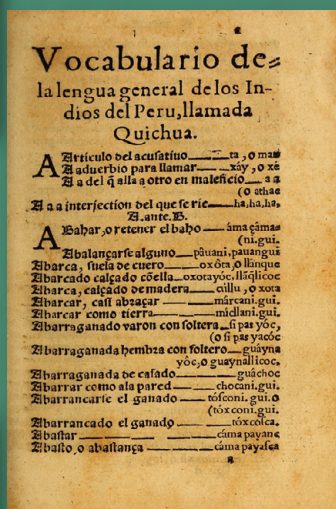


# Ciencia e Investigación

Primera revista argentina de información científica / Fundada en enero de 1945



LA PARADOJA: indios somos todos

■ José Braunstein

LA PROPIEDAD COMUNITARIA INDÍGENA ANTE LA CONSTITUCIÓN NACIONAL

■ Alberto B. Bianchi

VOCES ANCESTRALES: panorama actual de las lenguas indígenas en Argentina

■ Cristina Messineo

LOS INDIOS DEL NOROESTE ARGENTINO EN PERSPECTIVA (SIGLOS XVI-XVIII)

■ Margarita E. Gentile L.

LINEAMIENTOS GENERALES SOBRE LAS POBLACIONES INDÍGENAS DEL GRAN CHACO ARGENTINO

■ Cecilia Paula Gómez

ACERCA DE LA POBLACIÓN MBYÁ GUARANÍ DE MISIONES

■ Noelia Enriz

EL SUR. LAS SOCIEDADES INDÍGENAS DE LAS PAMPAS, LA PATAGONIA, TIERRA DEL FUEGO Y MALARGÜE.

■ Eduardo Crivelli Montero

## Amigos y colaboradores de la AAPC



## Contribuciones de años anteriores

**HEXAGON**



**EDITOR RESPONSABLE**

Asociación Argentina para el Progreso de las Ciencias (AAPC)

**COMITÉ EDITORIAL**

**Editor:** Luis A. Quesada-Allué

**Editora Adjunta:** Paula Regina Alonso

**Editores asociados**

Dr. Gerardo Castro

Dra. Lidia Herrera

Dr. Roberto Mercader

Dra. Alicia Sarce

Dr. Juan R. de Xammar Oro

Dr. Norberto Zwirner

**ASISTENCIA TÉCNICA**

Gabriel Martín Gil (diagramación y administración web)

**CIENCIA E INVESTIGACIÓN**

Primera Revista Argentina de información científica.

Fundada en Enero de 1945.

Es el órgano oficial de difusión de La Asociación Argentina para el Progreso de las Ciencias.

A partir de 2012 se publica en dos series, Ciencia e Investigación y Ciencia e Investigación Reseñas.

Está permitida su reproducción total o parcial citando la fuente.

Av. Alvear 1711, 4º piso, (C1014AAE) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Teléfono: (+54) (11) 4811-2998

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual

Nº 82.657. ISSN-0009-6733.

© 2026. Los textos que componen este número gozan de Licencia abierta via Creative Commons CC BY-NC-ND.

© 2026. These works are openly licensed via CC BY-NC-ND.

Lo expresado por los autores o anunciantes, en los artículos o en los avisos publicados es de exclusiva responsabilidad de los mismos.



## SUMARIO

### EDITORIAL

Segundo número extraordinario dedicado a las poblaciones indígenas  
**Luis A. Quesada-Allué** ..... 3

### INTRODUCCIÓN AL TEMA

La paradoja: indios somos todos  
**José Braunstein** ..... 5

### ARTÍCULOS

La propiedad comunitaria indígena ante la Constitución Nacional  
**Alberto B. Bianchi** ..... 19

Voces ancestrales: panorama actual de las lenguas indígenas en Argentina  
**Cristina Messineo**..... 28

Los indios del noroeste argentino en perspectiva (siglos XVI-XVIII)  
**Margarita E. Gentile L.** .....38

Lineamientos generales sobre las poblaciones indígenas del Gran Chaco argentino  
**Cecilia Paula Gómez** .....52

Acerca de la población mbyá guaraní de Misiones  
**Noelia Enriz** .....61

El Sur. Las sociedades indígenas de las pampas, la Patagonia, Tierra del Fuego y Malargüe.  
**Eduardo Crivelli Montero** .....71

INSTRUCCIONES PARA AUTORES ..... 90

*... La revista aspira a ser un vínculo de unión entre los trabajadores científicos que cultivan disciplinas diversas y órgano de expresión de todos aquellos que sientan la inquietud del progreso científico y de su aplicación para el bien.*

**Bernardo A. Houssay**

# Asociación Argentina para el Progreso de las Ciencias

## COLEGIADO DIRECTIVO

Presidente  
Ester Susana Hernández

Vicepresidente  
César Belinco

Secretaria  
Alicia Luisa Sarce

Tesorero  
Liliana Mabel Gassa

Protesorera  
Graciela Noemí Balerio

Miembros Titulares  
Paula Alonso  
Miguel Angel Blesa  
Gabriela Castelleti  
Lidia Herrera  
Mario A.J- Mariscotti  
Ursula María Molter  
Alberto Antonio Pochettino  
Ernesto Podestá  
Luis Alberto Quesada-Allué  
Fernando Stefani

Miembros Institucionales:  
Asociación Argentina de Astronomía (AAA)  
Laura Suad  
Asociación Argentina de Investigación Físicoquímica (AAIFQ)  
Mariano Correa

Asociación Argentina de Investigadores en Historia (AsAIH)  
Miranda Lida

Asociación Física Argentina (AFA)  
Mariela Portesi

Sociedad Argentina de Genética (SAG)  
Angela R. Solano

Miembros Fundadores  
Bernardo A. Houssay – Juan Bacigalupo – Enrique Butty  
Horacio Damianovich – Venancio Deulofeu – Pedro I. Elizalde  
Lorenzo Parodi – Carlos A. Silva – Alfredo Sordelli – Juan C. Vignaux –  
Adolfo T. Williams – Enrique V. Zappi

AAPC  
Avenida Alvear 1711 – 4° Piso  
(C1014AAE) Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Argentina  
[www.aargentinapciencias.org](http://www.aargentinapciencias.org)

# SEGUNDO NÚMERO EXTRAORDINARIO DEDICADO A LAS POBLACIONES INDÍGENAS

■ **Luis A. Quesada-Allué**

Editor de Ciencia e Investigación

E-mail: [lualque@leloir.org.ar](mailto:lualque@leloir.org.ar)

En este segundo número extraordinario dedicado a la (en algunos espacios) controvertida temática de los pueblos originarios, se completa un panorama de opiniones por parte de destacados especialistas. El Editor invitado, Dr. Braunstein, convocó un conjunto de autores que han logrado cubrir aspectos relativamente poco conocidos, con el típico patrón de revisión temática configurada como "dossier"; o sea una compilación detallada de aspectos del tema. Siguiendo la intención original de Houssay y colegas, fundadores de esta revista, en la mayoría de los números tratamos de navegar en el espacio cultural intermedio entre la divulgación para el gran público y la *Review* especializada. Si bien los dos números de Ciencia e Investigación dedicados a este tema se han apartado un tanto de la estricta divulgación superior para público culto no especialista, estimamos que los artículos serán en general asequibles y de interés generalizado.

El número se inicia, a modo de introducción, por parte del Dr. Braunstein, con un polemizante punto de vista sobre el tema y un pantallazo de los artículos de este número. En su artículo, discute ampliamente facetas del tema y encuadra en el análisis lo tratado en los artículos de ambos números, abarcando muchos tópicos, desde aspectos legales hasta los socio-psicológicos.

El Dr. Bianchi analiza extensamente aspectos socio-legales derivados de la (frecuentemente sujeta a controversia) reforma constitucional de 1994; en lo que respecta a aspectos étnicos, culturales y de propiedad comunal de quienes se auto-perciben como descendientes de pueblos originarios.

En su nota, la Dra. Messineo postula que, a pesar del escaso número de hablantes de lenguas originarias, Argentina debe ser considerado un país multilingual. Hace un inventario de lenguas, señalando diferentes aspectos que demuestran la fuerte conexión entre lenguaje e identidad. Trata también sobre la recuperación de lenguas extintas y sobre los tradicionalmente polémicos conceptos de derecho territorial y "resistencia", por parte de criollos descendientes de aborígenes.

La Dra. Gentile logra en su ajustado artículo compendiar lo esencial de la historia de los habitantes del Noroeste argentino, desde antes de la conquista de la región por parte de los incas hasta la creación de la República Argentina. Menciona las conexiones hacia el sur y hacia el norte de la región a lo largo de varios siglos; y explica aspectos de la colonización española.

Por su parte, la Dra. Gomez analiza la distribución, tanto territorial como por lengua, de los descendientes de indígenas en la región chaqueña, analizando su organización social a partir del último siglo y sus actividades de subsistencia.

En su sintética nota, la Dra.Enriz perfila los antecedentes y actualidad de la población mbyá guaraní de la provincia de Misiones. Describe brevemente los avatares derivados de la conquista por los españoles y portugueses, sus disputas, el adoctrinamiento implementado por las misiones jesuíticas y las situaciones recientes y actuales.

El tema de las poblaciones que ocuparon o periódicamente invadieron la región pampeana y la Patagonia, con anterioridad a la independencia de Argentina, es abordado por el Acad. Dr. Crivelli Montero. Como es de público conocimiento, se trata de un tema extremadamente polemizado y politizado. Esperamos que este artículo contribuya con una valiosa opinión alejada de fuertes alineamientos políticos y geopolíticos, frecuentemente teñidos por lo partidario.

Agradezco la paciencia y comprensión de quienes ayudaron en la lectura, procesamiento y concreción de este número, en especial a Gabriel Martín Gil; y el permanente apoyo y aportes del Colegiado Directivo y otros miembros de la AAPC.

# 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 previsibles 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 algunos 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 aunadas 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.

# LA PROPIEDAD COMUNITARIA INDÍGENA ANTE LA CONSTITUCIÓN NACIONAL

**Palabras clave:** Propiedad comunitaria indígena - Reforma constitucional - Derechos territoriales.

**Key words:** Indigenous community property - Constitutional reform - Territorial rights.

**Resumen:** La reforma constitucional de 1994 introdujo un cambio sustancial en el reconocimiento de la propiedad comunitaria indígena (PCI) en el derecho argentino, al establecer el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas y su derecho a la posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan. A partir de este nuevo marco, se consolidó un corpus normativo – Ley 23.302, Convenio OIT 169, Ley 26.160– que buscó garantizar estos derechos, aunque con importantes desafíos interpretativos. El principal conflicto jurídico reside en la ambigüedad de la expresión “tierras que tradicionalmente ocupan” y en la falta de una ley especial que defina la naturaleza jurídica de la PCI, ausente del régimen de derechos reales del Código Civil y Comercial. Este artículo examina las implicancias constitucionales, legislativas y jurisprudenciales de la PCI, subrayando la necesidad de una definición normativa clara que permita articular derechos indígenas y seguridad jurídica territorial.

**Alberto B. Bianchi**

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

E-mail: ab@bgcv.com.ar

## The indigenous community property under the National Constitution

**Abstract:** The 1994 constitutional reform introduced a substantial change in the recognition of Indigenous Community Property (PCI) in Argentine law, by establishing the recognition of the ethnic and cultural pre-existence of Indigenous peoples and their right to the possession and ownership of the lands they have traditionally occupied. From this new framework, a body of legislation was consolidated –Law 23.302, ILO Convention 169, Law 26.160– aimed at guaranteeing these rights, albeit with significant interpretative challenges. The main legal conflict lies in the ambiguity of the expression “lands they have traditionally occupied” and in the absence of a special law defining the legal nature of PCI, which is not included in the system of real rights under the Civil and Commercial Code. This article examines the constitutional, legislative and jurisprudential implications of PCI, highlighting the need for a clear normative definition that allows for the articulation of Indigenous rights and territorial legal certainty.

## ■ AGRADECIMIENTO Y ACLARACIONES

Comienzo este trabajo agradeciendo haber sido invitado generosamente a participar en este número dedicado a los pueblos indígenas de la Argentina. Es un honor para mí colaborar con esta contribución a una temática muy rica desde los más variados puntos de vista.

Deseo, asimismo, rendirle un modesto, pero sentido homenaje, a la memoria del Profesor Mario Califano, un querido amigo y uno de los primeros antropólogos

argentinos que se ocupó específicamente de temas jurídicos de las sociedades indígenas del país, entre otros trabajos, en ‘Paradigmas ético-jurídicos del ciclo de las teofanías vengadoras de los matakos’ en Califano, Mario (coordinador), ‘Mito, guerra y venganza entre los wichí’. Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1999).

Demás está decir que no soy antropólogo, sino abogado, de modo tal que mi aproximación a este tema se limitará, exclusivamente, a los aspectos jurídicos de una de las muchas cuestiones y aristas que

plantean las comunidades indígenas. Me refiero a la llamada “propiedad comunitaria”, adelantando desde ya –como nota esencialmente distintiva– que, a diferencia de la propiedad que regulan la Constitución y el Código Civil y Comercial (CCyC) que es, esencialmente, individual, la propiedad de las comunidades indígenas sobre sus tierras es “comunitaria”. Ello significa que su titular, no es un individuo en forma particular, sino el conjunto de tales, como integrantes de un sujeto colectivo (la “comunidad”), al que se reconoce como persona jurídica.

Una segunda aclaración que debo hacer, no menos importante, es de carácter terminológico. Tal como ha hecho notar Estela B. Sacristán (2016), la noción de “indígena” o “aborigen” no es clara, ni unívoca, destacando que se han dado hasta 67 definiciones diferentes de estos conceptos. La primera denominación es empleada por la Constitución Nacional y el CCyC. La segunda aparece también en el CCyC (artículo 63) que permite la inscripción de nombres aborígenes o derivados de voces aborígenes autóctonas y latinoamericanas. También se los denomina, más eufemísticamente, “pueblos originarios”, en tanto se trata de individuos pertenecientes a etnias que habitaban –o habrían habitado– en el territorio argentino antes de la colonización española. En síntesis, y dado que el lenguaje es esencialmente convencional, al referirme en este trabajo a la propiedad comunitaria indígena, lo haré en relación con la propiedad que, en forma colectiva, ejercen aquellas comunidades legalmente reconocidas como tales.

### ■ EL IMPACTO DE LA REFORMA CONSTITUCIONAL DE 1994. LA LEGISLACIÓN ANTERIOR

No cabe duda alguna de que la propiedad comunitaria indígena (a la que me referiré de ahora en adelante por la sigla PCI), tiene –en la Constitución– un antes y un después con la reforma de 1994. En el texto originario de la Constitución de 1853, y en sus reformas hasta 1994, no existía, ni se reconocía forma alguna de PCI. La intención de los constituyentes de 1853 no fue establecer una disociación cultural y jurídica de los indígenas con el resto de la población, sino, por el contrario, que se los integrara con ella. Así lo dispuso el antiguo artículo 67, inc. 15 que le otorgaba competencia al Congreso para “proveer a la segu-

*ridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo*”. Se trataba naturalmente, de una norma propia de mediados del siglo XIX, donde la “conquista del desierto” era una prioridad del gobierno nacional como medio de afianzamiento territorial de las instituciones creadas por la reciente Constitución.

Ciento cuarenta años después, la reforma de 1994 impuso un giro copernicano en la cuestión y actualmente el artículo 75, inc. 17 dispone que el Congreso debe “reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería Jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”.

Como puede verse, entre una y otra norma existe un paradigma jurídico y cultural, no solo diferente, sino opuesto. De la asimilación de los “indígenas” bajo el modelo político de la Constitución, se ha pasado a su reconocimiento como “pueblos” diferenciados del resto de los habitantes del territorio nacional, con identidad propia y garantizándoles, expresamente el derecho a “la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan”. Demás está decir que esta expresión, confusa y ambigua, ha resultado problemática pues, interpretada en su más amplio sentido,

podría dar lugar a que los “pueblos originarios” tuvieran derecho a reclamar como propio, hasta el lugar que ocupa la Plaza de Mayo en la ciudad de Buenos Aires.

Legislativamente, la reforma constitucional ya había sido anticipada en la Ley 23.302 (Ley sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes), sancionada en 1985<sup>1</sup>. Esta ley creó un auténtico “estatuto indígena” en tanto:

- declaró “[...] de interés nacional la atención y apoyo a los aborígenes y a las comunidades indígenas existentes en el país, y su defensa y desarrollo para su plena participación en el proceso socioeconómico y cultural de la Nación, respetando sus propios valores y modalidades. A ese fin, se implementarán planes que permitan su acceso a la propiedad de la tierra y el fomento de su producción agropecuaria, forestal, minera, industrial o artesanal en cualquiera de sus especializaciones, la preservación de sus pautas culturales en los planes de enseñanza y la protección de la salud de sus integrantes” (artículo 1º);
- reconoció la “personería jurídica a las comunidades indígenas radicadas en el país”, entendiéndose por tales a “los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad” (artículo 2º);
- creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, como entidad descentralizada con participación indígena (artículo 5º);

- dispuso “[...] la adjudicación en propiedad a las comunidades indígenas existentes en el país, debidamente inscriptas, de tierras aptas y suficientes para la explotación agropecuaria, forestal, minera, industrial o artesanal, según las modalidades propias de cada comunidad. Las tierras deberán estar situadas en el lugar donde habita la comunidad o, en caso necesario en las zonas próximas más aptas para su desarrollo” (artículo 7°); norma ésta que se complementa con el artículo 23 según el cual “El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas gestionará la habilitación de planes especiales para la construcción de viviendas rurales y urbanas para los titulares de las tierras adjudicadas por esta ley, ante organismos nacionales, e internacionales que desarrollen planes habitacionales de fomento”.
- estableció como “[...] prioritaria la intensificación de los servicios de educación y cultura en las áreas de asentamiento de las comunidades indígenas. Los planes que en la materia se implementen deberán resguardar y revalorizar la identidad histórico-cultural de cada comunidad aborígen, asegurando al mismo tiempo su integración igualitaria en la sociedad nacional” (artículo 14);
- dispuso que el gobierno nacional coordinara “[...] con los gobiernos de provincia la realización de planes intensivos de salud para las comunidades indígenas, para la prevención y recuperación de la salud física y psíquica de sus miembros, creando unidades sanitarias móviles para la atención de las comunidades dispersas”; y
- ordenó al Poder Ejecutivo que elevara al Congreso un proyecto de ley que “contemple el derecho a la jubilación ordinaria de este sector social” (artículo 22).

Esta ley se complementa con el Convenio 169 de la Organización



**Figura 1.** Comitivas pertenecientes a distintos pueblos indígenas en la Convención Constituyente de 1994 en la provincia de Santa Fe. Fuente: Museo Nacional del Hombre del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Recuperado de: <https://www.facebook.com/share/p/1FZP4HBTcS/>

Internacional del Trabajo (OIT) de 1989, ratificado por el Congreso argentino en 1992, y en vigor desde 2000<sup>2</sup>. En lo referente a la PCI, el artículo 14 de este Convenio dispone lo siguiente:

*“1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.*

*2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.*

*3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados”* (el resaltado es mío).

Con anterioridad al Convenio OIT 169, el Congreso, por medio de la Ley 14.932 de 1959<sup>3</sup>, había ratificado el Convenio OIT 107, relativo a la abolición del trabajo forzoso, que reconocía “el derecho de propiedad, colectivo o individual, a favor de los miembros de las poblaciones en cuestión sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por ellas”<sup>4</sup>. Tal como ya dije, el grave problema interpretativo que plantea esta norma

–cuyo texto reproduce el artículo 75, inc. 15 de la Constitución– consiste en descifrar, entre otras cuestiones, qué se entiende por “*las tierras que tradicionalmente ocupan*” las comunidades indígenas. Una segunda cuestión es qué tipo de derecho constituye en nuestro régimen jurídico la PCI, ya que no está mencionada dentro de los derechos reales que, como bien sabemos, está enumerados taxativamente en el CCyC.

Luego de las normas ya citadas, fue sancionada la Ley 26.160<sup>5</sup> por medio de la cual se declaró “*la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquellas preexistentes, por el término de 4 (CUATRO) años*” (artículo 1º) y se dispuso suspender “*por el plazo de la emergencia declarada, la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras contempladas en el artículo 1º*” (artículo 2º). El plazo de la emergencia fue luego prorrogado por las leyes 26.554,<sup>6</sup> 26.894,<sup>7</sup> 27.400,<sup>8</sup> y por el Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) 805/2021<sup>9</sup>. Finalmente, el Decreto 1083/2024<sup>10</sup> declaró “*finalizada la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, establecida en el artículo 1º de la Ley N° 26.160, y la suspensión dispuesta en el artículo 2º de la mencionada ley, a partir de la entrada en vigencia del presente decreto*” (artículo 2º). Esto significa que, por espacio de 18 años (2006-2024), no pudieron ser desalojadas por sus legítimos propietarios, las tierras que habían sido ocupadas, de hecho, por las comunidades indígenas.

