguiente serie de características<sup>11</sup>: vivir en asentamientos colectivos o relacionarse prevalentemente en el interior de una colectividad; mantener normas de reproducción social relativamente estables; utilizar en las interacciones una lengua distinta de la oficial; poseer tramas de intercambio y reciprocidad compartidas y reguladas por la tradición, y sus miembros deberían ser conscientes de una historia colectiva con los otros integrantes de su grupo.

## ■ BIBLIOGRAFÍA

- Altabe, Ricardo, José Braunstein y Jorge A. Gonzalez, 1995. Derechos indígenas en la Argentina, Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el artículo 75, Inciso 17 de la Constitución Nacional. En: *El Derecho*, N° 8858 del 19 de octubre, Buenos Aires.
- Bailliet, Graciela, 2025. Genética de marcadores uniparentales en poblaciones nativas americanas de argentina *Ciencia e Investigación*, Tomo 75, N° 4, 2025, pp. 45-54.
- Barth, Frederik, 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE, México.
- Braunstein, José, 2025a. Demografía de los pueblos indígenas argentinos. *Ciencia e Investigación*, Tomo 75, N° 4, 2025, pp. 37-44.
- Braunstein, José, 2025b. Expediente sobre la cuestión de las poblaciones indígenas: declinaciones de la categoría "indígena" en la Argentina. *Ciencia e Investigación*, Tomo 75, N° 4, 2025, pp. 4-19.
- Cadogan, León, 2005. *Mil apellidos guaraníes. Aporte para el estudio de la onomástica paraguaya*, Ed. Tiempo de historia, Asunción, 119 p.
- Dobrizhoffer, Martín, 1967-1968. *Historia de los Abipones*. Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, 3 vol.
- Favre, Henri. 1996, *L'indigénisme*. Presses Universitaires de France, Vendôme, 128 pp.
- Justel, Azarug, 2025. El superindio barroco o la criollización reduccional en la América meridional. *Ciencia e Investigación*, Tomo 75, pp. 20-29.
- Martínez Sarazola, Carlos, 1992. *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*, Emecé, Buenos Aires.
- Morando, Agustina, 2025. La lingüística de la fe: los jesuitas, la evangelización y la lengua en la Sudamérica austral. *Ciencia e Investigación*, Tomo 75, N° 4, 2025, pp. 55-62.
- Paucke, Florian, 1942-1944. *Hacia allá y para acá: una estada entre los indios Mocobíes, 1749-1767*, Instituto de Antropología de Tucumán, Tucumán, 3 Vol.
- Perón, Juan, 1950. *Toponimia patagónica de etimología araucana*. Dirección General de Cultura del Ministerio de Educación de la Nación Prólogo de José Imbelloni. Buenos Aires.
- Sarmiento, Domingo F., 1960. *Recuerdos de provincia*. Eudeba, Buenos Aires.
- Villar, Diego, 2025. Una definición de la etnicidad y sus dilemas. *Ciencia e Investigación*, Tomo 75, N° 4, 2025, pp. 30-36.

## ■ NOTAS

1 Sarmiento, Recuerdos de Provincia, 1850, p.177. Tal como en el siglo XIX hizo Lucio V. Mansilla en su "excursión a los indios ranqueles".

2 En realidad, fue Carlos Martínez Sarazola quien en "Nuestros paisanos los indios" postuló implícitamente esta postura que permite entender mejor el encarnizamiento de las discusiones sobre este tópico.

3 No las denomino "autoridades" porque en algunos de estos sistemas las formas del liderazgo excluyen la "autoridad" como soporte del control social.

- 4 Henri Favre, (1996, pp. 3-7), opone un *indianismo* que reivindica la etnicidad tradicional a un *indigenismo* progresista al que considera resultado de una reflexión criolla.
- 5 'Collasuyu' fue denominado el cuadrante sureste del *Tahuantinsuyu*, el 'Imperio' en tiempos coloniales.
- 6 Como el meridano Juan José de Vértiz y José de San Martín nacido en Yapeyú, la ciudad en la que ejerció la gobernación de las Misiones, Tomás de Rocamora, nicaragüense de madre criolla, era un 'indiano', es decir, un español de América según se los conocía en la metrópoli. La *jus sanguinis* como principio jurídico, no implicaba la afirmación, con frecuencia imposible, de pureza étnico-biológica.
- 7 León Cadogan. Mil apellidos guaraníes. Aporte para el estudio de la onomástica paraguaya, Ed. Toledo, Asunción, 1960.
- 8 Son de particular interés las discusiones legislativas en tiempos de la promulgación de las leyes que hicieron posibles las Campañas.
- 9 El uso de esta categoría ahistórica que liga de manera *esencial* a los grupos étnicos con la tierra es propio -aunque no exclusivo- de las configuraciones culturales europeas y de las lenguas en las que se expresan.
- 10 Así interpretamos en un artículo de doctrina jurídica (Altabe, Braunsstein y Gonzales. 1996) la calificación de 'preexistencia' incluida por el legislador en la reforma constitucional de 1994.
- 11 Desde luego, tal vez el análisis de cada caso permita reconocer esas poblaciones aun cuando hubieren perdido algunas de esas características.