Por último, debe mencionarse también que el artículo 18 del CCyC, vigente desde el 01-08-2015, repite lo dicho por la Constitución y por el Convenio OIT 169. Esta norma establece “*Las comunidades indígenas reconocidas tienen derecho a la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan y de aquellas otras aptas y suficientes para el desarrollo humano según lo establezca la ley, de conformidad con lo dispuesto por el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional*” (el resaltado es mío). Antes de entrar en el análisis de las cuestiones interpretativas planteadas por el artículo 75, inc. 17 de la Constitución, el artículo 14 del Convenio OIT 169, y el artículo 18 CCyC, vale la pena recordar que, con mucha anterioridad a las normas citadas, el Congreso ya había sancionado algunas leyes de otorgamiento de tierras a los indígenas,<sup>11</sup> por ejemplo, las leyes 3154 de 1894<sup>12</sup> y 3184 de 1899<sup>13</sup>.

## ■ LA JURISPRUDENCIA DE LA CORTE SUPREMA

De la reseña legislativa efectuada en el punto anterior, puede verse que hasta 1985, año en que fue sancionada la ley 23.302, no existía en nuestro país el concepto de PCI. Si bien, como dije, algunas leyes antiguas otorgaron tierras a los caciques y estaba aprobado el Convenio OIT 107 que, desde 1959, reconocía la propiedad de las comunidades indígenas, lo cierto es que todo el movimiento de reconocimiento de la PCI cobró impulso a partir de 1985 y se fortificó, más aún, con la reforma constitucional de 1994.

Sobre esta base normativa, el recorrido de la jurisprudencia de la Corte Suprema permite observar lo siguiente. Hasta la reforma constitucional de 1994, el caso más importante fue *Guari c/ Provincia de*

Jujuy,<sup>14</sup> en el cual, frente a un reclamo de tierras la Corte Suprema afirmó, respecto de lo que, los actores denominaban “*propiedad comunitaria*,” que: “*jamás hubo ‘propiedad’ en el sentido que las leyes romanas, españolas y argentinas tuvieron siempre. [...] Así, pues, la propiedad inmueble, tal como se considera en el derecho moderno no existió; estaba desprovista de los caracteres jurídicos de este derecho: absoluto, exclusivo y perpetuo [...] [L]as comunidades de indígenas, como las que son invocadas por los actores, sólo tenían [...] una especie de dominio útil o de usufructo*”<sup>15</sup>. Agregó que: “[A] los dichos indios se les adjudicaba o reconocía sólo el dominio útil [...]. [P]agaban tributo realmente feudal al [...] Rey. [...] [E]n ese dominio del Estado, no sólo eminente sino también efectivo, público y privado, sucedió la Nación Argentina a España y, subsidiariamente, las provincias a la Nación; [...] y lo ha consagrado la jurisprudencia de esta Corte en los fallos que se registran en los tomos 113, pág. 204; 142, pág. 224 [...]”<sup>16</sup>. Como puede verse esta sentencia no reconoce la existencia de la PCI.

En la jurisprudencia posterior a la reforma constitucional de 1994 se han producido los casos que paso a mencionar, bien que en ninguno de ellos resuelve, específicamente, los conflictos interpretativos que he mencionado en relación con la PCI.

Cronológicamente, el primero de ellos es *Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c/ Provincia del Neuquén*<sup>17</sup>, donde se estableció el derecho a la consulta de las comunidades indígenas. El caso se originó a raíz de que la demandada creó en tierras ocupadas por los mapuches un municipio (Villa Pehuenia), sin consultar previamente a la comunidad indígena

que habita por allí. A raíz de ello, ésta planteó la inconstitucionalidad de la creación del municipio sosteniendo que, antes de ello, debería haber sido consultada en los términos del artículo 67, inc. 17 de la Constitución (que nada dice al respecto) y del Convenio 169 de la OIT.

Levantado en alto las banderas de los mapuches, la Procuración General<sup>18</sup>, por entonces a cargo de la Dra. Gils Carbó, entendió que el reclamo era legítimo y aconsejó revocar el fallo del Tribunal Superior provincial que había rechazado la demanda. Con fuerte contenido ideológico, sostuvo que “[la] reforma [constitucional de 1994] expresa un nuevo orden de consideraciones. Deja atrás aproximaciones asimilacionistas e integracionistas hacia los pueblos indígenas y tribales y asienta, en su lugar, un nuevo paradigma de protección de la diversidad cultural. Reconoce las secuelas de una historia de dominación cultural y plantea el reto de pasar de un modelo de Estado monocultural a otro de Estado intercultural y plural. Entiende, asimismo, a los pueblos y comunidades indígenas como sujetos colectivos titulares de una protección especial y ordena la adopción de medidas concretas para que estos grupos puedan vivir y legar a las generaciones futuras su propia identidad cultural. Estas nuevas concepciones fueron destacadas durante los debates de la Convención Nacional Constituyente de 1994”<sup>19</sup>. Y, refiriéndose al Convenio 169 de la OIT, dijo que “[...] contempla dos dimensiones del derecho de participación de los pueblos indígenas. En primer lugar, los gobiernos deben “consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles

de afectarles directamente” (inc. a) y, en segundo lugar, deben ‘establecer los medios adecuados a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles, en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsable de políticas y programas que le conciernan’ (inc. b)”<sup>20</sup>.

Por cierto, la Procuración General no deja de advertir que el municipio de Villa Pehuenia, ya tenía, por entonces, diez años de existencia, de modo tal que invalidar por completo su existencia, en forma retroactiva, crearía un caos para todas las relaciones jurídicas y obligaciones nacidas en ese tiempo. Para evitar todo ello, el dictamen entiende que la Provincia del Neuquén debe llevar a cabo en un plazo de 60 días la consulta que omitió “a fin de que la articulación entre la creación del Municipio de Villa Pehuenia y la forma de vida indígena sea realizada a través del diálogo y de la búsqueda de acuerdos” y debe diseñar, además, “los mecanismos permanentes de participación institucional para que ellas puedan incidir en la determinación de las políticas y decisiones municipales que las involucran y, adecuar, de este modo, la legislación en la materia a la Constitución Nacional y a los tratados mencionados”<sup>21</sup>. Señala, por último, que “la Corte Suprema deberá establecer un mecanismo de supervisión del cumplimiento de la sentencia”<sup>22</sup>. La Corte –salvo el Dr. Rosenkrantz– coincide con todo lo dicho por la Procuración General. Tan solo difiere en lo establecido en el último párrafo del punto VIII sobre la necesidad de que sea ella quien supervise el cumplimiento del fallo, tarea que le encomienda al Tribunal

Superior de Justicia de la Provincia del Neuquén, que había declarado la constitucionalidad del municipio sin consulta previa.

El caso siguiente para analizar es *Comunidad Mapuche Millalonco-Ranquehue c/ Poder Ejecutivo Nacional*<sup>23</sup>, donde la Corte sostuvo que no puede registrarse la propiedad de comunidades indígenas sin dar intervención y obtener la conformidad de la provincia en cuyo territorio éstas se encuentran. En este caso la demandante había promovido una acción de amparo contra el Estado Nacional, para que se instrumentara a su favor el título de propiedad comunitaria sobre tierras en el Municipio de San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, conforme lo resuelto por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). El Juzgado Federal de Bariloche hizo lugar al amparo, el Estado nacional (Ejército Argentino) apeló la sentencia, pero la Cámara Federal de General Roca declaró que el recurso estaba interpuesto fuera de término. Contra esta decisión el Ejército Argentino y la Fiscalía interpusieron sendos recursos extraordinarios federales.

Al resolver, la Corte hizo pie en *Provincia del Neuquén c/ Estado Nacional-Instituto Nacional de Asuntos Indígenas*<sup>24</sup> y sostuvo que en el amparo se había omitido dar intervención a la Provincia de Río Negro, cuya citación resultaba necesaria para que pudiera ejercitar su derecho de defensa en juicio y se dictara una sentencia que le fuera oponible. Sostuvo que “[...] el art. 75, inc. 17, de la Constitución Nacional confiere facultades concurrentes al gobierno federal y a los estados locales en diversas cuestiones relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas; entre ellas, la de reconocer ‘la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan’ [...]” y, por lo tanto, “[...]

*la Nación no [puede] asumir la totalidad de las competencias en materia de reconocimiento de personería jurídica de comunidades indígenas [...] la concurrencia de atribuciones no [otorga] poder al gobierno federal para sustituir al provincial en los actos de legislación y administración relacionados con las personas y las cosas que caen bajo su jurisdicción territorial [...] por ese motivo, el INAI sólo podía registrar comunidades indígenas si, previamente, daba intervención al Estado local en cuyo territorio se asentaban y, además, obtenía su conformidad*”<sup>25</sup>.

Debe tenerse en cuenta también, por su importancia, el caso es *González c/ Colicheo*<sup>26</sup>, en el cual se fijaron los alcances de la suspensión de los desalojos de las comunidades indígenas dispuesta por la ley 26.160. Se discutía aquí, quien era el legítimo poseedor de un campo ubicado en la provincia de Río Negro. Los hechos del caso son los siguientes. Florencio Antonio González es titular de un permiso precario otorgado en el año 1986, en base a la posesión de una fracción de campo que se remonta al año 1956. Esta propiedad se encuentra debidamente registrada y parcelada por las autoridades provinciales competentes. A pesar de ello, los demandados, pertenecientes a la comunidad mapuche *Lof Tripal-co Rañing*, invocando derechos ancestrales, ocuparon el campo por la fuerza, e impidieron el acceso de González, valiéndose de un certificado emitido por el INAI en 2015, en el que se deja constancia de que esa comunidad se encuentra listada para ser relevada por un equipo operativo que lleva a cabo el relevamiento técnico, jurídico y catastral.

Trabado el conflicto posesorio, en las instancias inferiores de Neuquén se hizo lugar al interdicto de González, pero el Tribunal Superior

de Justicia revocó esta decisión invocando la ley 26.160, que declaró la “Emergencia en Materia de Posesión y Propiedad de Comunidades Indígenas”. Ello dio lugar al recurso extraordinario federal planteado por el actor. Por medio de un fallo muy correcto, la Corte analizó el alcance de la suspensión de los desalojos de las comunidades indígenas prevista en el artículo 2° de la ley 26.160 y falló a favor del recurrente. Sostuvo, en primer lugar, que “[...] la propiedad comunitaria del artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional no habilita bajo ningún concepto o condición, una interpretación que derive en una violación a la propiedad privada de terceros, protegida por los artículos 14 y 17. Ninguna norma inferior a la Constitución dispone, ni podría hacerlo, que el acceso a la propiedad por parte de los pueblos indígenas se concrete mediante vías de hecho (materiales o administrativas) a extramuros de las instituciones de la República”<sup>27</sup>.

Luego, refiriéndose específicamente a la suspensión establecida en el artículo 2° de la ley 26.160, sostuvo que “[...] la letra y espíritu de la ley 26.160 son consistentes y coherentes al permitir única y exclusivamente la suspensión de la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de tierras de una comunidad aborígen si esta se encuentra reconocida y tradicionalmente ocupa ese territorio. Ello se concreta en la exigencia de la posesión ‘**actual, tradicional y pública**’ del artículo 2°, requisitos que funcionarios administrativos y jueces deben interpretar y verificar rigurosamente para evitar, por medio de procedimientos o valoraciones jurisdiccionales, una colisión frontal con los derechos de terceros protegidos por los artículos 14 y 17 de la Constitución Nacional. El hecho de que los demandados integren una comu-

idad que está incluida en un listado de comunidades pendientes a relevar por el INAI y que la causa por usurpación haya culminado con el sobreseimiento de los imputados no modifica esa conclusión, toda vez que: i) la inclusión en dicho listado no se realizó antes de que se concretara la desposesión que motivó este litigio, y solo indica que quedarían sujetas al relevamiento referido que al día de la fecha sigue inconcluso; ii) la eventual inexistencia del delito de usurpación por los motivos probatorios y procesales que ya se indicaron no es prueba suficiente para tener por configurada la 'posesión actual, tradicional y pública' exigida por la ley 26.160. La inexistencia de una consecuencia penal no es prueba suficiente para invocar el cumplimiento del requisito del artículo 2º, última parte de la ley 26.160 y, en definitiva, una protección constitucional privilegiada como la del artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional" (el resaltado es mío)<sup>28</sup>.

Menciono por último el caso *Friedrich c/ Estado Nacional-Instituto Nacional de Asuntos Indígenas*, resuelto por la Sala IV de la Cámara Nacional en lo Contencioso-administrativo Federal<sup>29</sup>. Básicamente, en este caso la Cámara dispuso que cuando el INAI, de acuerdo con la Ley 26.160, lleva a cabo el relevamiento técnico, jurídico y catastral de una propiedad, y reconoce la posesión que una comunidad indígena tiene sobre ella<sup>30</sup>, debe dar participación en ese procedimiento a quien ostenta algún título jurídico sobre la misma<sup>31</sup>. El caso ha sido comentado por Estela Sacristán (2024) analizando en extenso el derecho a la participación del interesado en el procedimiento administrativo, bajo lo dispuesto en la Ley de Procedimientos Administrativos (Ley 19.549).

## ■ LOS DILEMAS INTERPRETATIVOS DE LA PCI

Veamos ahora los problemas interpretativos que plantean el artículo 75, inc. 17 de la Constitución, el artículo 14.1 del Convenio OIT 169 y el artículo 18 del CCyC. De acuerdo con el artículo 75, inc. 17 de la Constitución el Congreso debe "Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y **la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan**; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones" (el resaltado es mío).

A su vez, el artículo 14.1 del Convenio OIT 169, establece que "Deberá reconocerse a los pueblos interesados **el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan**. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes" (el resaltado es mío).

Similar redacción, en relación con la PCI, tiene el artículo 18 CCyC ya transcrito anteriormente.

Tal como dije, estas normas presentan dos problemas interpretativos (a) qué se entiende por "las tierras que tradicionalmente ocupan" las comunidades indígenas y (b) qué tipo de derecho constituye en nuestro régimen jurídico la PCI, ya que no está mencionada dentro de los derechos reales que, como bien sabemos, está enumerados taxativamente en el CCyC.

En relación con lo primero, es evidente que las normas citadas son contradictorias, pues se utiliza un adverbio (tradicionalmente) que refiere al pasado y un tiempo de verbo en presente (ocupan). Frente a este dilema, la única forma racional de interpretar estas disposiciones es tomar el verbo en tiempo presente, de lo contrario, todo el territorio argentino, desde los tiempos de la conquista española, podría quedar sometido a la PCI, lo que resulta un absurdo.

Como ha sostenido Sagüés (2017, p. 352), con quien coincido, "[...] la Constitución confiere a los aborígenes la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que 'tradicionalmente ocupan', lo que implica una indicación de actualidad: no de las que ocupaban o hayan ocupado en otro momento de la historia (de adoptarse esta última variante, podrían recuperar prácticamente todo el territorio argentino, conclusión desde luego absurda por su anacronismo)". En síntesis, la PCI debe ser aplicada a las tierras que ocupaban, efectivamente, las comunidades indígenas, cuando este derecho les fue reconocido, es decir, en el momento de la sanción de la reforma constitucional de 1994, que tuvo lugar el 22 de agosto de ese año.

En relación con lo segundo, la Ley 26.944, por medio de la cual se aprobó el CCyC dispone, en la primera de las normas transitorias

contenidas en su artículo 9 “*Los derechos de los pueblos indígenas, en particular la propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan y de aquellas otras aptas y suficientes para el desarrollo humano, serán objeto de una ley especial*”. Esta “ley especial” no ha sido dictada todavía, de modo tal que la PCI no tiene aún una regulación específica en el derecho argentino.

## ■ CONCLUSIONES

Los problemas jurídicos que presenta la PCI no tienen, hasta este momento, una solución clara en el derecho argentino. En primer lugar, la Constitución, el Convenio OIT 169 y el CCyC, contienen una disposición que es contradictoria, ya que el adverbio “tradicionalmente”, no se compadece con el tiempo de verbo al cual se pretende calificar. Por ello y en aras de la seguridad jurídica de todas las propiedades públicas y privadas que podrían quedar eventualmente afectadas por estas disposiciones, lo más razonable es interpretar que las tierras que conforman la PCI deben limitarse a las que efectivamente ocupaban las comunidades indígenas cuando fue sancionada la reforma constitucional el 22 de agosto de 1994.

En segundo lugar, el Congreso no ha sancionado aún, la ley especial que regule la PCI. Será necesario entonces, esperar a que esta ley sea sancionada para poder emitir una opinión sobre la misma. Lo único claro en este aspecto, es que la relación de las comunidades indígenas con la tierra es muy diferente a la que produce el derecho de dominio que regula el CCyC. Mientras este derecho es individual y quien lo posee es el “dueño” de la tierra, en la PCI no existen propietarios individuales. Por lo demás, cada comunidad establece, según sus propias costumbres y tradiciones, cuál es su

relación con la tierra que ocupa, lo que –entiendo– genera una dificultad adicional para regular la cuestión en forma general.

## ■ BIBLIOGRAFÍA

Sacristán, E. B. (2024). *Debido proceso en los relevamientos técnicos, jurídicos y catastrales de la ley 26160*. CIJur - Centro de Información Jurídica, Doctrina. <https://cijur.mpba.gov.ar/doctrina/15199>

Sacristán, E. B. (2016). Propiedad comunitaria de los pueblos originarios, en la obra colectiva. En P. Coviello (Ed.), *Homenaje a Julio Rodolfo Comadira* (pp. 325-343). El Derecho.

Sagüés, N. P. (2017). *Derecho constitucional. Tomo III*. Astrea.

## ■ NOTAS

1 Publicada en el Boletín Oficial (BO) el 12-11-1985.

2 Ley 24.071 sobre “Pueblo Indígenas y Tribales en Países Independientes” (BO 20-04-1992) que aprobó el Convenio 169 de la OIT, entrado en vigor el 03-07-2000, luego de depositado el instrumento respectivo.

3 BO 29-12-1959.

4 En este Convenio, la expresión “poblaciones en cuestión” alude a (1) las poblaciones tribales o semitribales en los países independientes, cuyas condiciones sociales y económicas correspondan a una etapa menos avanzada que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidas total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial y (2) a los miembros de las poblaciones

tribales o semitribales en los países independientes, consideradas indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país, o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización y que, cualquiera que sea su situación jurídica, viven más de acuerdo con las instituciones sociales, económicas y culturales de dicha época que con las instituciones de la nación a que pertenecen (artículo 1º).

5 BO 29-11-2006.

6 BO 11-12-2009. Prorrogó la emergencia hasta el 23 de noviembre de 2013.

7 BO 21-10-2013. Prorrogó la emergencia hasta el 23 de noviembre de 2017.

8 BO 23-11-2017. Prorrogó la emergencia hasta el 23 de noviembre de 2021

9 BO 18-11-2021. Prorrogó la emergencia hasta el 23 de noviembre de 2025.

10 BO 10-12-2024.

11 Quiero agradecer a Estela B. Sacristán, que ha hecho una búsqueda exhaustiva de todas estas leyes.

12 Por medio de esta ley se entregaron tres leguas de campo en la llamada “Pampa Central” a casa uno de los caciques Mariano Pichincuá y Manuel Tripalaif.

13 Esta ley entregó doce leguas de campo en Chubut al cacique Valentín Saihueque.

14 Fallos 155-302 (1929).

15 Fallos 155, en pp. 310-311.

- 
- |  |   |  |
|--|---|--|
| 16 Fallos 155, en pp. 313-314.         | 23 Fallos 347-729 (2024).                                       | que esta sentencia quedó firme pues la Corte Suprema rechazó el recurso extraordinario federal por aplicación del artículo 280 del Código Procesal Civil y Comercial de la Nación. |
| 17 Fallos 344-441 (2021).              | 24 Fallos 341-1148 (2018).                                      |  |
| 18 Dictamen de fecha 08-09-2014.       | 25 Considerando 8°.   | 30 En el caso era la comunidad mapuche Lof Che Buenuleo.   |
| 19 Segundo párrafo del punto V.        | 26 Fallos 347-1858 (2024).                                      |  |
| 20 Quinto párrafo del punto V.         | 27 Considerando 11°, primer párrafo.                            | 31 En el caso el demandante (Sr. Friedrich) era cesionario de un boleto de compraventa sobre el inmueble en cuestión.  |
| 21 Punto VIII, párrafo quinto y sexto. | 28 Considerando 16°.  |  |
| 22 Último párrafo del punto VIII.      | 29 CAF 14374/2020, sentencia de fecha 9/11/2021. Cabe mencionar |  |

# VOCES ANCESTRALES: PANORAMA ACTUAL DE LAS LENGUAS INDÍGENAS EN ARGENTINA

**Palabras clave:** Lenguas indígenas de Argentina - Multilingüismo, Territorio e identidad.  
**Key words:** Indigenous Languages of Argentina - Multilingualism, Territory and Identity.

**Resumen:** Argentina es un país plurilingüe donde conviven más de veinte lenguas indígenas, desafiando la histórica percepción de una nación monolingüe. Estas lenguas presentan distintos grados de vitalidad y se mantienen activas en ámbitos rurales y urbanos, donde también influye la migración de hablantes de guaraní, quechua y aymara. El artículo examina las complejidades terminológicas relacionadas con los nombres de pueblos y lenguas indígenas, subrayando la importancia del respeto a las autodenominaciones frente a las etiquetas externas, muchas veces peyorativas.

Se analiza la diversidad de familias lingüísticas originarias y su distribución geográfica, la cual trasciende fronteras políticas, reflejando la riqueza regional. Se destaca que la vitalidad lingüística no siempre se corresponde con el número de hablantes, ejemplificado en comunidades como los qom, mapudungun y chorote. Asimismo, se presentan casos recientes de documentación y recuperación de lenguas consideradas extintas, como el vilela, chaná y kakán, demostrando la relevancia de la memoria y la investigación colaborativa en la preservación cultural.

Finalmente, se reflexiona sobre la relación intrínseca entre lengua, territorio e identidad, y los procesos de etnogénesis impulsados por las propias comunidades indígenas. Estas iniciativas contribuyen a la reconstrucción colectiva, la revitalización cultural y la reafirmación de derechos ancestrales. El multilingüismo indígena argentino, lejos de ser un vestigio, es un espacio vivo de resistencia y reconstrucción identitaria, fundamental para la memoria histórica y los proyectos futuros basados en lengua y territorio.

**Ancestral Voices: A Current Overview of Indigenous Languages in Argentina**

**Abstract:** Argentina is a multilingual country where over twenty indigenous languages coexist, challenging the historical perception of it being a monolingual nation. These languages vary in vitality and remain active in both rural and urban contexts, influenced by the migration of speakers of Guaraní, Quechua, and Aymara.

The article explores the complexities of terminology regarding indigenous peoples and their languages, emphasizing the importance of respecting self-designations rather than relying on external, often derogatory, labels. It analyzes the diversity of indigenous language families and their geographic distribution, which transcends political borders and reflects the richness of the region.

The study highlights that language vitality does not always correlate with the number of speakers, as demonstrated by communities such as the Qom, Mapudungun, and Chorote. Recent initiatives to document and recover languages once deemed extinct, like Vilela, Chaná, and Kakán, underscore the significance of memory and collaborative research in cultural preservation.

Finally, the article reflects on the intrinsic connection between language, territory, and identity, as well as the processes of ethnogenesis led by indigenous communities themselves. These efforts contribute to collective reconstruction, cultural revitalization, and the reaffirmation of ancestral rights. Indigenous multilingualism in Argentina is not merely a relic; it represents a vibrant space of resistance and identity reconstruction, essential for preserving historical memory and fostering future projects rooted in language and territory.

## ■ ¿HOMOGENEIDAD LINGÜÍSTICA O PLURALIDAD SILENCIADA? EL DESAFÍO DEL MULTILINGÜISMO EN ARGENTINA

Argentina es un país que ha negado e invisibilizado históricamente su

matriz multilingüística y pluriétnica, especialmente, la vinculada con los pueblos indígenas. Según los últimos censos (INDEC, 2001, 2010, 2022), el número de personas que se identifican como indígenas su-

pera la concepción de una nación homogénea y monolingüe. Así también, a pesar de que el español es la lengua predominante para la mayoría de la población, más de 20 lenguas indígenas, con diversos grados

■ **Cristina Messineo**

CONICET-Instituto de Lingüística (UBA)

E-mail: cristina.messineo@gmail.com

de expansión o retracción, aún se preservan en distintas regiones del territorio argentino. Algunas de estas, como el quichua en Santiago del Estero y el guaraní en Corrientes han trascendido el seno de las comunidades indígenas y se han expandido a la población no indígena ejerciendo una importante influencia sobre el español regional (Avellana y Mes-sineo, 2021).

Desde mediados del siglo XX, la migración de la población indígena hacia los centros urbanos ha crecido significativamente. En la ciudad Buenos Aires viven actualmente unas 66.000 personas que se identifican como indígenas (INDEC, 2012). A esta situación, hay que agregar la de la población migrante de Paraguay, Bolivia y Perú, que habla guaraní, aymara y quechua. Tanto el guaraní como el quechua son lenguas de uso cotidiano en el ámbito familiar y laboral de los grupos migrantes. Su presencia en las ciudades ha adquirido una relevancia sociolingüística creciente, ya que un número cada vez mayor de niños y niñas que hablan guaraní y quechua ingresan a las escuelas con distintos grados de bilingüismo.

### ■ NOMBRES Y SIGNIFICADOS: LOS PUEBLOS Y LAS LENGUAS EN LA CONTROVERSI TERMINOLÓGICA

Frecuentemente, existe confusión e incluso cierta sensibilidad respecto del uso de los términos empleados para referirse a las lenguas y a los grupos étnicos en general. Por ejemplo, algunas personas optan por evitar la palabra "indio" y prefieren utilizar expresiones como "indígena", "aborigen", u "originario". La confusión suele fundarse en la combinación entre la etimología de las palabras y su uso, así como entre su significado literal y su significado connotativo ya que las palabras están cargadas de sentidos sociales,

políticos e históricos. Además, existe el fenómeno de la etimología popular, que implica una interpretación equivocada de un término debido a su parecido con otro. Por ejemplo, el término "aborigen" tuvo un fuerte rechazo al ser interpretado como "sin origen", siendo su etimología correcta la de "desde el origen" (del latín *ab-* 'desde', y no *a-* 'sin'). Esta interpretación incorrecta ha generado connotaciones negativas en torno al vocablo "aborigen", lo que ha conducido a su progresivo desuso en el contexto nacional.

El vocablo "indio" o "indoamericano" ha estado históricamente asociado a la India, en referencia a la errónea creencia de que Cristóbal Colón arribó a dicha región al descubrir América. No obstante, en diversos países, como Argentina, el uso del término se ha consolidado a lo largo de los siglos, adquiriendo una semántica propia al desvincularse de su origen geográfico inicial. En consecuencia, en la actualidad, la mayoría de las personas ya no asocian "indio" con la India y, en algunos casos, quienes se identifican con esta denominación lo hacen con un sentido reivindicativo y de orgullo. Desde una perspectiva histórica y etimológica, el significado de la palabra "indio" se ha modificado hasta equipararse con "aborigen", que denota 'desde el origen', o a "indígena", cuyo significado es 'originario de' y proviene del latín *inde* ('de allí') y *gens* ('gente'). Además, cabe destacar que la expresión "lenguas indígenas" tiene una trayectoria considerable en la investigación académica, tanto en el ámbito internacional como en el contexto argentino.

En este sentido, el vocablo "originario", al igual que lo que ocurre con "pueblos originarios" o "lenguas originarias", representa una denominación relativamente reciente vinculada a un contexto político

emergente. En Argentina, este cambio terminológico se ha consolidado con el aumento de la visibilidad y el reconocimiento de los derechos lingüísticos, territoriales y educativos de los pueblos indígenas, especialmente tras la reinstauración de la democracia. Por lo tanto, es crucial destacar que no hay un único término que sea ampliamente aceptado; lo fundamental es considerar cómo las propias comunidades se autodenominan, independientemente de estos debates, ya sean de carácter científico, político o etimológico. Finalmente, al referirnos a las lenguas indígenas, estamos hablando de lenguas con historias, ideologías e intereses específicos, y no de lenguas aisladas y desvinculadas de sus hablantes.

Las confusiones y superposiciones en torno a los nombres de pueblos y lenguas particulares son también recurrentes. En años recientes, muchos miembros de diversas comunidades indígenas han impulsado la adopción de sus propios nombres (autónimos), que a menudo difieren tanto de las denominaciones científicas tradicionales como de los nombres asignados por foráneos (exónimos), dado que varios de estos últimos tienen orígenes peyorativos o se consideran ofensivos. Un ejemplo es el caso del pueblo *wichí* conocido por mucho tiempo por su exónimo peyorativo "mataco"<sup>1</sup> Sin embargo, no todos los exónimos son intrínsecamente despectivos, aunque siguen siendo impuestos por agentes externos. Entre estos casos de sustitución de exónimos por autónimos se encuentran el uso de *qom* en lugar de "toba" (exónimo de origen guaraní), *moqoit* en vez de "mocoví", y *aoenek'enk* por "tehuelche" (exónimo de origen mapuche).

A estos malentendidos se suma la falta de correspondencia entre el nombre de una lengua y el del grupo

étnico que la habla. En el caso del idioma wichí el término utilizado se refiere al grupo étnico y no exactamente a la lengua en sí, que se denomina *wichi lhãntes* (literalmente, 'la lengua de los wichí') (Terraza, 2009, p. 8). De manera similar, la denominación "idioma qom" se emplea en lugar de *qom l'aqtaqa* (literalmente, 'las palabras de los qom'), lo que evidencia cierta discrepancia entre el nombre de la lengua y el término autóctono para referirse a ella. Así también, *aonek'o 'a'ien* ("idioma tehuelche", lit. 'hablar sureño') refiere al idioma hablado por los tehuelches o *aonek'enk*

■ LENGUAS Y FAMILIAS LINGÜÍSTICAS ORIGINARIAS DEL TERRITORIO ARGENTINO

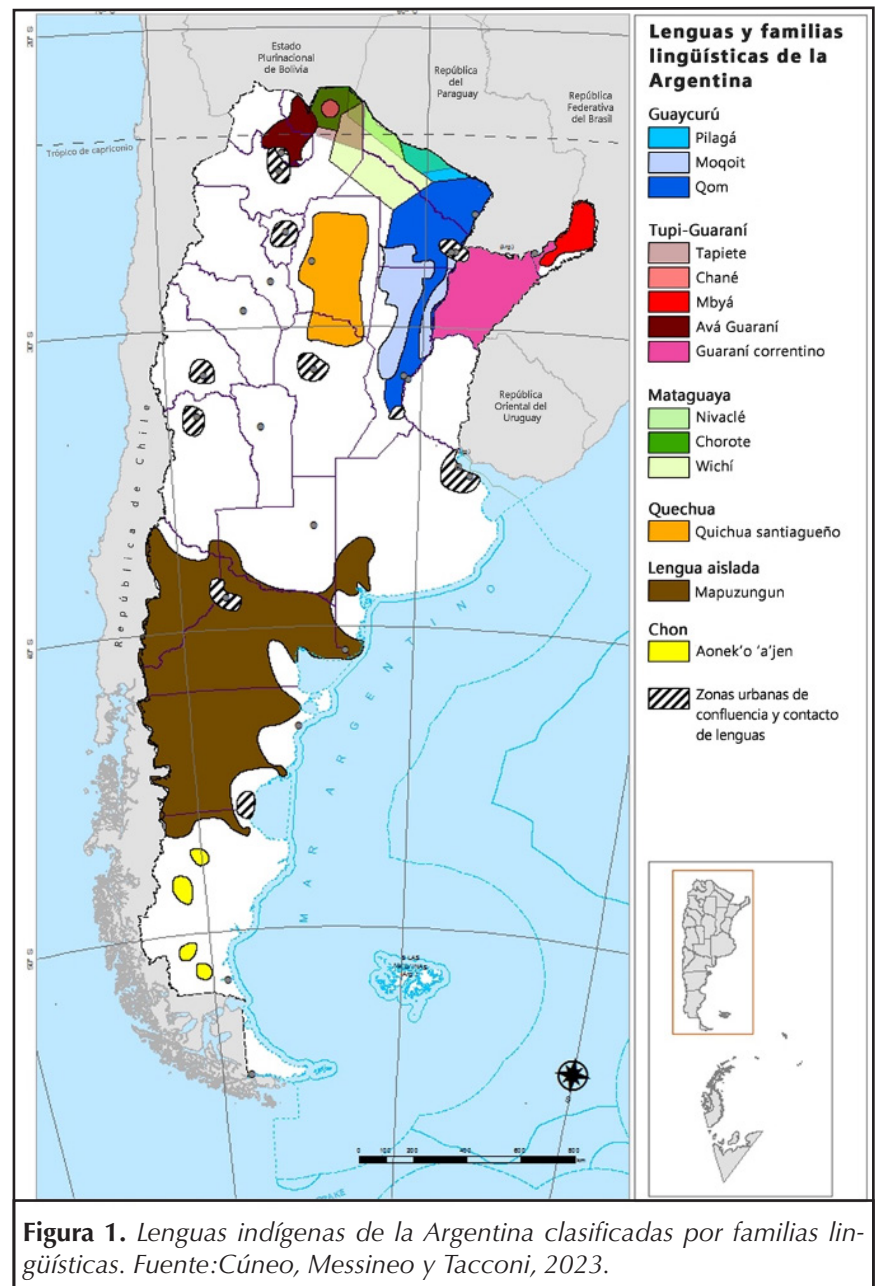
Se estima que, antes de la llegada de los europeos a América, en el actual territorio argentino se hablaban aproximadamente 35 lenguas indígenas (Censabella, 2010). En la actualidad, existen unas 18 lenguas, aunque no todas permanecen plenamente activas. Su grado de vitalidad varía considerablemente: algunas se utilizan en la comunicación cotidiana, mientras que otras sobreviven en contextos reducidos o se mantienen principalmente en el recuerdo de sus hablantes, lo que evidencia signos de alta vulnerabilidad y riesgo de desaparición. Algunas de estas lenguas, como el quechua en la provincia de Santiago del Estero y el guaraní en Corrientes, son también habladas por una significativa población no indígena (Censabella, 1999, p. 40).

Desde un enfoque filogenético, las lenguas pueden agruparse en familias lingüísticas, las cuales se definen como conjuntos de lenguas que comparten rasgos fonológicos, léxicos y gramaticales originados a partir de un tronco común. Es importante destacar que las fronteras

lingüísticas no siempre coinciden con los límites geopolíticos de los Estados nación. Como resultado, la distribución de las lenguas se basa frecuentemente en regiones o áreas geográficas que comparten las mismas características físicas, climáticas, biológicas, económicas y socioculturales. Un ejemplo claro de esta dinámica es el caso del mapuzungun (o mapudungun), lengua del pueblo mapuche, que se habla tanto

en la Patagonia argentina como en el sur de Chile, lo que refleja su distribución más allá de las divisiones políticas.

Un recorrido por el territorio argentino, desde el norte hasta el sur, permite visualizar las lenguas indígenas existentes en la actualidad, su clasificación en familias lingüísticas y su distribución por áreas geográficas (Figura 1). Este enfoque también



proporciona una visión general de su situación sociolingüística, con un énfasis en la vitalidad y el número de hablantes. Un recorrido de norte a sur por el territorio argentino revela la diversidad de lenguas indígenas actuales, su clasificación en familias lingüísticas y su distribución geográfica (Figura 2).

En el noreste argentino, la **familia tupí-guaraní** incluye diversas lenguas. El **tapiete**, hablado por aproximadamente 2.500 personas en las cercanías de la ciudad de Tartagal en la provincia de Salta, es utilizado mayoritariamente en contextos bilingües con el español (Ciccone, 2016, 2021). Asimismo, el guaraní correntino<sup>2</sup>, co-oficial en la provincia de Corrientes desde 2004, cuenta con cerca de 100.000 hablantes (Cerno, 2011). Este idioma goza de vitalidad, con esfuerzos continuos para su revitalización y enseñanza en las escuelas (Censabella, 1999; Gandulfo, 2007; Cerno, 2013; Medina et al., 2020). El **guaraní chaqueño**, hablado actualmente por alrededor de 70.000 personas en el sureste boliviano, el Noroeste Argentino y sectores dispersos del oeste de Paraguay, enfrenta desafíos en su uso intergeneracional (Hirsch, 2004; Morando, 2022). El mbyá guaraní, presente en Misiones, muestra una vitalidad notable, con el 97% de las personas de más de cinco años usando la lengua (Baranger et al., 2023). Finalmente, el **guaraní paraguayano** y el **yopará** –variedad que entrevera elementos léxicos y morfológicos del guaraní y del español– son utilizados por migrantes paraguayos en diversas regiones del país (Lustig, 1996). El guaraní mantiene una vitalidad relativamente alta entre la población migrante.

Dentro de la **familia guaycurú**, el idioma **qom (toba)**, hablado en el Chaco, cuenta con un 44.3% de

hablantes, aunque su uso varía entre contextos rurales y urbanos (Hecht, 2010). A su vez, el **moqoit (moco-ví)**, hablado en el sur del Chaco y el norte de la provincia de Santa Fe, también se encuentra en proceso de retracción ante el avance del español. El idioma **pilagá** se habla en el centro de la provincia de Formosa, principalmente en el departamento Patiño y Bermejo. Al igual que los tobas, se autodenominan *qom* y su número varía entre 2.000 y 5.000 según las fuentes. La lengua posee un buen grado de vitalidad ya que es la primera adquirida y hablada por los niños hasta la edad escolar (Vidal, 2006; ).

Dentro de la **familia mataguaya**, el **wichí**, hablado en el noroeste argentino, tiene entre 35.000 y 60.000 hablantes y se utiliza en contextos familiares y comunitarios, aunque en algunas comunidades enfrenta problemas de transmisión intergeneracional (Terraza, 2002). Por otro lado, el chorote, con alrededor de 1.700 hablantes, está en peligro, pero se han iniciado iniciativas para su revitalización. En cuanto al **ni-vaklé** se habla principalmente en Paraguay, con alrededor de 440 hablantes en Argentina (INDEC, 2004-2005).

La **familia lingüística quechua** es una de las más amplias tanto en términos de extensión geográfica como de cantidad de hablantes. En Argentina, se identifican tres grupos principales de hablantes:

- Migrantes bolivianos y peruanos, asentados en las grandes ciudades, principalmente en Buenos Aires y su área metropolitana.
- Indígenas kollas, habitantes del noroeste argentino, especialmente en Salta y Jujuy.

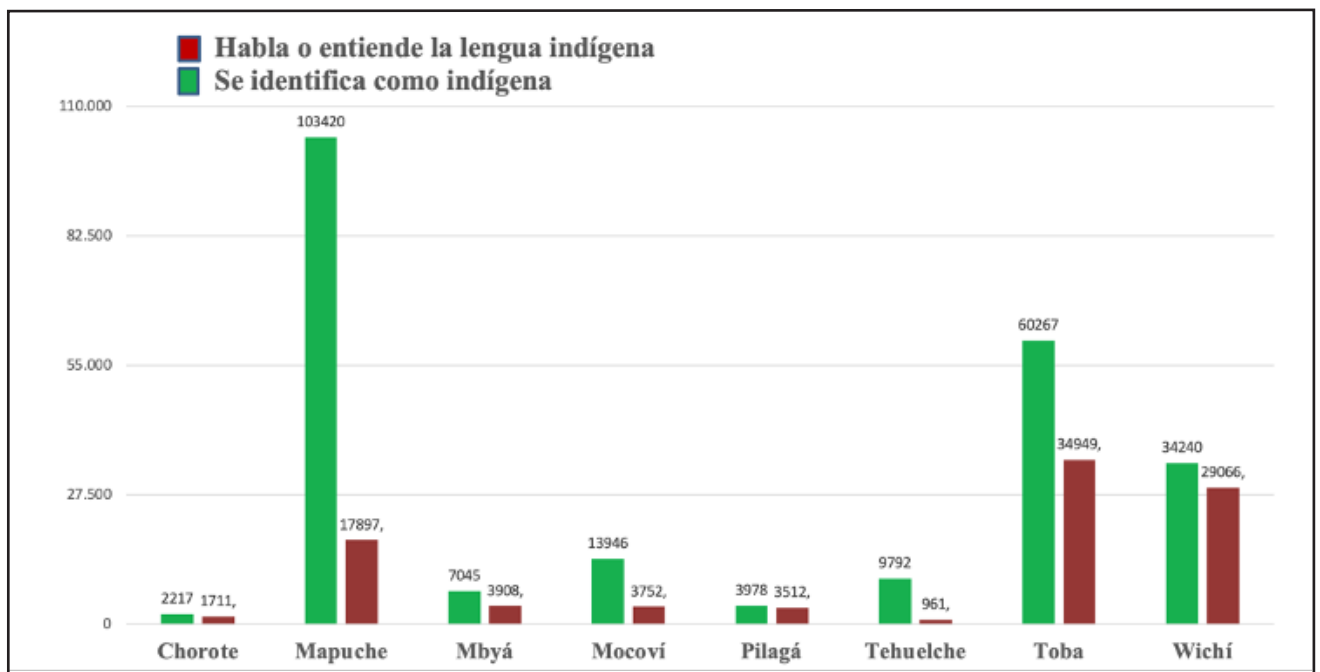
- Población criolla de Santiago del Estero, hablantes del **quechua santiagueño**. La lengua quichua se encuentra en una relación diglósica con el español, pero presenta la particularidad de que es utilizada en la población criolla, y en menor medida, en la población indígena de la provincia. En cualquier caso, la mayoría de sus hablantes son bilingües en quichua-español.

En la región patagónica, la **familia lingüística chon** estaba compuesta por al menos seis lenguas, habladas tanto en la Patagonia argentina como en la Isla Grande de Tierra del Fuego. Actualmente, solo quedan unos pocos hablantes del **aonek'ó 'a'jen** o tehuelche en la provincia de Santa Cruz. El resto de las lenguas de esta familia se considera extinto, con esfuerzos limitados para su revitalización. La situación es muy crítica dado que niños, jóvenes y adultos ya no hablan la lengua (Fernández Garay, 2010). No obstante, acciones de revitalización se están llevando a cabo a partir de trabajos mancomunados que involucran a las comunidades, diferentes instituciones y especialistas.

Por último, el **mapudungun**, no clasificado hasta el momento en ninguna familia, es la lengua del pueblo mapuche, hablada en el sur de Chile y Argentina. Esta lengua es considerada aislada, es decir, no se ha comprobado su relación con otras lenguas. En Argentina, los mapuches habitan principalmente en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut, con algunas comunidades en La Pampa y Buenos Aires. Actualmente, 169.199 personas se reconocen como pertenecientes al pueblo mapuche (INDEC, 2022). El mapudungun presenta una vitalidad moderada, con esfuerzos en curso para promover su enseñanza y uso en la comunidad.

Lenguas indígenas del territorio argentino que actualmente cuentan con hablantes	tapiete, mbyá guaraní, wichí, chorote, nivaklé, qom, moqoit, pilagá, aonek'o'a'jen, mapudungun, quechua
Lenguas indígenas habladas por población indígena y no indígena	guaraní correntino, quechua santiagueño
Lenguas indígenas recuperadas mediante la documentación lingüística	vilela, chaná, kakán
Lenguas indígenas como símbolo de (re) identificación étnica	huarpe, comechingón, ona, ranquel, querandí
Lenguas indígenas habladas por migrantes de países vecinos	quichua, aymara, guaraní paraguayo, yopará

**Figura 2.** Panorama sociolingüístico actual de las lenguas indígenas en Argentina. Elaboración de la autora.



**Figura 3.** Cantidad de personas vs. vitalidad lingüística elaborado en base a datos de la ECPI (INDEC 2004-2005). Fuente: Cúneo, Messineo y Tacconi, 2023.

La vitalidad de las lenguas indígenas no siempre guarda una relación directa con el número de personas que se identifican como indígenas. Lenguas como el toba/qom o el mapudungun, a pesar de pertenecer a pueblos numerosos, enfrentan altos niveles de bilingüismo y desplazamiento hacia el español. En estas comunidades, especialmente las

urbanas, los niños suelen no hablar la lengua indígena, o bien son bilingües receptivos y adoptan el español como primera lengua. En contraste, la población chorote, que no supera las 3.000 personas, preserva su lengua con mayor eficacia (Avellana y Messineo, 2021). En este caso, la mayoría de los niños y mujeres son monolingües, y la lengua se transmi-

te activamente entre generaciones. La figura 3 ilustra estos contrastes entre la cantidad de miembros de un grupo indígena (barras verdes) y el uso declarado de la lengua, según los datos de la ECPI (INDEC, 2004-2005), lo que demuestra que cantidad no siempre implica vitalidad.

## ■ ¿LENGUAS EXTINTAS? NUEVAS EVIDENCIAS Y AVANCES EN LA INVESTIGACIÓN LINGÜÍSTICA

*Las lenguas son patrimonio humano universal. Por lo tanto, su conocimiento y uso es un aporte al conocimiento humano, en la medida en que el lenguaje es una facultad cognoscitiva privativa del ser humano. El estudio y conocimiento de las lenguas del mundo, con la variedad que esto implica, contribuye al conocimiento de la mente humana. Las lenguas indígenas de la Argentina, como las del resto del continente, presentan rasgos interesantes por su diversidad respecto de otras lenguas mejor conocidas y su estudio contribuye a la teoría lingüística. Son un aporte al estudio científico del lenguaje en general.*

## ■ RECUPERANDO EL VILELA: DOCUMENTACIÓN DE UNA LENGUA DEL RECUERDO

Un caso destacado en la investigación de lenguas indígenas es el vilela, perteneciente a la familia lule-vilela, que se había dado por extinto desde la década de 1960. Sin embargo, investigaciones recientes lideradas por la lingüista Lucía Golluscio (2005, 2010) y su equipo (Golluscio y Grawunder, 2014; Golluscio y Zamponi, 2019) han revelado que el vilela sigue siendo la última lengua superviviente de la familia lingüística ya que aún persiste en la memoria de los últimos hablantes. En particular, solo dos ancianos identificados como vilelas muestran diversos grados de competencia en el idioma. Aunque no utilizan el vilela en su comunicación diaria, lo recuerdan como lengua de su infancia y juventud (Golluscio, 2008). La investigación se centró en la recopilación de datos lingüísticos, tales como vocabulario, estructuras gramaticales y usos contextuales del idioma, lo que permitió una mejor comprensión de

sus características. Los hallazgos de la investigación han sido publicados en varios artículos académicos y estudios especializados, que no solo documentan el estado actual del vilela, sino que también proporcionan una base para futuras investigaciones sobre lenguas en peligro de extinción. El trabajo de Golluscio ha sido crucial para la preservación del vilela, ofreciendo nuevas perspectivas sobre su rol histórico y cultural, así como sobre los desafíos que enfrenta en términos de revitalización.

## ■ REDESCUBRIENDO EL CHANÁ, LENGUA SECRETA FEMENINA

Asimismo, el lingüista Pedro Viegas Barros ha realizado una investigación exhaustiva sobre la lengua chaná, perteneciente a la familia charrúa, hablada históricamente en la región del Río de La Plata, que abarca partes de Argentina y Uruguay (Viegas Barros, 2009, 2015). Aunque el chaná se había considerado extinto como lengua de comunicación desde el siglo XIX, la investigación reveló que había perdurado en forma de lengua secreta femenina hasta el siglo XX (Blas Wilfredo y Viegas Barros, 2013). Su trabajo ha sido crucial para la documentación y preservación de esta lengua. Viegas Barros centró su investigación en el último hablante conocido del chaná, quien proporcionó información valiosa sobre aspectos fonológicos, morfológicos y sintácticos del idioma. La metodología empleada incluyó la recolección de datos lingüísticos mediante grabaciones de conversaciones y transcripciones, así como un análisis comparativo con otras lenguas charrúas para identificar similitudes y diferencias. Los resultados de la investigación de Viegas Barros se han publicado en varios artículos académicos que detallan la estructura lingüística del chaná y su contexto sociocultural. Entre sus contribuciones se en-

cuentran glosarios, textos narrativos y descripciones gramaticales, que ofrecen una visión integral de la lengua. El trabajo de Viegas Barros ha tenido un impacto significativo en el campo de la lingüística, al contribuir al conocimiento sobre las lenguas indígenas del Río de La Plata y fomentar un mayor interés en la recuperación y el estudio de lenguas en peligro.

## ■ EL KAKÁN Y SU PRESERVACIÓN

El kakán, lengua de la familia diaguita considerada desaparecida ya hacia fines del siglo 18 (Nardi, 1979), posee un uso restringido en contextos rituales y ceremoniales dentro de la comunidad kilme en Tucumán y posiblemente en otras comunidades diaguitas en Salta, Catamarca y La Rioja. Esto se sabe gracias a las investigaciones recientes de la lingüista Beatriz Bixio cuyo trabajo incluye una recopilación exhaustiva de datos lingüísticos a través de grabaciones, entrevistas y observación directa. Su trabajo incluye una descripción gramatical del kakán que abarca su fonología, morfología y sintaxis. Además, su investigación ha documentado las prácticas rituales y los contextos en los que se utiliza el idioma, lo que ha sido fundamental para entender su uso y función en la comunidad kilme. Un aspecto importante de la investigación de Bixio es la comparación dialectal del kakán con otras lenguas diaguitas en Tucumán, Salta, Catamarca y La Rioja. Esta comparación busca identificar relaciones lingüísticas y préstamos léxicos entre estas lenguas, proporcionando una comprensión más amplia del kakán en el contexto de la diversidad regional. Los resultados de la investigación actual se han publicado en varios artículos académicos (Bixio 2022; Bixio y Cejas, 2020; Bixio y Mauro, 2024). El trabajo reciente sobre el kakán ha sido crucial para su

preservación y revitalización, proporcionando una base sólida para futuros esfuerzos de enseñanza y documentación. Además, ha atraído un mayor interés académico en la lengua, destacando su importancia en el estudio de lenguas en peligro y su papel en la diversidad lingüística de Argentina.

### ■ LENGUAS, TERRITORIOS E IDENTIDADES. PROCESOS DE REVITALIZACIÓN LINGÜÍSTICA Y ETNOGÉNESIS.

*Más allá de su interés como objeto de estudio, las lenguas son depositarias del pensamiento humano.*

*De hecho, al desaparecer una lengua, también desaparece parte del conocimiento heredado y de la historia de la humanidad. Cada lengua contiene una mirada única sobre el mundo. No solo expresa una cosmovisión particular, sino que, además, construye significados y crea relaciones sociales. En este sentido, una lengua se convierte en un signo de identidad; es decir, en una forma simbólica que permite manifestar, destacar o reivindicar las características sociales y culturales de personas y grupos.*

Actualmente, diversas lenguas consideradas extintas han ingresado en procesos de revitalización, impulsados por descendientes de pueblos indígenas que buscan rescatar su patrimonio cultural y lingüístico. Estos esfuerzos no solo se centran en la recuperación del léxico y de las estructuras gramaticales, sino también en el reconocimiento y visibilización de su historia e identidad étnica. Este fenómeno se conoce como "etnogénesis" e implica la construcción de una identidad colectiva basada en elementos como la lengua, la cultura, la historia, el territorio y las tradiciones compartidas.

En la región de Cuyo, descendientes de los **huarpes** (García, 2002; Katzer, 2010-2012; Archina, 2016) y, en La Pampa, personas que se reconocen como **ranqueles** (Santos Montangie, 2014), han desarrollado iniciativas de reidentificación étnica que incluyen la recuperación de vocablos y prácticas ancestrales como parte del esfuerzo por visibilizar su identidad étnica. Asimismo, en Tierra del Fuego, las nuevas generaciones descendientes de **selk'nam**<sup>3</sup> trabajan por rescatar su lengua a pesar de la limitada o nula transmisión intergeneracional (Viegas Barros, 2005; Malvestitti, 2013).

Un caso paradigmático es el de la lengua **querandí**, declarada extinguida en el siglo XX. Los registros de esta lengua son muy limitados y consisten principalmente en algunas frases compiladas por el cosmógrafo real francés André Thevet en *La cosmographie universelle* (1575), luego de participar en la expedición de Guillermo Le Testu al Brasil y Río de la Plata entre 1555-1556. Fue recuperada parcialmente a través de la memoria oral de familias que se identifican como querandíes (Latini 2011). Hoy en día, la lengua se utiliza en ceremonias, actividades educativas y redes sociales, lo que ha permitido una reconstrucción parcial de su fonética y morfología, así como la reinterpretación de topónimos castellanizados (Gómez, et al., 2023).

Del mismo modo, los descendientes de los **comechingones** en La Toma, Córdoba, están en un proceso de reidentificación étnica y recuperación cultural que incluye esfuerzos por revitalizar su lengua. Aunque no se han documentado hablantes fluidos, algunos miembros de la comunidad trabajan en la recuperación de vocablos y expresiones de su idioma ancestral, utilizando fuentes históri-

cas y etnográficas como símbolo de unión entre territorio, historia y comunidad (Sosnowski, 2021).

Finalmente, en las provincias de Salta, Jujuy, Córdoba y Santiago del Estero, personas que se reconocen como descendientes de los **ocloya**, **omaguaca**, **tastil**, **comechingón** y **tonokoté**, a pesar de haber hablado históricamente lenguas diferentes, utilizan el quechua como una herramienta de cohesión y recuperación identitaria. Así, no solo reclaman sus territorios ancestrales, sino que también fortalecen su identidad étnica a través de prácticas lingüísticas compartidas (Cruz, 2010).

### ■ LENGUAS INDÍGENAS HOY: CLAVES PARA COMPRENDER EL TERRITORIO, LA MEMORIA COLECTIVA Y LAS IDENTIDADES EN CONSTRUCCIÓN

En Argentina, conviven más de veinte lenguas indígenas que, a pesar de su diversidad y vitalidad variable, han sido históricamente invisibilizadas en favor de una idea de nación monolingüe. Lejos de desaparecer, estas lenguas persisten y se transforman, tanto en ámbitos rurales como urbanos, donde también se suman las habladas por comunidades migrantes. Los términos con que se nombra a los pueblos y sus lenguas reflejan tensiones históricas, políticas y simbólicas, y muchas comunidades hoy recuperan sus denominaciones autónomas como parte de una afirmación identitaria. El mapa lingüístico argentino actual revela una compleja red de familias de lenguas y territorios, donde la vitalidad de una lengua no siempre se corresponde con el número de personas que la reivindican. Casos como los del vilela, chaná, kakán y querandí muestran que incluso las lenguas consideradas extintas pueden ser recuperadas desde la memoria y la

investigación colaborativa. Estas experiencias se inscriben en procesos más amplios de revitalización cultural, donde lengua, territorio e identidad se entrelazan en nuevas formas de reconstrucción colectiva.

El multilingüismo indígena en Argentina, lejos de ser una huella del pasado, constituye un espacio vivo de resistencia, memoria y reconstrucción identitaria. Las lenguas no solo expresan una herencia cultural, sino que articulan proyectos de futuro: son herramientas para recuperar territorios, reconstruir genealogías interrumpidas y afirmar derechos históricamente negados. En contextos rurales y urbanos, estas lenguas reconfiguran los vínculos entre historia, cultura y territorio, sostienen procesos concretos de reapropiación cultural y lingüística y abren paso a nuevas formas de afirmar la identidad indígena en el presente.

## ■ BIBLIOGRAFÍA

- Alvarsson, J.-Å. (2006). El proceso de etno(re)génesis entre los weenhayek del Gran Chaco (1976-2006). *Anales*, 9/10, 107-136.
- Avellana, A. M., y Messineo, M. C. (2021). Las lenguas indígenas en la Argentina y su continuidad en el español regional. *Káñina. Revista de Artes y Letras*, 45(1), 207-231.
- Baranger, E., Cerno, L., Núñez, Y. I. (2023). La lengua mbyá guaraní en Misiones, Argentina. Vitalidad, contacto, variación y actitudes lingüísticas. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 15, 57-91.
- Blas Wilfredo, O. J. y Viegas Barros, J. P. (2013). *La lengua chaná. Patrimonio cultural de Entre Ríos*. Ministerio de Cultura y Comunicación.
- Bixio, B. (2022). Lenguas, intérpretes e interpretaciones en la evangelización del Tucumán colonial (1580-1680). *Revista Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 12(1).
- Bixio, B., y Cejas, R. del V. (2020). *Tiri Kakan: recuerda nuestra lengua ancestral*. Ecoval.
- Bixio, B., y Mauro, S. de. (2024). Hacia un anarchivo de la lengua kakana: desafíos, posibilidades y perspectivas. *Lingüística y Literatura*, (86), 9-36.
- Calderón Archina, A. (2016). "Reparación histórica" y "municipalización": el caso de la comunidad Huarpe de Guanacache, San Luis, Argentina. *Estudios en Antropología Social Nueva Serie*, 1(2): 39-57.
- Censabella, M. I. (2010). Lenguas y pueblos indígenas de la Argentina. En D. Quilaqueo Rapimán, C. A. Fernández y S. Quintriqueo Millán (Eds.), *Interculturalidad en contexto mapuche* (pp.41-60). Editorial de la Universidad Nacional del Comahue.
- Censabella, M. I. (1999). *Las lenguas indígenas de la Argentina: Una mirada actual*. Eudeba.
- Cerno, L. (2013). *El Guaraní Correntino. Fonología, Gramática, Textos*. Peter Lang.
- Cerno, L. (2011). *Descripción fonológica y morfosintáctica de una variedad de la lengua guaraní hablada en la provincia de Corrientes (Argentina)* [Tesis de Doctorado]. Universidad Nacional de Rosario.
- Ciccione, F. (2016). Géneros discursivos persistentes y emergentes en tapiete (tupí-guaraní): Formas de habla y cambio lingüístico en una lengua minoritaria. *Revista de Antropología*, 12, 171-188.
- Ciccione, F. (2021). *Palabras de la tierra: Antología de narrativas y cantos orales en lenguas indígenas* (pp. 67-94). Universidad de Buenos Aires.
- Cruz, P. (2010). Monte adentro: Aproximaciones sobre la ocupación prehispánica de la serranía de Calilegua (prov. de Jujuy). *Intersecciones en antropología*, 11(1), 129-144.
- Cúneo, F., Messineo, M., y Tacconi, A. (2023). Diversidad lingüística y revitalización en comunidades indígenas argentinas. En A. Balazote y S. Valverde (Eds.), *Los pueblos indígenas y el Estado nacional* (pp.65-96). Editorial de la Imprenta del Congreso de la Nación.
- Fernández Garay, A. (2010). Las cláusulas temporales en Tehuelche o Aonek'ó'a?en. *LIAMES*, 10, 37-48.
- Gandulfo, C. (2007). *Entiendo pero no hablo. El guaraní acorrentinado en una escuela rural: usos y significaciones*. Editorial Antropofagia.
- García, A. (2002). Una mirada a los reclamos modernos de identidad huarpe. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 6.
- Golluscio, L. (2010). Los conversos en -(e)l y la combinación de cláusulas en vilela. *Amerindia*, 33, 249-288.
- Golluscio, L. (2008). La documentación de las lenguas amenazadas en la Argentina y la investigación colaborativa: una experiencia pi-

- loto. *Cuadernos del Instituto de Pensamiento Latinoamericano*.
- Golluscio, L. (2005). Tensión y conflicto en la construcción del otro y del sujeto social: el discurso de y sobre el pueblo vilela en la Argentina. *Revista de la Sociedad Argentina de Lingüística*, 1, 111-121.
- Golluscio, L. y Grawunder, S. (2014). ¿Lengua o hablante? Investigando las alternancias coronal-velares en vilela. *LIAMES*, 41-72.
- Golluscio, L. y Zamponi, R. (2019). El vilela del siglo XVIII. *Indiana*, 36, 43-68.
- Gómez, G. L., Gorbalán, C. H., Viegas Barros, J. P., Domínguez, L., de Mauro, S. G., y Malvestitti, M. (2023). Ejhu Taluhet bajiná: Caminos colaborativos para la recuperación de la lengua querandí het. *Cuadernos de Literatura*, 21, e2108.
- Hecht, A. C. (2010). *Todavía no se hallaron hablar en idioma. Procesos de socialización lingüística de los niños en el barrio toba de Derqui (Argentina)*. Lincom Europa.
- Hirsch, S. (2004). Ser guaraní en el noroeste argentino: variantes de la construcción identitaria. *Revista de Indias*, 64(230), 67-80.
- INDEC. (2001). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001: Resultados definitivos*. Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- INDEC. (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Resultados definitivos*. Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- INDEC. (2012). *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2010 (ECPI 2010): Pueblos indígenas en Argentina. Información estadística de los pueblos indígenas relevados por la ECPI 2010*. Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- INDEC. (2022). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022: Resultados provisionales*. Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- Katzer, L. (2010-2012). Reconfiguraciones organizacionales, procesos políticos y territorialización: los huarpes como "comunidades indígenas". *Anales de Arqueología y Etnología*, 65-67, 229-246.
- Latini, S. H. (2011). La etnicidad de los querandíes, una discusión no resuelta. *Cazadores-recolectores del Cono Sur*, 5, 97-118.
- Lustig, Wolf. (1996). Mba'éichapa oiko la guarani? Guarani y jopara en el Paraguay. *Papia*, 4(2), 19-43.
- Malvestitti, M. (2013). Fronteras lingüísticas en Tierra del Fuego. Usos y documentación de las lenguas originarias en las misiones anglicana y salesiana (1869-1923). En M. A. Nicoletti y P. Núñez (Comps.), *Araucanía-Norpatagonia: la territorialidad en debate. Perspectivas ambientales, culturales, sociales, políticas y económicas* (pp. 286-289). IID y PCa-UNRN-CONICET.
- Medina, M., Medina, M., Zurlo, A., Cayré Baito, L. (2020). Corrientes es guaraní. Análisis de representaciones en torno al guaraní antes y después de su oficialización (Ley 5598/2004). *Runa*, 41(2), 319-338.
- Montani, R. M., y Combès, I. (2018). Etnonimia wichí: Cien hipótesis para mil y un nombres. *Revista Andina*, 56, 227-269.
- Morando, M. A. (2022). Diglosia y bilingüismo entre los chanés: una reflexión crítica. *Ilha. Revista de Antropología*, 24(1), 208-232.
- Nardi, R. L. J. (1979). *El kakán, lengua de los diaguitas*. Sapiens Nº3. Museo Arqueológico "Dr. Osvaldo F. A. Menghino", Gobierno de la Provincia de Buenos Aires, Municipalidad de Chivilcoy, Casa de la Cultura.
- Pérez Diez. 1977. Los grupos aborígenes del Chaco centro-occidental, sus denominaciones. *Cuadernos Franciscanos*, 41(5), 19-27.
- Regúnaga, A. (2020). El acercamiento a las lenguas indígenas de la Patagonia Sur según las revistas de la South American Missionary Society. *Revista Argentina de Historiografía Lingüística*, 12(1): 43-64.
- Santos Montangie, A. dos. (2014). "Ni los historiadores ni nadie lo tiene en cuenta y, sin embargo, mi abuela me lo contaba...". Narrativas históricas de los ranqueles de La Pampa. *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, 35(2), 2014, págs. 89-104.
- Sosnowski, D. (2021). Los comechingones en Córdoba. Una mirada histórica sobre los procesos de invisibilización indígena (siglos XVI-XXI). *Memoria Americana. Cuadernos De Ethnohistoria*, 29(2), 111-128.
- Terraza, J. (2009). *Grammaire du wichí: phonologie et morphosyntaxe* [Tesis de Maestría]. Université du Québec à Montréal.

Thevet, A. (1575). *La cosmographie universelle*. Chez Pierre L'Huillier.

Vidal, A. (2006). Cambio lingüístico en situaciones de contacto multi-lingüe: los pilagá y los wichí del Bermejo (Formosa). *Indiana*, 20, 171-198.

Viegas Barros, J. P. (2015). Un texto ritual en chaná. *Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, 12, 125-136.

Viegas Barros, J. P. (2009). Misia jallaná: una frase charrúa a la luz de los nuevos datos de la lengua chaná. *Cadernos de Etnolingüística*, 1, 1-3.

Viegas Barros, J. P. (2005). *Voces en el viento: raíces lingüísticas de*

*la Patagonia. Lingüística comparativa de las lenguas aborígenes del sur del continente americano*. Mondragón.

#### ■ NOTAS

1 Según Montani y Combès (2018), existen diversas interpretaciones sobre el origen del vocablo "mataco". Una de estas teorías plantea que proviene del nombre del mataco bola (*Tolypeutes matacus*) que se asocia tanto a animales de pequeña estatura como, por extensión, a objetos de poca importancia (Pérez Diez, 1977, p. 25). También se le atribuye el significado de "montaraz" (Alvarsson, 2007, p. 118). Además, los wichí sostienen que el término deriva del verbo español "matar" (Pérez Diez, 1977; Alvarsson, 2006). Montani y Combès (2018) también sugie-

ren que el exónimo podría tener su origen en el quechua *mat'aq*, que significa "descuartizador" o "atasajador".

2 El guaraní correntino y el guaraní paraguayo son dos de las subvariedades del guaraní criollo, un idioma hablado desde la época colonial que procede del guaraní hablado en la región desde antes de la colonización (Censabella, 1999).

3 Yaganes o yámanas, selk'nam u onas, kawésqar o alakaluf son los nombres que se daban a sí mismos y que les dieron los exploradores a los pueblos que habitaban el archipiélago fueguino al momento del contacto con los europeos a partir del siglo XVI (Regúnaga, 2020).

# LOS INDIOS DEL NOROESTE ARGENTINO EN PERSPECTIVA (SIGLOS XVI-XVIII)

**Palabras clave:** Noroeste argentino - Indios - Etnohistoria - Siglos XVI-XVIII .  
**Key words:** Northwest Argentina - Indians - Ethnohistory - 16th-18th centuries.

**Resumen:** Este ensayo procura resumir la Historia Andina de los grupos indígenas del noroeste argentino. Cronológicamente abarca desde un poco antes de la presencia incaica en la región, continúa en las exploraciones, conquista y colonización españolas hasta la época republicana, con alcances al siglo XX. Si bien la Etnohistoria regional presenta algún que otro espacio en blanco, los datos faltantes no fueron completados aplicando conceptos procedentes de otros espacios y tiempos, sino que se propusieron alternativas a ser comprobadas por nuevos estudios en Arqueología, documentación colonial, Etnografía, Lingüística y Folklore locales.

## ■ Margarita E. Gentile L.

ex Investigador CONICET - Museo de La Plata  
ex Profesor titular ordinario, cátedra Instituciones del Período Colonial e Independiente,  
Universidad Nacional de las Artes, Buenos Aires.  
Correspondiente por la Academia Nacional de la Historia, Perú.

E-mail: margagentile@yahoo.com.ar

### The Indians of Northwest Argentina in perspective (16th-18th Centuries)

**Abstract:** This essay attempts to summarize the Andean history of the indigenous groups of Northwestern Argentina. Chronologically, it ranges from shortly before the Inca presence in the region, continuing through the Spanish explorations, conquest, and colonization up to the Republican period, extending into the 20th century. While the regional ethnohistory presents some gaps, the missing data were not filled by applying concepts from other places and times, but rather by proposing alternatives to be verified by new studies in archaeology, colonial documentation, ethnography, linguistics, and local folklore.

## ■ 1. EL TEMA Y SU INTERÉS

Si bien el título acota el tema, el espacio, y propone una visión temporal de entre otras posibles, antes de entrar en el texto de este pequeño ensayo me pareció adecuado explicar cuál fue el punto de vista elegido en la confianza de que el mismo, fuera de ser aceptado, por lo menos sea comprendido ya que el asunto a tratar puede enfocarse desde distintos ángulos que, a su vez, pueden ser o no, convergentes.

Como secuela de algunas observaciones informales de pervivencias de usos y costumbres incaicas en poblaciones andinas de nuestro país consideré la posibilidad de articularlas mediante el todo que es la Etnohistoria. Diseñé un plan a partir de lo que se venía sabiendo de las instituciones incaicas en el ám-

bito andino en general y del actual noroeste argentino en particular. Con ese sentido fui reuniendo la bibliografía disponible y trazando sucesivas guías, redactando textos parciales, preparando ilustraciones; también publiqué avances de distintos temas y puntos de vista a modo de ejercicios de aproximación: artículos sobre testamentos de indios, arte prehispánico y colonial, algún asunto emergente en la etnografía local, devenir de nombres de lugares y personas, etcétera.

Una circunstancia inesperada me llevó a dejar de lado aquel plan en interés de un Proyecto ofrecido por el gobierno de la provincia de Salta acerca de estudiar las miniaturas procedentes del emplazamiento incaico en el Volcán Lullailaco (2017-2022).

Como era de esperar, el fichado acerca del Tahuantinsuyu hasta 2016 favoreció el tratamiento y la interpretación de esos materiales incaicos y se proyectó hacia el presente texto que, aunque abreviado, cuenta con amplia documentación de respaldo<sup>1</sup>.

El corte, no demasiado nítido, que se hace aquí respecto del Tahuantinsuyu con relación a las culturas andinas precedentes tiene su motivo en varios asuntos a considerar. El primero de ellos tiene que ver con la expansión de la autoridad del Cusco prehispánico hacia el norte y el sur de dicha ciudad; el mismo se realizó, también, mediante alianzas matrimoniales entre jefes regionales y mujeres debidamente educadas que se trasladaban acompañadas de un séquito con la finalidad de proyectar usos y costumbres (co-

menzando por el idioma) entre las poblaciones aliadas.

Dichos usos y costumbres eran de antigua data; la arqueología andina mostró en varias oportunidades que cada intento de expansión de un grupo andino fuera de su área central iba acompañado de tecnologías relacionadas con mejoras agropecuarias que se fueron incrementando con el paso de los siglos, y continúan vigentes en algunos poblados andinos entremezcladas con sus similares europeas y como objetos de estudio del folklore.

Otro es que acerca de la cultura Inca tenemos información escrita, incluso en lenguas vernáculas y gráfica hispana, por sus propios portadores y desde fechas que dicen de la rápida adaptación de esta forma de comunicación en ámbitos indígenas privados.

## ■ 2. EL ESPACIO

El noroeste argentino comprende el sector norte del área densamente montañosa de nuestro país. En línea Este-Oeste se encuentra entre la Cordillera de los Andes y las Sierras Subandinas. De Norte a Sur, yendo a lo largo de la cordillera, abarca desde nuestro límite político con el Estado Plurinacional de Bolivia hasta, aproximadamente, las sierras de Córdoba.

Los valles intermontanos, tan turísticamente promocionados hoy, fueron antiguamente hostiles a la presencia humana. Habitarlos y sobrevivir en ellos exigió explotar racionalmente sus recursos naturales renovables mediante el trabajo continuo de grupos organizados con esa finalidad, y a partir del conocimiento de las características de cada región ya que, además de la oro e

hidrografía, altitud y latitud influían, e influyen, en todos los seres vivos.

Según los registros de arqueólogos, historiadores y etnógrafos la continuidad en esas permanencias requería también discurrir acerca de la clasificación, registro acumulativo y decodificación de los conocimientos relacionados con la supervivencia en cada uno de los parajes andinos, datos que se fueron perfeccionando a lo largo de varios miles de años.

\*

Entre los temas que preocuparon a los habitantes prehispánicos de los Andes por su periodicidad y consecuencias se encontraban el exceso y falta de agua, las erupciones de volcanes de fuego y de barro, las salidas del mar y los ríos. Cualquiera de estos eventos podía dejar en un rato



**Figura 1.** Casa tipo semipozo, puna de Jujuy, R. Argentina, diciembre de 1982. Es similar a las que se podían encontrar entre los Uro-Chipaya del borde del salar de Coipasa c.1970. Foto de J.A. Braunstein.

y en ruinas el trabajo de años, sobre todo las infraestructuras relacionadas con la explotación agropecuaria y minera<sup>2</sup>, llevando muchas veces a intentar la búsqueda de otros lugares de habitación y recursos.

A lo largo de siglos se fueron mejorando las formas arquitectónicas, seleccionando los materiales usados según la región, (adobe, caña, piedra, madera, y sus combinaciones), y de ahí que el recuerdo de la tecnología adecuada y sus autores (los ancestros transfigurados en *huacas*) fuese tan importante en la vida diaria de las poblaciones andinas. Además, una propuesta tecnológica que mitigase las consecuencias de cualquiera de los eventos citados, junto con las formas de deshidratación y conservación de alimentos, era de considerar seriamente antes de enfrentar una invasión de parte de los de Chavín, Moche, Nasca, Tiwanaku o el Cusco.

### ■ 3. EL TIEMPO

El territorio andino ofrecía la posibilidad de acceder a recursos naturales renovables en espacios que podían recorrerse en unos pocos días a partir de los núcleos habitados. El agua surgente, gracias a la actividad volcánica profunda, marcó la ubicación de grupos pequeños de habitación pero estables que, a su vez, quedaron incluidos en la organización de otros mayores que sabían cómo traer agua desde los nevados, almacenarla y dirigirla hacia cultivos y poblaciones más grandes, disponer andenes de piedra para frenar los derrumbes de los cerros, almacenar en depósitos especiales los alimentos deshidratados (carne, papa, maíz) para paliar las hambrunas provocadas por las sequías, inundaciones o guerras, almacenar materiales de construcción, ropa, armas, etcétera. Y, al mismo tiempo,

contar con el respaldo sociopolítico, religioso y militar que protegiera cualquier conquista. De ahí que grupos estructurados, como los procedentes del altiplano, tuviesen éxito en sus asentamientos en los valles y sierras con la sola oferta de tecnologías adecuadas.

### ■ 4. LA ORGANIZACIÓN SOCIO-POLÍTICA

Pero los asentamientos rodeados de los mejores recursos solían estar bien defendidos, tanto por sí mismos como por sus aliados a quienes tributaban, ya que el medio ambiente no permitía el aumento de la población local más allá de ciertos límites. La dependencia estricta de las surgentes de agua y de los canales que recogían el agua del deshielo de las cumbres resultaba en aldeas dispersas; y esa misma dispersión dio forma a la organización de grupos con dos jefes, esquema que se proyectó a mayor conservando la dualidad del mando aún en proyectos sociopolíticos, económicos y religiosos tan extensos espacialmente como Tiwanaku e Inca. En la guerra andina prehispánica, el agua procedente de las lagunas de altura desatadas de una vez, y el fuego producido y mantenido tanto con leña como con piedras embreadas, fueron armas destructivas en grado sumo al momento de invadirse unos pueblos a otros.

### ■ 5. EL CUSCO Y LA CONQUISTA PREHISPÁNICA DEL ÁREA ANDINA DE NUESTRO PAÍS

Alrededor del año 950 d.C. comenzó a decrecer el régimen de lluvias en el altiplano que rodea el Lago Titicaca; en torno al 1150 d.C ya habían tenido lugar malas cosechas con el consecuente agotamiento de los depósitos (*colca*) de alimentos deshidratados (que no se renovaban

según los cálculos previstos), guerras y pestes; aproximadamente en 1250 d.C se inició una importante sequía que durará sesenta años.

Durante ese lapso comenzaron, lentamente, a migrar algunas poblaciones de las que rodeaban el Lago rumbo a las dos direcciones posibles a lo largo de los Andes: norte y sur.

Antes de continuar conviene recordar que algunas migraciones o intentos previos de establecer poblaciones en el Noroeste Argentino –en adelante NOA– (tema que merecería más dedicación) se produjeron durante el auge de la temprana cultura Chavín, de la que se hallaron fragmentos de alfarería chavinoide en torno al salar de Burruyacú (Tucumán) y dos templos en U muy derruidos, uno en Chaquiago (Catamarca) y otro en Marapa (Tucumán).

Asimismo, los topónimos Tucma / Tucumán registrados en documentos coloniales del NOA y también de amplia dispersión en los Andes en la misma época, remiten a Tucumú, nombre con el que se conocía al “dios de las comidas” andino prehispánico.

\*

Hacia el sur, los migrantes procedentes del Lago Titicaca se fueron nucleando en lugares que reproducían el medio ambiente del cual provenían y en el que las tecnologías conocidas por ellos podían aplicarse exitosamente. Los más conocidos, hasta ahora, son los de la Cultura La Aguada y sus epígonos en la actual provincia de Catamarca. Hacia el norte del Lago, algunos dieron lugar a lo que en Arqueología se conoce como Cultura Huari.

En el marco de este breve ensayo importa señalar, por lo que va a

ser la principal y más perdurable influencia en el área andina de nuestro país que, entre otros lugares a los cuales llegaron migrantes del sector lacustre del altiplano, uno era un fondo de valle pantanoso llamado Acamama (lugar de origen de estiércol de persona o animal), sitio que desaguaron aplicando su tecnología traída de Tiwanaku para manejar la circulación del agua en terrenos con poco declive. Allí fundaron y sostuvieron una población, Cusco, que fue extendiendo su autoridad mediante la compartición de esa y otras tecnologías, sobre todo la de la preparación de alimentos deshidratados que duraban hasta tres años almacenados en edificios con ventilación especial.

\*

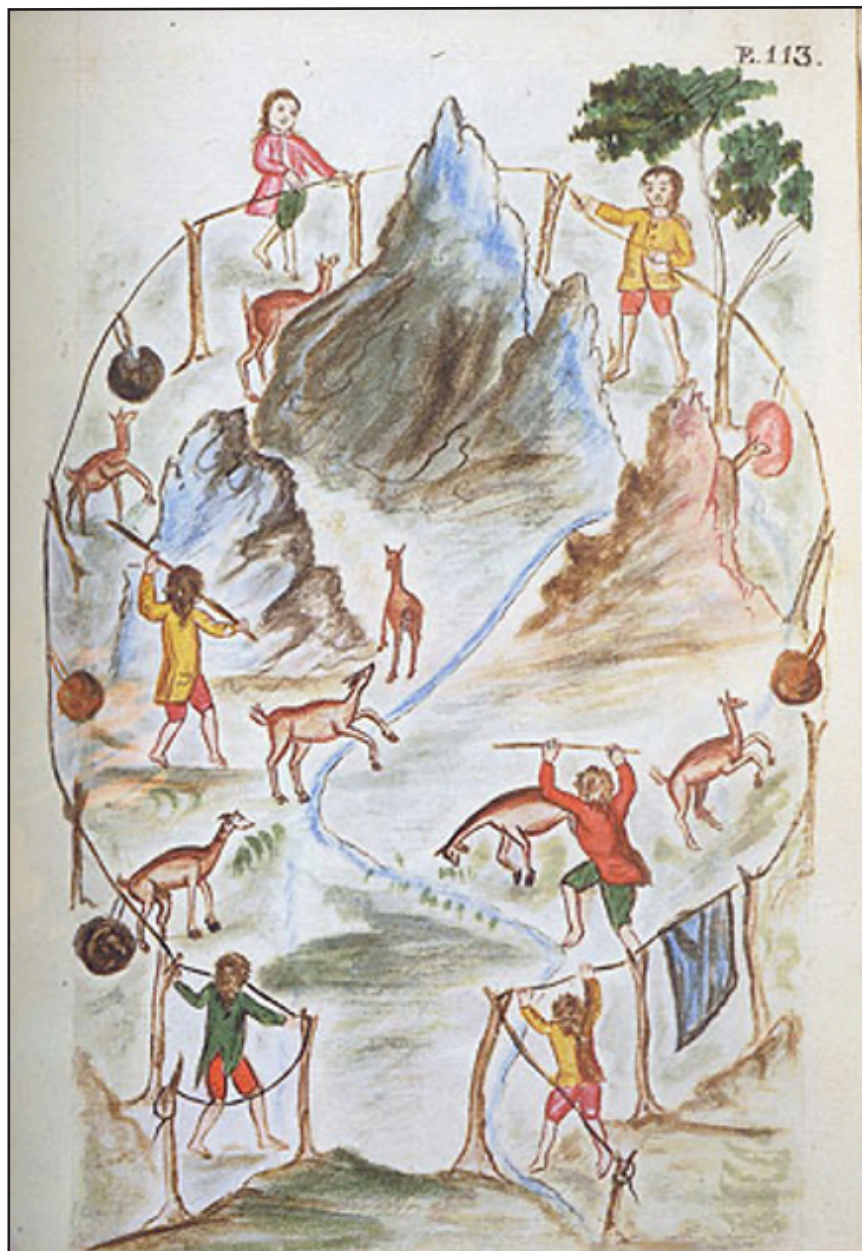
El soporte sociopolítico de la estructura edilicia y agropecuaria era, a su vez, una muy bien tejida red de reciprocidades e intercambios que permitió la expansión del Cusco rápidamente en dirección Norte-Sur, ya que las ofertas tecnológicas relacionadas con la producción de alimentos, por ejemplo, en terrenos ganados a la montaña (*pata*, *patías* de siembra) no eran viables en las tierras bajas del Este ni en los arenales del Oeste de la cordillera de los Andes.

El control de estas relaciones se llevaba a cabo mediante un sistema de caminos (*capac ñan*) de circulación exclusiva; partían de Coricancha (recinto dorado) del Cusco y a su vera había posadas (*tambo*) y depósitos (*colca*). Como registro y ayudamemoria se usaban *quipu*, manojos de cuerdas formados con hilados de determinadas torsiones, tipos de nudos y colores que, combinados, registraban los asuntos tratados entre el Cusco y sus aliados. Por otra parte, en tablas pintadas sobre las

que se combinaban formas y colores estaban graficados los acuerdos recíprocos y las penas que se aplicaban a quienes los transgredían.

El Cusco, en su expansión, y a diferencia de los intentos anteriores,

como Chavín y Tiwanaku, llegó a incorporar a su dominio los "reinos" costeros de Chíncha y Chimú, que con grandes almadías ya comerciaban hasta México. Así, los cusqueños llegaron a explorar hasta el hoy llamado Estrecho de Magallanes, es-



**Figura 2.** "Chaco de vicuñas", según Martínez de Compañón, B.J., [c.1780] tomo II, f.113. La caza de vicuñas se organizaba entre vecinos y parientes, y los resultados se repartían entre los participantes a la faena. La acuarela muestra el cerco que abarca una geografía de cerros, algún bosque puneño y un río.

tablecer algún asentamiento en Temuco, navegar hasta Polinesia (Ahua Chumbi y Nina Chumbi, cinturón de fuego) e Isla de Pascua.

\*

Los Incas del Cusco, durante su expansión hacia el sur, trasladaron los sobrevivientes de las poblaciones que se habían opuesto a sus conquistas hacia territorios caracterizados por un medio ambiente contrario al que estaban acostumbrados: los Cuyos que habitaban los bosques de Paucartambo fueron a dar a la puna de Jujuy y a los pedregales que, en ese momento, era la actual provincia de Mendoza; los Comechingones de la costa del Ecuador fueron a las sierras de la provincia de Córdoba; los Chimú, pescadores, de la costa del Pacífico fueron a las minas del entorno del Famatina, etcétera; en algún caso, como los Asto de la sierra central de Perú, fueron reubicados de manera de tener que recorrer un largo trecho en pendiente en busca de agua potable.

Los españoles exploradores y luego conquistadores del NOA se encontraron con gente escarmentada hacía muy poco tiempo en castigos terribles, y confundieron la mansedumbre natural con la fingida. Pero también hubo, hacia el norte del Cusco, poblaciones transterradas (*mitmacuna*) que, al aliarse se beneficiaron

con mejores tierras de cultivo, como los Yauyos, de Huarochirí.

Volviendo al NOA, la conquista y colonización del rumbo sudeste del antiguo Collasuyu incaico, les exigió a los españoles casi doscientos años, y hubiese sido mucho más si el mestizaje no se hubiese iniciado a poco de llegar la hueste hispana a Cajamarca en 1532.

## ■ 6. LA CONQUISTA HISPANA DEL ÁREA ANDINA DE NUESTRO PAÍS

La rebelión de los encomendados por la perpetuidad de las encomiendas en el Perú terminó en 1548 con la derrota y muerte de Gonzalo Pizarro. A fin de sacar de las poblaciones ya fundadas y medianamente estables a los soldados que no estaban interesados en afincarse en ellas, se autorizaron *entradas* y *descubrimientos* hacia el sur del altiplano, más allá del mar de sal, es decir, los salares de Coipasa y Uyuni. La región ya había sido explorada desde antes de 1540. La promoción de la búsqueda de sitios con riquezas fantásticas como Los Césares, Trapalanda, Lin Lin, Las Reliquias y Las Amazonas data de esos años.

En la segunda mitad del siglo XVI, en el NOA se implementaron cambios en la administración que, en lo que respecta a las poblaciones

indígenas asentadas por los Incas (*mitmacuna*), redundaron en nuevas migraciones según se otorgaban indios, mercedes de tierras y encomiendas, además del reajuste de las historias locales para adaptarlas a las exigencias de las nuevas autoridades y, al mismo tiempo, tratar de mantener los espacios de poder prehispanicos en torno a cada jefatura indígena.

La Historia regional es intrincada y no se presta a ser resumida por lo que me pareció adecuado reunir en un cuadro datos que, espero, den idea de la dinámica de estos sucesos hasta casi el siglo XVIII cuando el cambio de dinastía en España trajo, tarde, el reajuste en la administración de las colonias de ultramar. En ese momento el sistema de encomienda había colapsado<sup>3</sup> junto con la producción de las minas de Potosí, Porco y Lípez, a lo que se venían sumando los varios accidentes en las de azogue de Huancavelica, y el comienzo de la pérdida definitiva de zonas de pastoreo y producción de semillas sanas en la puna por la cría de cabras y ovejas que, a diferencia de los camélidos locales arrancaban los pastos de raíz.

El cuadro propuesto, centrado en el NOA, no es exhaustivo de manera que se puede complementar y ampliar en cualquiera de sus direcciones.

Gobernador	Años	Nombrado por	Fundaciones
Desde 1530, aproximadamente, se llevaron a cabo exploraciones que se acercaron o cruzaron el NOA.			
Sus relatos, recopilados en probanzas de méritos, incluían datos en un todo de acuerdo con las leyendas medievales de exploraciones por paisajes inverosímiles, y encuentros con animales y personajes fantásticos difundidas en narraciones que eran contadas de viva voz o leídas en voz alta en tabernas y albergues.			
Juan Núñez de Prado es expulsado de Tucumán por:	1550-1553	Gobernador del Perú, Lic. Pedro de La Gasca	1550: Barco I° 1551: Barco II° 1552: Barco III°
Francisco de Aguirre quien regresa a Chile después de la muerte de Pedro de Valdivia, dejando de substituto a:	1553-1554	Gobernador de Chile, Pedro de Valdivia	1553: Maestrazgo de Santiago del Estero.

	1554-1557	Gobernador del Barco, Fco. de Aguirre	
	1557	Corregidor de Chile, Francisco de Villagra	
<i>Juan Pérez de Zurita</i>	1557-1562	Gobernador de Chile, García Hurtado de Mendoza	1558: Londres de la Nueva Inglaterra. 1559: Córdoba de Calchaquí 1560: Cañete 1561: Mendoza
	1562	Gobernador de Chile, Francisco de Villagra	1562: Nieva 1562: San Juan
<i>Francisco de Aguirre</i>	1563-1566	Virrey del Perú, Conde de Nieva	1565: San Miguel, en Ibatín.
<i>Francisco de Aguirre</i> Cuando iba para Sancti Spiritus, en un pueblo de Nicolás de Aguirre, pasando Zumampa, los tomaron prisioneros sus propios soldados y los mandaron engrillados a Charcas. Substituído por:	1566		Un grupo de sediciosos hizo un pueblo en Esteco.
<i>Diego Pacheco</i> quien actúa como Gobernador y Juez de comisión, y es substituído por:	1567-1569	Gobernador del Perú, Lope García de Castro	1567: Talavera de Esteco
<i>Pedro de Arana</i> quien cumple su misión y regresa dejando de Teniente de Gobernador a:	1570	Virrey del Perú, Francisco de Toledo	
<i>Nicolás Carrizo?</i>	1570-1572	Virrey del Perú, Francisco de Toledo	
<i>Jerónimo Luis de Cabrera</i> muerto por:	1572-1574	Virrey del Perú, Francisco de Toledo	1573: Córdoba de la Nueva Andalucía. 1573: San Luis del Paraná
<i>Gonzalo de Abreu</i> muerto por:	1574-1580	Rey Felipe II	1577: San Clemente I°, II° y III°
<i>Hernando de Lerma</i> llevado preso a Charcas siendo su sucesor interino:	1580-1584	Rey Felipe II	1582: ciudad de Lerma, en el valle de Salta
	1584-1586	Audiencia de Charcas	
<i>Juan Ramírez de Velasco</i> quien entrega el gobierno a:	1586-1593	Rey Felipe II	1591: Todos Santos de Nueva Rioja. 1592: Madrid de las Juntas. 1593: San Salvador de Jujuy
<i>Hernando de Zárate</i> quien lo entrega a:	1593-1594	Virrey del Perú Marqués de Cañete	
<i>Pedro de Mercado Peñalosa</i>	1594-1600	Rey Felipe II	

Francisco Martínez de Leyva ¿gobernador interino?			
Francisco de Barraza y Cárdenas, gobernador interino de Tucumán.	1602-1606	Virrey de Perú, Luis de Velasco.	
Alonso de Ribera	1606-1612	Rey Felipe III	1607: Refunda Londres (Juan Pérez de Zurita, 1558) y la llama San Juan Bautista de la Ribera de Londres.  1608: refunde en Talavera de Madrid a las ciudades de N.S. de Talavera y a Madrid de las Juntas.
Francisco de Alfaro, oidor de la Audiencia de Charcas	1611-1612		Ordenanzas para la gobernación de Tucumán.
	Diciembre de 1617 – se concreta en 1620.	Rey Felipe III	Se divide la gobernación del Río de la Plata en Tucumán y Río de la Plata.
Felipe de Albornoz	1629-1632		Rebelión de Chalemín.
Alonso de Mercado y Villacorta	c.1657- c.1667		Rebelión indígena liderada por Pedro Bohorquez.
Fernando de Mendoza Mate de Luna	1681-1686	Rey Carlos II	1679: San Fernando del Valle de Catamarca, al pie de la sierra de Ambato.
Juan de Zamudio, gobernador de Tucumán	1707		Carta al rey sobre el terremoto que destruyó Esteco y que la gente se fue a Metán.

El cuadro precedente me permitió trazar, a su vez, una cronología relativa en seis etapas basada en la actividad de los gobernadores; la misma abarca la Conquista y Colonización del NOA, períodos durante el cual se produjeron cambios rápidos y definitivos para algunas poblaciones indígenas. Mas investigación en archivos podría matizar lo dicho.

- 1ra. etapa, hasta c. 1550: exploración e intentos de conquista. Diego de Rojas, Juan Núñez de Prado. Campos y poblaciones indígenas arrasados. Comienzo de la desestructuración de los *ayllu* que formaban la macroetnia diaguita.
- 2da. etapa, de 1550 a 1570: exploración, conquista, fundación de ciudades, “ciclo de Francisco

de Aguirre”. Primeros recorridos de evangelizadores. Rebelión de Juan Calchaquí (en Perú, Manco II, Taqui Oncoy y Moro Oncoy). “Encomiendas viejas”, de la “primera oleada” de conquistadores, donde cada indio pagaba 10 pesos de tributo por año. Mestizaje cultural y biológico.

- 3ra. etapa, de 1570 a 1586: “ciclo del virrey Toledo”, algunas fundaciones fallidas, gobernadores que se matan entre sí. Sequías por la falta de conservación de lagunas (*cochas*) y acequias; degradación del terreno por falta de mantenimiento de los muros de contención, abono de tierras, &<sup>a</sup>. Los primeros testamentos de indios que conocemos. Ordenanzas del gobernador Gonzalo de Abreu.

- 4ta. etapa, de 1586 a 1594: “ciclo de Ramírez de Velasco”, fundaciones y refundaciones definitivas de ciudades; fin de la rebelión de Viltipoco, encomiendas nuevas a los colonizadores. Explotación minera intensiva. Se acentúan el predominio de la cultura mestiza y el ascenso social de los segundones.

- 5ta. etapa, de 1594 a 1600: “ciclo de Mercado de Peñalosa”, más encomiendas nuevas a nuevos conquistadores y funcionarios porque quedaron vacas las “encomiendas viejas”. *Malocas* para capturar indios para encomendar y vender. Crisis del sistema de conquista; nueva conquista por forasteros.

- 6ta. etapa, de 1600 a 1622: “ciclo de Alonso de Ribera”. Se escribe

acerca de las *malocas* para capturar indios del valle Calchaquí y venderlos como esclavos en Potosí. Visita del Oidor Francisco de Alfarro en 1611, que dejó ordenanzas. Supuesta rebelión de los diaguitas. Nuevos repartos de encomiendas sin reconocer las herencias de viudas y huérfanos españoles.

\*

Por fuera de la organización sociopolítica, económica y religiosa que la corona de España trataba de implementar en las Indias, en la gobernación de Tucumán, dada la influencia de la presencia incaica, continuaron hasta la República y adaptadas en parte, algunas de las instituciones previas, sobre todo las laborales (*mita* y *minga*).

**Digresión:** el sistema de encomienda hispana, con antecedentes anteriores a la Reconquista de la Península, tenía como objeto premiar a quienes habían participado en guerras a favor del rey. Según ese punto de vista, en el ámbito andino y luego de las adjudicaciones de los grandes "reinos" altiplánicos y costeros, los primeros repartos de encomiendas se hicieron por cantidad de gente, no por grupos de poblaciones o de familias. De esta manera, se disgregaron, reagruparon y renombraron grupos con diversas nomenclaturas previas que, en general, no se conservaron en las líneas originales y algunas fueron retomadas por otros grupos. A este nuevo orden no fueron ajenos los *curacas* y *segundones* que trataron, unos de conservar sus espacios de poder dentro del virreinato peruano y otros de insertarse en dichos espacios; tampoco fueron ajenos a esta dinámica los grupos indígenas que trataron de volver a sus composiciones prehispánicas con el Inca como adalid.

Por otra parte, a los indígenas que participaron activamente en las *malocas*, incursiones militares españolas en territorios indígenas, se les prometían tierras en propiedad. Y aunque las mismas fueron reclamadas en documentos tales como

sus propios testamentos, no hay noticia hasta ahora ni de la ubicación, nomenclatura, características ni extensión de tales terrenos; en otras palabras, no se puede rastrear el dominio de los mismos desde aquellos años hasta hoy.



**Figura 3.** "Yndios segando en minga", según Martínez de Compañón, B.J., [c.1780] tomo II, f.70.

La *minga* era un tipo de colaboración entre vecinos y parientes para llevar a cabo rápidamente alguna de las faenas rurales, en este caso la siega de trigo. El dueño o la dueña de la chacra les proveía comida y bebida, además de música en este caso, mientras durase la faena, y con el compromiso de devolver el mismo trabajo a quienes hubiesen asistido.

La continuidad de la mecánica de adaptación de los indígenas del área andina argentina a cada uno de los cambios que se produjeron entre los siglos XVIII y XIX se puede observar en la publicación del Censo Nacional realizado en 2022. Allí se registró una cantidad superior, en mucho, de sedicentes pueblos indígenas a cómo existían en los siglos XVI-XVIII, que retomaron nomenclaturas de poblaciones cuyo registro figuraba en trabajos actuales de Historia andina pero que entre los siglos XIX y XX ya no tenían componentes debido, en parte, al mestizaje, biológico y cultural, que permitía el ascenso social. En otros casos, las nomenclaturas retomadas fueron las de los antiguos *ayllu* (Omaguaca, por ejemplo), o que ni siquiera lo fueron (Quechua, Diaguaita Cacano, Jujui, por ejemplo). La mayoría ni siquiera fueron núcleos autónomos, sino que formaron parte y dependieron de lo que en Etnohistoria se denomina macroetnías. Y en el caso de los llamados Michilingües, hay indicios de que ni siquiera fueron indios. Pero en 2022 se prefirieron las nuevas adscripciones que, se supuso, podría beneficiarlos ya que les permitiría contar, a cada uno de estos pueblos / *ayllu*, con autoridades propias para negociar los beneficios proyectados por la Constitución Nacional de 1994.

Veamos, entonces, un poco más de cerca lo dicho hasta aquí porque de la interacción de ambos Derechos, incaico e hispano, y sus consecuencias en el quehacer agropecuario y minero van a surgir las etiquetas a las que irán adscribiendo los remanentes de los grupos indígenas del NOA y sus reagrupaciones. Se comenzará describiendo brevemente las instituciones incaicas y la continuidad de algunas de ellas durante la Colonia y hasta nuestros días.

## ■ 7. INSTITUCIONES INCAICAS CON BASE FAMILIAR

La *panaca*<sup>4</sup>, el grupo familiar de la élite incaica, comenzó a perder su razón de ser en el Perú en el siglo XVI, en particular por falta de componentes. A partir de ese momento, de tanto en tanto, aparecerán quienes se dicen descendientes de los Incas con el fin de solicitar, con más o menos suerte, prebendas al rey y, ya en el siglo XIX, tratar de participar de un proyecto republicano.

A los casiques<sup>5</sup> o *curacas* impuestos por los españoles a veces se los consideraba como la continuación de las *panaca* en el marco de las nuevas instituciones, excepto en la reciprocidad. Además, durante la Colonia, el cargo de casique fue hereditario de padre a hijo mayor.

El *ayllu* era una subdivisión de un grupo basada en el parentesco, no siempre biológico. En el virreinato del Perú se llamaron *parcialidades*, pero hubo regiones donde se conservó la denominación de *ayllu* hasta el siglo XX. De todos modos, fueron incorporados al régimen de encomienda, según el cual un español se comprometía con el rey a evangelizarlos y educarlos en las nuevas costumbres, gasto que se cubría con el producto del trabajo de los indígenas encomendados y que el encomendero, o su poblero, administraba.

Las parcialidades solían tener dos jefes, que no siempre fueron hombres, sobre todo en el Collasuyu incaico, el *suyu* o dirección del espacio tal vez correspondiente a la esposa del Inca reinante, o que debió su nombre a la concentración de minas de plata.

## ■ 8. INSTITUCIONES INCAICAS CON BASE EN EL TRABAJO

*Mita*, era el trabajo por turnos; su finalidad era organizar la contribución de las poblaciones aliadas del Tahuantinsuyu a la guerra, al tejido y mantenimiento de puentes, construcción de edificios, cosechas, etc. Con este sistema rotativo las poblaciones no quedaban sin defensa<sup>6</sup> ni mano de obra para llevar a cabo los trabajos agropecuarios correspondientes a su propio *ayllu*.

Durante la Colonia la *mita* se transformó en trabajo personal, prohibido reiteradamente por la corona, al perderse la reciprocidad que la definió durante el Tahuantinsuyu, es decir, en la *mita* era el Inca quien rogaba a los *curacas*, y éstos quienes pedían a los *ayllu* llevar a cabo determinados trabajos. Con variantes, según la época y región, continuó hasta fines del siglo XX, sobre todo en áreas mineras.

*Minga* era, y es, la ayuda solicitada a vecinos y parientes para llevar a cabo en poco tiempo un trabajo determinado que se retribuía realizando el mismo trabajo para el que ayudó: techar una casa, levantar la cosecha, etcétera.

*Yanacuna* eran sirvientes especializados que dependían solamente del Inca, de la Coya o de una *huaca* mayor. No formaban parte de la red de reciprocidades e intercambios entre parientes y vecinos, aunque el Inca, como favor especial, podía donar a un *casique* aliado una familia de *yanacuna* quienes conservaban su condición hereditariamente. Durante la Colonia, los *yanacuna* pasaron a ser sirvientes de los españoles aun cuando el tributo en trabajo personal estuvo insistentemente prohibido por reales cédulas. También por ser mano de obra especializada, muchos sustentaron sus propios

negocios, sobre todo en la gobernación de Tucumán.

## ■ 9. INSTITUCIONES INCAICAS TRASCENDENTES

Aunque la religión incaica no se conoce cabalmente, sin embargo, es posible tener indicios de un aspecto de ésta a través del llamado “culto a las huacas” según los evangelizadores y extirpadores de idolatrías.

*Huacas* eran los antepasados del grupo familiar (*ayllu*). Las *huacas* pequeñas fueron destruidas durante las campañas de extirpación de idolatrías, aunque algunas las escondieron los propios indígenas. Las *huacas* más imponentes (algunos nevados, por ejemplo), cuyo poder y autoridad se extendía más allá del *ayllu* no pudieron ser destruidas. En el marco de la evangelización, el llamado “culto a las huacas” tomó la apariencia de la devoción a algunos santos cristianos y, en muchos casos, pasó a ser el de las Ánimas del Purgatorio que, como parientes y vecinos que habían sido en vida, se las sentía más cercanas a las necesidades de sus devotos andinos.

La *pacarina* era el lugar de origen de cada *ayllu*, es decir, el sitio de donde habían salido los ancestros por primera vez y que podía ser un lago, un volcán, etcétera. *Huaca* y *pacarina* eran sitios que se recorrían periódicamente cantando contando la historia del *ayllu*, y para escuchar el oráculo del ancestro respecto de las alternativas del siguiente año agropecuario y pesquero.

Tanto la cultura europea que se trataba de instalar en los Andes como la misma cultura andina tenían una base económica similar con un ciclo anual señalado por el transcurrir de las estaciones, lo que facilitó el sincretismo. Luego, a fines del siglo XVI y principios del XVII,



**Figura 4.** “Indios sembrando”, según Martínez de Compañón, B.J., [c.1780] tomo II, f.63. La siembra era uno de los trabajos del campo que debían realizarse en poco tiempo. Por eso requería la colaboración de vecinos y parientes, a quienes el dueño o la dueña de la chacra les proveía comida y bebida mientras durase la faena, y con el compromiso de devolver el mismo trabajo a quienes hubiesen asistido.

según la región, las cofradías reunieron a quienes reconocían a determinada *huaca* como ancestro; en este ámbito, la reciprocidad andina y la caridad cristiana jugaron roles similares.

## ■ 10. CONTINUIDADES, CAMBIOS, PROYECCIONES

Es posible observar la Historia andina del NOA en perspectiva considerando las instituciones prehispanicas vigentes en la región en

sus cambios adaptativos, desde las primeras fundaciones, pasando por las sucesivas rebeliones indígenas hasta la de 1780, las guerras de la Independencia y hasta por lo menos la República. Las pervivencias más notorias se dieron en los ámbitos laboral y religioso, los más visibles dadas sus aplicaciones prácticas en el día-a-día regional.

A principios del siglo XX tomó forma un subyacente interés en el modo de vida y las pasadas instituciones indígenas que se manifestó a través de la Etnografía, Literatura, Lingüística y Artes plásticas, pero el enfoque dado a esos temas, en general, los dirigieron hacia el Folklore.

Un repaso poco cuidadoso podría dejar la impresión de que el desinterés en los usos y costumbres andinas que se mantuvieron hasta fines del siglo XIX en los Andes se debió a que no eran relevantes fuera del Folklore, relatos de viajes y novelas costumbristas incluidas. De ahí la importancia de los trabajos del grupo indigenista cusqueño, con base en la Etnohistoria y del que fue parte principal Luis E. Valcárcel. La continuidad en enfoque y temas permitió retomarlos a mediados del siglo XX e incorporarlos a proyectos sociopolíticos relacionados con las reformas agropecuarias, pesqueras y mineras implementadas en ciertos países andinos, que en algún caso llegó hasta establecer un fuero agrario.

Asimismo, aquellos trabajos pioneros permitieron, pasada la segunda mitad del siglo XX en los Andes, la reconstrucción de edificios y festividades locales con proyección hacia el Turismo como un regreso a las fuentes, aunque ese regreso ya no era a las fuentes prehispánicas (Arqueología) ni quinientistas (Etnohistoria) sino a unas fuentes cercanas en el tiempo e intermediadas por

las circunstancias del entorno y del momento en que se evidenciaron. El uso político de los resultados continuó haciendo el resto.

\*

Regresando a usos, costumbres y tradiciones andinas, los primeros planos con que son mostradas permiten preguntarse cómo fue posible que hayan podido atravesar quinientos años negociando imposiciones de todo tipo con alguna que otra transformación para adaptarse mejor a cada época y lugar.

Tratar de responder esta pregunta lleva a reconsiderar, rápida y finalmente, los puntos de inflexión de la Historia colonial entre los siglos XVI y XIX.

De la letra de una real cédula a su aplicación hubo un trecho temporal; aún acatada la misma, su cumplimiento podía ser relativo y de ahí que las presiones reales para provocar cambios, en cualquier nivel, no hayan sido parejas, es decir, no fueron iguales en todas las colonias españolas.

El mestizaje y la baja demográfica indígena, seguidos por el ulterior cambio de estatus, el agotamiento de las principales menas andinas y la continuidad de las exigencias de la corona en cuanto a tributos, hicieron caer el régimen de encomienda.

Desde mediados del siglo XVII las visitas listaban a los indios diferenciándolos entre originarios y forasteros de entre la población censada. En la centuria siguiente las categorías se afinaron incluyendo mujeres y niños, todos según sus edades y capacidades de trabajo, además de contabilizar mudanzas y fugas, con los consiguientes cambios en cuanto al origen del grupo familiar censado al que se conside-

raba originario del lugar donde el visitador los registraba; y el apellido al modo español por el que serían reconocidos en adelante. Es decir, los ajustes administrativos modificaron los nombres personales: los nombres indígenas masculinos se transformaron, poco a poco, en apellidos familiares, quedando en el camino nombres indígenas que habían sido exclusivamente femeninos o masculinos. La adscripción a estas medidas propiciaba el ascenso social.

En otro orden, a lo largo del siglo XVIII la imposibilidad, continuada de los siglos previos, de las colonias americanas de comerciar sus materias primas a cambio de productos manufacturados fue una de las causas de un estado de contrabando constante que llevó a que dichos territorios emprendieron la costosa empresa de la independencia de España. A partir de 1830 casi no quedaban colonias españolas en América desde un punto de vista administrativo, si bien esta expresión admite matices locales. El alcance de la independencia en cuanto a transformaciones sociopolíticas, económicas y religiosas fue relativo, no llegó al mismo tiempo y con la misma intensidad a todos lados.

En esta nueva configuración los habitantes del interior de nuestro país todavía conservaban algunas de las instituciones que les eran útiles y por eso características a cada grupo, si bien adaptadas a la vida colonial.

Una de ellas, el casicazgo o curacazgo, según la región, fue primero reconvertida entre los siglos XVI y XVII a través de la obligación de heredar el cargo de *curaca* el hijo mayor y no del pariente más hábil, como era el modo andino. Esto permitió acceder a dicho cargo a personas que, en el marco de las instituciones andinas no hubieran podido hacerlo nunca, sea por ser inhábiles

física o mentalmente, sea por no formar parte del grupo de edad dentro del cual se podía dirimir la sucesión, sea por no contar con una red de reciprocidades vigente. De manera que esta imposición española tuvo un amplio respaldo entre quienes tenían esperanzas de acceder al curacazgo que, para ese entonces, comenzaba a tener la forma del poder europeo, es decir, a no reconocer la reciprocidad como característica de dicho poder en los Andes.

Las Leyes de Indias, el derecho hispano-indígena, ante la imposibilidad de atajar los abusos de los *curacas*, funcionarios coloniales y encomenderos, crearon tempranamente la figura del Protector de Naturales, que en el ámbito de nuestro país casi no tuvo actuación durante la Colonia, salvo cuando los bienes en cuestión justificaban su presencia. Lo mismo sucedió con el Teniente de Naturales, que ya a principios del siglo XVII no existía en el actual noroeste argentino, a pesar de las reiteradas quejas de los propios gobernadores. Pero este “descontrol” justificaba los ataques a las poblaciones indígenas para capturar gente para vender como esclavos en las minas. Todos los gobernadores del Tucumán durante el siglo XVII fueron parte de este “negocio” de donde no es difícil concluir que las rebeliones indígenas que marcaron ese siglo y desarticulaban los casicazgos de la futura área andina argentina, no fueron ni caprichosas ni resultado de las “malas inclinaciones” de los indios hacia todo lo que era trabajo, etcétera.

Pero tanto la aplicación de métodos de registro burocrático más afinados (contabilidad y censos, por ejemplo) y la continuidad del trámite del juicio de residencia a los funcionarios españoles que cesaban en sus funciones hasta principios del siglo XIX, nada de eso pudo volver

atrás lo que el mestizaje había logrado, es decir, concretar y estabilizar una franja de población que conservaba parte de su nomenclatura colonial quinientista al tiempo que se iba insertando en los usos y costumbres de ese siglo.

A partir de fines del siglo XIX, en sintonía con la difusión de la definición de Folklore según William Thoms (1846) y su proyección en el quehacer económico rural a través de creencias como El Familiar o El Pombero, los aspectos más visibles del tema indígena pasaron al área de esos estudios desde donde parecieron poder migrar hacia la Antropología a mediados del siglo XX, paso que impidió la muerte de Augusto Raúl Cortazar, cuyos últimos trabajos tenían esa dirección que, tal vez por falta de condiciones en el entorno, no retomaron ninguno de sus epígonos y se mantuvieron en aquella línea hasta cerca del Milenio, cuando comenzaron a integrarse, muy lentamente, a los estudios de Etnohistoria del NOA.

## ■ 11. BIBLIOGRAFÍA CITADA?

El territorio abarcado en este pequeño ensayo es uno de los más estudiados de nuestro país desde los varios puntos de vista posibles. No obstante, para el mismo no se cuenta con textos que, cada cierta cantidad de años, hagan un estado de la cuestión respecto de la Historia andina, la organización sociopolítica, religiosa y económica regional basadas en datos de Etnohistoria locales, es decir, que no apliquen automáticamente las plantillas generalizadoras copiadas de trabajos originados en otras regiones y tiempos. Por esa razón y a falta de esas puestas al día<sup>8</sup>, cada párrafo del texto precedente puede tener entre tres y cinco referencias locales, lo que llevaría la cantidad de citas bibliográficas a la desmesura.

Considerando el público al que se dirige esta Revista me pareció idóneo remitir su interés en ampliar lo que se dice aquí a los bloques editoriales que dedicaron publicaciones temáticas relacionadas<sup>9</sup> y sumarle una breve lista de trabajos, sobre todo los diccionarios de época, que aportan precisiones y marcan puntos de inflexión en el devenir del texto principal. En todos ellos, que no son excluyentes, se encuentra, a su vez, bibliografía especializada la cual, asimismo, los invito a consultar.

Constitución de la Nación Argentina. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-24430-804/texto>

Anales de Arqueología y Etnología, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/analarqueyetno>

Revista Relaciones, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires. <https://saantropologia.com.ar/revista-relaciones/>

Revista Runa, archivo para las ciencias del hombre, Buenos Aires. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/index>

Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, INAPL, Buenos Aires. Encuesta al Magisterio. <https://inapl.cultura.gob.ar/noticia/encuesta-nacional-de-folklore-de-1921/>

Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima. <https://www.ifea.org.pe/libreria/bulletin/>

Repositorio de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. <https://repositorio.pucp.edu.pe/home>

Dialnet, <https://dialnet.unirioja.es/>

Internet Archive: Digital library of free and borrowable texts. <https://archive.org/>

## ■ 12. BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

Anónimo (¿A.de Barzana?)<sup>10</sup> ([1586] 1951) *Vocabulario y phrasis en la lengua generalde los indios del Perú llamada quichua y en la lengua española*.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. <https://www.loc.gov/item/04009091/>.

Bertonio, L. ([1612] 1879) *Vocabulario de la lengua aymara compuesta por el padre... Julio Platzman*. Leipzig. <https://archive.org/details/vocabulariodela00bertgoog/page/n302/mode/2up>

Gentile, M.E. (2008) Tucumán: etnohistoria de un topónimo andino. *Investigaciones y Ensayos* 57: 61-98.

Gentile, M.E. (2022) El Proyecto "Estudio de las miniaturas ... del volcán Lullaiillaco", Museo de Arqueología de Alta Montaña, Salta. Primera Etapa. *BibliographicaAmericana*18: 47-72. <https://www.bn.gov.ar/micrositos/revistas/bibliographica>

GonçalezHolguin, D. ([1608] 1952) *Vocabulario de la lengua general de todo el*

*Perú...* Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf>

González, A.R. (1982) Las "provincias" Inca del antiguo Tucumán. *Revista del Museo Nacional*

XLVI: 317-380. <https://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/800>

Guaman Poma de Ayala, F. ([1613?] 2006) *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Siglo XXI. México. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

Itier, C. (2011) Las panaca no existieron. Capítulo 8 en "Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas"; Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. <https://hdl.handle.net/20.500.14657/190099>

Jiménez de la Espada, M., compilador (1881) *Relaciones Geográficas de Indias, Relación de las provincias de Tucumán. Relaciones Geográficas de Indias Tomo II: 137-153*. <https://fuenteshistoricasdelperu.com/2023/10/08/relaciones-geograficas-de-indias-marcos-jimenez-de-la-espada/>

Levillier, R. (1928) *Nueva Crónica de la conquista del Tucumán*. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid.

Santo Tomás, D. de ([1560] 1951) *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/226>

Thoms, W. (Ambrose Merton) (22 de agosto de 1846) Carta en la revista literaria inglesa *TheAthenaeum* 982: 862. [https://archive.org/details/sim\\_athenaeum-uk\\_1846-08-22\\_982/mode/2up?q=folk+lore](https://archive.org/details/sim_athenaeum-uk_1846-08-22_982/mode/2up?q=folk+lore)

Valcárcel, L.E. (1958) La etnohistoria del Perú antiguo. *Revista del Museo Nacional* XXVII: 3-10. <https://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/774?show=full>

## ■ NOTAS

1 En el acápite *Bibliografía* se listaron algunos sitios de Internet en los cuales se halla información sobre los temas tratados aquí, además de unas lecturas sugeridas en particular. Cada uno de esos trabajos cita, a su vez, bibliografía interesante para la comprensión de los temas tratados aquí, y a ella también remito. Las referencias al AGI, Archivo General de Indias, y a la BNE, Biblioteca Nacional de España, repositorios de los cuales se tomaron muchos de los datos que tienen en línea y que se encuentran abreviados aquí, dan una idea de la dimensión del tema que se pretende resumir.

2 La minería andina, extracción de materias primas minerales, aquí incluye las tierras para fabricación de alfarerías y los colores para sus dibujos. Hasta donde se sabe, esos enclaves eran compartidos mediante complejos acuerdos de circulación nocturna y estadías programadas en cada sitio.

3 Recién en 1771 una Real Cédula ordenó que a medida que las encomiendas fuesen vacando debían incorporarse a la corona.

4 Para otra opinión ver Itier 2011.

5 En la documentación local y de época se escribió, en general, "casique"; conservo la grafía en la suspicacia de que reproduzca una pronunciación que, en ese momento, no hubiese podido señalarse de otra manera.

6 La defensa de las poblaciones andinas dispersas y ubicadas en sitios altos no se refería solamente a posibles ataques de enemigos humanos, sino que también buscaban resguardarse del viento frío entre los roque-

dales, y de animales salvajes como pumas, yagaretés y osos.

7 Ver Nota 1.

8 Debido a la falta de profundidad y proyección de los temas tratados

cada vez, no incluí a las compilaciones enciclopédicas publicadas de vez en cuando por algunas instituciones de nuestro país.

9 Lo que no equivalió un acuerdo en opiniones, pero sí compromi-

tos en cuanto a no escabullir datos.

10 En 2014, Rodolfo Cerrón-Palomino publicó ese texto modernizado y lo adjudicó al jesuita Blas Valera.

# LINEAMIENTOS GENERALES SOBRE LAS POBLACIONES INDÍGENAS DEL GRAN CHACO ARGENTINO

**Palabras clave:** Gran Chaco, grupos indígenas, organización social.  
**Key words:** Gran Chaco, indigenous groups, social organisation.

**Resumen:** El artículo presenta un panorama general del Gran Chaco argentino, región semiárida de alrededor de un millón de km<sup>2</sup> habitada tradicionalmente por pueblos indígenas que hoy en día son mayormente sedentarios. Se describen las subregiones chaqueñas y la distribución de comunidades como mocovíes, tobas y wichís, entre otros. Se remite a su organización social y respecto de la subsistencia, se describe que históricamente fueron cazadores recolectores con una agricultura rudimentaria. Sin embargo, actualmente estas poblaciones combinan la pesca, la caza, la recolección de frutos y miel, así como la cría de animales domésticos, con las actividades artesanales y de trabajo asalariado. El artículo subraya el dinamismo y las adaptaciones constantes de estos pueblos ante los cambios ambientales y sociales.

## ■ Cecilia Paula Gómez

Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina (IICS-UCA). Consejo Nacional de Investigaciones Científica y Técnicas (CONICET). Av. Alicia Moreau de Justo 1600. Edif. San José, 2° piso, C1107, CABA, Argentina.

E-mail: ceciliagomez@uca.edu.ar

## General guidelines on the indigenous populations of the Argentine Gran Chaco

**Abstract:** The article provides an overview of Argentina's Gran Chaco, a semi-arid region of approximately one million km<sup>2</sup>, traditionally inhabited by indigenous peoples who are now mostly sedentary. It describes the sub-regions of the Chaco and the distribution of communities such as the Mocovíes, Tobas, and Wichís, among others. The article discusses their social organization and, regarding subsistence, explains that historically they were hunter-gatherers who practiced rudimentary agriculture. Today, they combine fishing, hunting, gathering of fruits and honey, domestic animal husbandry, handicraft production, and wage labor. The article highlights the dynamism and constant adaptation of these peoples in response to environmental and social changes.

## ■ CARACTERIZACIÓN DE LA REGIÓN Y DE LOS GRUPOS LINGÜÍSTICOS

El Gran Chaco es una región semiárida que abarca, aproximadamente, un millón de kilómetros cuadrados y comprende una parte del norte de Argentina, el este de Bolivia y el oeste de Paraguay. Su límite oriental está marcado por los ríos Paraná y Paraguay, y el occidental por los contrafuertes o estribaciones andinas, al norte por las sierras de Chiquitos (en el sudeste boliviano), siendo su límite austral la llanura pampeana que suele fijarse en el río Salado. Esta llanura posee una

muy suave pendiente que corre de noroeste hacia el sudeste, y los ríos que la atraviesan tienden a desviar lateralmente sus cauces dando lugar a meandros que se atascan por los propios sedimentos que transportan, provocando que se separen en varios brazos. También debido a la muy leve pendiente del territorio estos ríos cambian con frecuencia su lecho. Ejemplo de esto último son los ríos Parapetí, Pilcomayo, Bermejo y Salado, que atraviesan la región. Otra de las particularidades de este paisaje es la presencia de arroyos, lagunas y humedales. La precipitación media es de unos 900 milíme-

tros al año y tiene la particularidad que sus periferias son más húmedas que el centro de la región, que se caracteriza por ser más seco (Arenas, 2003, p. 25; Braunstein y Miller, 1999, p. 1; Tomasini y Braunstein, 2006; Combés, Villar y Lowrey, 2009, pp. 69-70).

A principios del siglo XXI, los habitantes indígenas de la región chaqueña eran, aproximadamente, unas 260.000 personas (Combés, Villar y Lowrey, 2009, p. 69). Desde el punto de vista lingüístico, los nativos chaqueños fueron divididos en seis familias principales. Una de

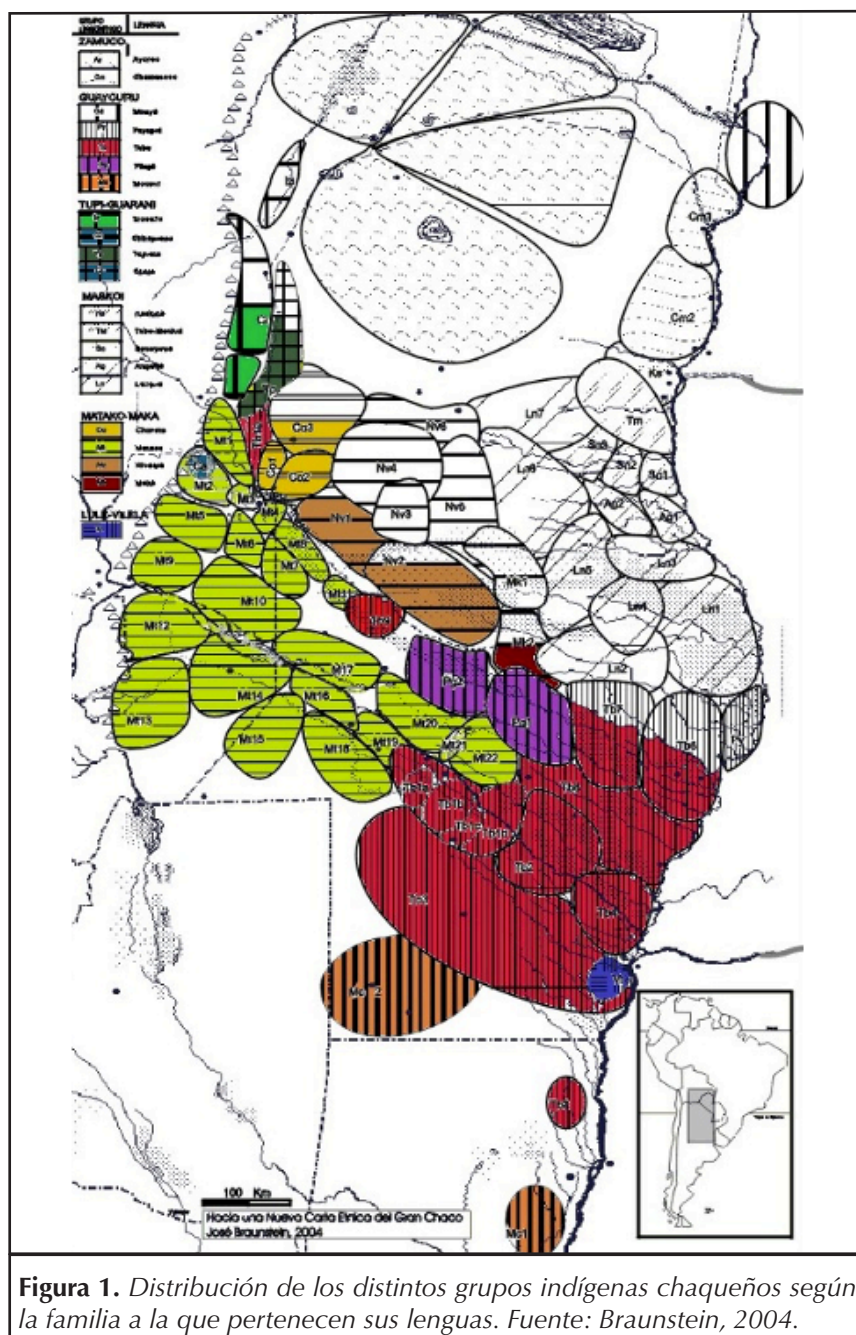
ellas fue denominada **mataco-mataguayo**, que agrupa a los idiomas hablados por los wichís/weenhayek, manjuy o chorotes, nivaclés y makás. En la literatura etnográfica a los wichís también se los ha nombrado “matacos” y a los nivaclés “chulupíes”. Desde esta misma perspectiva lingüística se agrupa al interior de la familia **guaycurú** a las lenguas habladas por los tobas, tobas-pilagás, pilagás, mocovíes y mbayás o caduveos. Hoy en día los “mocovíes” se autorreconocen con el etnónimo *moqoit*, mientras que a los toba-pilagá también se los conoce como “tobas del Pilcomayo medio”, “tobas del oeste formoseño”, o “tobas *ñachilamole'ek*”. También debemos mencionar a la familia **lule-vilela** que incluye a las lenguas lule y vilela y, según datos aportados por Miller y Braunstein (1999, p. 2), ya hacia fines del siglo XX poseían unos pocos hablantes. Otra familia de lenguas es la **enhlet-enehelet**, que agrupa a aquellas habladas por los grupos étnicos: sanapanás, angaités y enelhets. La familia lingüística **zamuco**, por su parte, incluye a los chamacocos o ishirs y a los ayoreos. Finalmente, están los hablantes de las lenguas **tupí-guaraníes** como los tapietes, los guaraníes simbas, los isoseños, los chanés y los ava-guaraníes. Si tomamos como guía una de las cartas étnicas publicada por Braunstein (2005, p.133) a comienzos de este siglo, podemos observar la siguiente distribución (Figura 1).

#### ■ DISTRIBUCIÓN EN EL TERRITORIO

Con fines analíticos y para brindar un panorama global sobre lo que definiremos más adelante como “pueblos chaqueños”, nos guiaremos por la propuesta de Braunstein (2005), quien dividió al Gran Chaco en diez subregiones geográficas. En cada una de estas áreas, singularizó una serie de agrupamientos o pue-

blos indígenas que, al revisarlos con más detalle, seguramente requerirán de ajustes, sobre todo si se le suman los cambios que, evidentemente, se han ido desarrollando con el correr del tiempo. Sin embargo, este bosquejo nos ayuda a entender la variedad de pueblos o agrupamientos que existen y que de otra forma

podrían pasar desapercibidos. Por lo tanto, con el propósito de brindar un acotado panorama preliminar de lo que respecta a Argentina, en esta oportunidad, dejaremos afuera a las regiones como el Alto Paraguay, el Chaco Boreal y aquella que el mencionado investigador denomina como “la Cordillera” refiriendo a las



**Figura 1.** Distribución de los distintos grupos indígenas chaqueños según la familia a la que pertenecen sus lenguas. Fuente: Braunstein, 2004.

últimas estribaciones de los Andes en el actual territorio boliviano.

Teniendo en cuenta esto, a continuación, remitiré a las restantes siete regiones que comprenden: (1) el sector entre los ríos Salado y Paraná, (2) el cauce inferior del río Bermejo, (3) el río Teuco, (4) el cauce alto del río Bermejo, (5) el cauce superior del río Pilcomayo, (6) los Esteros y Bañados y (7) el delta del Pilcomayo (Braunstein, 2005).

En la región comprendida entre el Salado y el Paraná se despliega un entramado de comunidades mocovíes/moqoit y tobas/qom, particularmente los autoidentificados como *lañaGashik*, quienes se establecieron en el corazón de la provincia del Chaco, cerca de Machagai, en la

Colonia Aborigen. A comienzos del siglo XX, estos pueblos alternaban entre la vida nómada en la frontera del Salado y la vida sedentaria en antiguos asentamientos coloniales a orillas del Paraná.

Más al norte, en la zona del Bermejo inferior, se identifican dos grandes conjuntos tobas/qom: los *takshik*, asentados cerca de la desembocadura del río, en áreas como el Ingenio Las Palmas y la antigua misión franciscana de San Francisco de Laishí; y los *no'oleraGanaqpi*, ubicados río arriba, en localidades como Pampa del Indio, General San Martín y El Colorado. Aunque estos grupos fueron reconfigurados por la expansión industrial, conservan elementos de su organización tradicional y su vínculo con el territorio.

La toponimia local revela huellas de su historia étnica, y las fuentes orales permiten reconstruir cómo estos pueblos, a pesar de los cambios, mantienen formas de vida ligadas a su pasado. Además, ambos grupos forman parte de la categoría "*laña-Gashik*".

Siguiendo el curso del río Teuco, se cuentan más de una veintena de comunidades tobas reconocidas como *dapiGeml'ek* que habitan esta región, junto con más de sesenta aldeas wichís del bloque oriental, los *Ihoqotás*. Estas aldeas pueden agruparse en, por lo menos, ocho conjuntos distintos. Aunque el avance del Estado argentino transformó profundamente sus formas de vida, muchas de estas comunidades aún conservan vínculos sociales y políti-



**Figura 2.** Artesano chané pintando máscaras de yuchán (*Ceiba chodatii*), Campo Durán (Salta), 2012. D. Villar.

cos que remiten a épocas anteriores a la colonización. Algunas se han asentado en las periferias de pueblos ubicados sobre la ruta 81, mientras que otras se integraron en Sauzalito.

En la región del Alto Bermejo se encuentran por lo menos ocho pueblos wichís distintos. Aquí la concentración indígena no es reciente y ha estado influida tanto por la presencia de misiones anglicanas como por las migraciones hacia los ingenios azucareros. Más al norte, en el sector del Pilcomayo superior, conviven unos cinco pueblos wichís ribereños, los chanés, los tapietes, los indígenas conocidos como “tobas bolivianos” y los pueblos chorotes conocidos como *yobújwa*, *yohwája* y *manjúi*. En el oeste salteño, los wichí luchan por la propiedad de tierras, mientras que otros grupos wichí, más orientales, han recibido tierras en Formosa, donde muchos se fueron concentrando en el pueblo de El Potrillo. Los chanés, avaguaraníes, simbas guaraníes e isoseños y tapietes, —dispersos entre los departamentos San Martín y Orán de la provincia de Salta y los departamentos Santa Bárbara, Ledesma y San Pedro de la provincia de Jujuy— conservan sus lenguas con distintos grados de vitalidad (Hirsch, 2004; Morando, 2022)<sup>1</sup>. Los tobas han migrado hacia el sur, estableciéndose en zonas periurbanas como Tartagal. Los chorotes, por su parte, habitan ambos márgenes del Pilcomayo, principalmente en los departamentos Rivadavia y San Martín de la provincia de Salta, en los departamentos Boquerón y presidentes Hayes (Paraguay) y en el departamento de Tarija (Bolivia), mientras que más al norte, los conocidos como *nivaqlé* de “*manjúi*” permanecen alejados del río.

Descendiendo por el Pilcomayo, donde el paisaje se transforma en un sistema de esteros y bañados, habi-

tan los wichís carmeños, migrantes del Bermejo que se alejaron del río debido a sus desbordes. Ahí también se encuentran los “tobas-pilagás”, identificados por Métraux (1937a, 1937b), y los pilagás del bañado La Estrella, distintos de los que viven en Pozo de Navagán. En la margen paraguaya del río, están los grupos *nivaqlé*, sobre los que no indagaremos en este breve apartado. Finalmente, en el delta del Pilcomayo, en la costa argentina, predominan grupos de habla guaycurú, como los tobas de Misión Tacaaglé, Espinillo, Laguna Blanca y Clorinda.

### ■ ORGANIZACIÓN SOCIAL

La organización social de estos grupos hasta principios del siglo XX puede ser brevemente esquematizada siguiendo la propuesta de Braunsstein (1983, 2005). Las familias extendidas estaban formadas por una pareja adulta que hacía las veces de núcleo y alrededor de ella se agregaban personas vinculadas, como sus hijos e hijas con sus respectivos descendientes, padres o abuelos ancianos sin pareja, tanto como yernos y parientes en general que carecían de referentes más cercanos. Ellos se reconocen como parientes entre sí<sup>2</sup>. Estas familias extendidas se agrupaban con otras semejantes y, de un modo u otro, se consideraban emparentadas. Este conjunto de grupos parentales unidos, conformaban lo que analíticamente se ha denominado “bandas”, que se desplazaban en forma regular y con un recorrido pautado y cíclico por un territorio que consideraban propio.

Un número variable de estas bandas mantenía lazos entre sí conformando, lo que podríamos llamar, “pueblos”. Cada uno de estos pueblos o unidades sociopolíticas a primera vista pueden parecer similares o poseer “aires de familia” (Braunsstein, 2005, p. 129). Sin embargo,

tienen marcadas diferencias en la lengua y en sus costumbres. Los intercambios matrimoniales, de bienes y lingüísticos se daban al interior de esta “asociación” de bandas que aquí llamamos “pueblos” y que en un estudio ya clásico han sido denominadas como “tribus” (Braunsstein, 1983). Con el resto de los pueblos vecinos existía una comunicación menor, si bien podían existir alianzas entre distintos pueblos o “tribus”, por ejemplo, ante un enemigo común, lo que mayormente sucedía entre estos “pueblos” era que podía haber guerras, robos de bienes y raptos de mujeres y/o niños. Todo se complica más si vemos estas asociaciones de bandas a medida que transcurre el tiempo, pues fluctúan según el momento y los problemas existentes frente a, por ejemplo, la obtención de recursos o la ganancia o pérdida de prestigio de las jefaturas carismáticas que las comandaban. Con lo cual todo es mucho más lábil y fluctuante.

Estos pueblos poseían sus propias instituciones de liderazgo que solían ser jefaturas carismáticas que tenían a su cargo una asociación de bandas<sup>3</sup>. Sin embargo, estas jefaturas no implicaban una estratificación social. Para el caso de los pueblos indígenas del Chaco Central y Austral los convites de bebida fermentada entre los líderes de las diversas bandas constituían el marco normal de las alianzas políticas. Antiguamente, era en el marco de estas reuniones que se decidía si se iba o no a la guerra y quién sería el que guiaba la partida. En estas ocasiones era muy importante la utilización de distintos atributos simbólicos, como por ejemplo diademas, adornos plumarios, vestimentas específicas y collares ya que estos y otros elementos remitían, o daban información, sobre los logros, aptitudes, características y “rango” de quien los portaba. Sólo por poner un ejemplo, entre los

tobas-pilagá (o tobas del oeste formoseño), las plumas rojas eran una clara señal de que quien lo portaba era un guerrero que había matado a varios enemigos. Como explica Braunstein (2008, p. 20) para los colonizadores y primeros expedicionarios, fue muy difícil identificar este tipo de instituciones, a las que sólo se las asociaba con las festividades y el juego. Estas reuniones en las que se bebía, mayormente, se daban en los momentos de guerra y parecen haber tenido lugar cuando se fijaban relaciones entre grupos que estaban separados físicamente. De este modo, las relaciones entre grupos lejanos “eran fijadas mediante un complejo sistema de preeminencias y atributos simbólicos que definían las relaciones entre los representantes de los grupos locales, relaciones

que pueden calificarse como “políticas” y regulaban la trama más o menos estable de las alianzas. Podemos decir que el marco ritual de ese sistema institucional eran las antiguas ceremonias de bebida” (Braunstein, 2008, p.20).

Un complejo sistema político, simbólico, recíprocaro y ritual operaba en torno a la guerra y todo aquello que la rodeaba. Ello incluía desde la preparación de los convites de bebida, hasta los “arreglos de paz individuales”<sup>4</sup> (Nordenskiöld, [1912] 2002, p. 122; Métraux, 1933). En algunos casos también era en medio de ese imbricado sistema de prestaciones intragrupalas que se iban obteniendo los méritos necesarios para llegar a ser un líder<sup>5</sup>. Sin embargo, este liderazgo tenía la ca-

racterística de ser bastante más diluido en los tiempos de paz que en los de guerra (Métraux, 1946, p. 313). Ese sistema de elección de líderes debió ser dejado de lado para abocarse a una forma de organización que debía poner su eje en la negociación con la sociedad global<sup>6</sup>.

### ■ SUBSISTENCIA

Mayormente estos grupos han sido clasificados como cazadores y recolectores, eran nómades y en algunos casos también practicaban una agricultura rudimentaria, en tanto que en los límites occidentales del Chaco se despliegan los grupos agrícolas como los guaraníes y chanés. Fuera de esa frontera occidental, actualmente en muchas poblaciones siguen recolectando frutos del mon-



**Figura 3.** Mujeres toba cargando leña, Vaca perdida (Formosa), 2008. Fotografía de la autora.

te, aquellos que están más cerca del río continúan pescando en las temporadas que son propicias para esta actividad, como durante las épocas que comienza el frío, cuando suele haber abundancia de peces. Las técnicas de pesca conocidas son varias, lo hacen con "línea", redes y han utilizado también la pesca por zambullida (sobre todo cuando hace frío y los peces están aletargados), utilizaron el vallado (realizando una especie de represa o dique), también han pescado utilizando cebos vegetales, arpón, arco y flecha. La recolección de miel se sigue practicando, siendo un bien muy apreciado (Kamienkowski y Arenas, 2012). Algunos lugares en los que todavía hay condiciones para hacerlo, se cazan algunos de los animales que aún quedan en el monte como, por ejemplo, el oso hormiguero (*Myrmecophaga tridactyla*), la corzuela (*Mazama americana*, *Mazama gouazoubira*), pecaríes (*Catagonus wagneri*), algunas serpientes, aves, etc.

en tanto que antiguamente, también se cazaban algunos felinos como el yaguareté (*Panthera onza*) y ñandúes (*Rhea americana*).

Actualmente también se crían animales como cabras, ovejas y gallinas. Esta práctica se realiza a partir del ya largo contacto con los criollos que fueron poblando esta región. A ello se suma la producción de tejidos, cestería, tallas en madera, tapices y muchos otros objetos que comúnmente se los ha denominado artesanías<sup>7</sup>. Del lado argentino a estas actividades se suma tanto el trabajo en la construcción, el cuidado de niños, la limpieza, así como otros trabajos temporarios que se realizan en los pueblos cercanos. También migran como "braceros" en las plantaciones de las provincias del norte, como por ejemplo en Salta<sup>8</sup>. Esto último, en algunos casos, implica largos viajes y estadías que se prolongan por varios meses. También existen unos pocos indígenas que

tienen trabajos fijos en las propias comunidades, como asistente sanitario y maestro especial modalidad aborigen (MEMA).

La recolección sigue siendo importante, en el monte no solo se buscan alimentos, sino que a ello se suma la recolección de elementos para generar tintes, a veces algún producto que se utiliza con fines medicinales e, inclusive, algunas mujeres, como las tobas del oeste de la provincia de Formosa (Argentina) esquilan ovejas ajenas con el permiso de sus dueños, para tener lana y realizar labores, que luego serán vendidas tanto organizándose de forma grupal como también de forma individual. Asimismo, era, y en algunos casos sigue siendo importante, la recolección de chaguar (*Bromelia spp.*), materia prima con la que fabrican el hilo que emplean para confeccionar bolsas tanto femeninas como masculinas<sup>9</sup>, así como redes de pesca, etc. Con esos



**Figura 4.** Joven chorote pescando con red, Misión La Paz (Salta), 2016. M. A. Morando.

cordeles también se realizaban juegos de hilo (Braunstein, 1996).

La caza parece ir decreciendo en su importancia a medida que pasan los años, no así la pesca, sobre todo para quienes habitan más próximos a los ríos. Muchas de estas poblaciones indígenas tienen cada vez menos monte a su alrededor y más influencia de los modos de vida que se perciben en las ciudades, así como en los poblados cercanos.

Al proseguir ensayando una mirada global, a los fines de esbozar rasgos fundamentales, podemos observar diferencias entre, por un lado, la temporada fría y, por otro lado, la de calor; lo mismo respecto del momento de lluvias (durante el verano) y sequía (durante la corta temporada

de frío). Durante la época calurosa y antes de que las muy copiosas lluvias terminen pudriendo lo que se puede recolectar en el monte, es un gran momento ya que muchos frutos están maduros y lo plantado puede cosecharse, es la época de abundancia. La caza se solía hacer en espacios inundados u ojos de agua, donde los animales se dirigen para hidratarse. Cuando hace más frío suele darse el momento de carestía, el alimento de monte no abunda y se depende sobre todo de la pesca más que de la caza y la recolección.

El nomadismo que se practicaba antiguamente entre estos grupos hoy ya sedentarizados permitía buscar los mejores espacios para cada época según la disponibilidad de recursos. En base a ello y según el acceso

al agua variaba el tamaño de cada grupo, puesto que quienes estaban lejos de los cursos fluviales, muchas veces se dividían en unidades más pequeñas (Braunstein y Miller, 1999, pp. 6-7). Cuando se terminaba el frío y la sequía, las bandas permanecían un poco más de tiempo en lugares fijos y comenzaba el cultivo de sus rudimentarios huertos. Los primeros cultivos eran el tabaco (*Nicotiana tabacum*), el zapallo (*Cucurbita maxima*), el anco (*Cucurbita maschata*), entre otros.

De todas maneras, no habría que suponer una homogeneidad total a lo largo del Gran Chaco a nivel geográfico ni humano. No obstante, a los fines de este escrito debemos intentar una mirada que los contenga, pero a la vez, debemos hacer



**Figura 5.** Juegos de hilo entre los chorotes. E. Nordenskiöld, *Indianerleben*, 1912.



**Figura 6.** 'Un -wet, 'lugar' o 'caserío', de wichí montaraces. Fotografía tomada por John H. Palmer en la década de 1970, en el departamento de Rivadavia, Salta'.

referencia a que si nos enfocamos y puntualizamos en cada uno de los grupos chaqueños veremos que existen particularidades y matices. A todo ello se suman tanto las persistencias, como la dinámica y cambio constantes que se producen en este vasto territorio, que hacen estallar cualquier esquema que, como este, siempre es provisorio o, simplemente, preliminar.

#### ■ BIBLIOGRAFÍA

- Arenas, P. (2003). *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Dunken.
- Bossert, F., Sendón, P. y Villar, D. (2012). Relevancia y actualidad de los estudios de parentesco en antropología. En Bossert F., Sendón P. y Villar D. (eds.), *El parentesco. Textos fundamentales*. Biblos
- Braunstein J. (1983). Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco. Serie Trabajos de Etnología 2.
- Braunstein, J. (1996). Langages de ficelle. Au fil d'une enquête dans le Chaco argentin. *Technique & Culture*, 27, 137-151.
- Braunstein J. (2005). Los pueblos indígenas del Gran Chaco. *Mundo de Antes*, 4, 127-137.
- Braunstein J. (2008). Muchos caciques y pocos indios. Conceptos y categorías del liderazgo indígena chaqueño. En Braunstein, J. y Meichtry, N. (eds). *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 3-31). Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.
- Braunstein, J. y Miller, E. (1999). Ethnohistorical Introduction. En Miller, E. (ed.), *Peoples of the Gran Chaco* Greenwood Publishing Group.
- Braunstein, J. y Meichtry, N. (2008). (eds). Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste. *Corrientes*: 273-282.
- Combès, I., Villar, D. y Lowrey, K. (2009). Comparative Studies and the South American Gran Chaco. *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7(1), 69-102.

- Córdoba, L., Bossert, F. y Richard N., (2015). *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y la Amazonía indígena (1850-1950)*. Ediciones del Desierto.
- Combès, I. y Villar, D. (2004). Aristocracias chané. "Casas" en el Chaco argentino y boliviano. *Journal de la Société des Américanistes*, 90 (2), 63-102.
- Dietrich, W. (1986). *El idioma chiriguano: Gramática, textos, vocabulario*. Ediciones Cultura Hispánica.
- González, H. (2005). *A grammar of Tapiete (Tupi-Guarani)*. Tesis de Doctorado inédita, University of Pittsburgh.
- Hirsch, S. (2004). Ser Guaraní en el noroeste argentino: variantes de la construcción identitaria. *Revista De Indias*, 64(230), 67-80.
- Kamienkowski, N., y Arenas, P. (2012). La colecta de miel o "meleo" en el Gran Chaco: su relevancia en etnobotánica. En Arenas, P. (ed), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del cono sur de Sudamérica* (pp. 145-178) CEFYBO, CONICET.
- Métraux, A. (1933). La Guerra primitiva en el Chaco. 8 de enero de 1933. Sección Tercera. *La Prensa*, Buenos Aires.
- Métraux, A. (1937a) Études d' ethnographie Toba-Pilaga. *Anthropos*, 32 (1-2), 171-194.
- Métraux, A. (1937b) Études d' ethnographie Toba-Pilaga. *Anthropos*, 32 (3-4), 378-401.
- Métraux, A. (1946). Ethnography of the Chaco. En Steward, J. (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol.1 (*The Marginal tribes*) (pp. 197-370). Smithsonian Institution.
- Montani, R. (2017). *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco: Un ensayo etnolingüístico*. Itinerarios.
- Morando, M. A. (2021). *Ñande ñee jekove. Lengua y praxis social entre los chanés del Nordeste Argentino*. Itinerarios.
- Nordenskiöld, E. ([1912] 2002). *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. APCOB.
- Tomasini, A. y Braunstein, J. (2006). Geografía y sociedades tradicionales del Gran Chaco. *Folia Histórica del Nordeste*, 16, 173-185.
- Villar, D. y Bossert, F. (2008). La jefatura entre los chané del Nordeste argentino. En Braunstein, J. y Meichtry, N. (eds), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 273-282). Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.
- puede entenderse a partir de una ideología de "linajes" heredados de padres a hijos (Combès y Villar, 2004; Villar y Bossert, 2008; Morando, 2021).
- 4 Nordenskiöld ([1912] 2002, p. 122) explica que la paz se celebraba no tanto entre grupos sino entre individuos. La guerra finaliza una vez que todos arreglan sus disputas y que "las deudas de sangre" se zanjaban distribuyendo regalos entre los parientes de los que murieron; eso deben hacerlo tantos los vencedores como los vencidos. Recién "cuando todos los individuos de las tribus han arreglado sus disputas, la guerra termina".
- 5 Por supuesto que el papel que tenía en la organización intragrupal, o bien en la administración de la economía de subsistencia, también era importante para el grupo además de la capacidad bélica.
- 6 Algunos de estos cambios fueron explorados en el libro editado por Braunstein y Meichtry (2008).
- 7 Para otra mirada sobre este tema y otras definiciones respecto algunos de estos artefactos en el caso de los wichís ver Montani (2017 pp. 419-486).
- 8 Para indagar sobre el trabajo en enclaves industriales de los indígenas de las tierras bajas desde mediados del siglo XIX y principios del XX, ver Córdoba, Bossert y Richard (2015).
- 9 Para indagar sobre este tema entre los wichís ver: Montani, 2017.

#### ■ NOTAS

1 Los cuatro primeros grupos étnicos hablan variantes homónimas de la lengua guaraní chaqueña. Algunos autores como Dietrich (1986), incluyen al tapiete también como variante de esta lengua. Sin embargo, otros, como González (2005), argumentan que determinados marcadores fonológicos y morfológicos son lo suficientemente relevantes como para considerarlo una lengua diferente.

2 Para indagar sobre el parentesco en el área chaqueña ver Bossert, Sendón y Villar (2012).

3 Una de las excepciones a este tipo de liderazgo que aquí se esboza es el caso chané, donde el mismo aún

# ACERCA DE LA POBLACIÓN MBYÁ GUARANÍ DE MISIONES

**Palabras clave:** Mbyá guaraní - Relaciones interétnicas - Proceso histórico - Formas de vida actuales.

**Key words:** Mbyá Guaraní - Interethnic relations - Historical processes - Current living conditions.

**Resumen:** Este texto ofrece una síntesis apretada para comprender la historia y características actuales de la población mbyá guaraní que habita en la provincia de Misiones. En primer lugar se aborda el proceso histórico de larga duración, considerando la etapa de invasión europea y las disputas asociadas a esa etapa, luego la relación con la Compañía de Jesús y su resolución. En una segunda parte abordamos la presencia en el siglo XX y el inicio de las relaciones interétnicas hasta la consolidación de Misiones como provincia. Se ofrece, entonces, información actual sobre cantidad de población, legislación que la ampara y condiciones actuales de vida.

**Noelia Enriz**

CONICET-CESIA/UNSAM

E-mail: noelia.enriz@gmail.com

## About the Mbyá-Guarani people of Misiones

**Abstract:** This text provides a concise synthesis aimed at understanding the history and current characteristics of the Mbyá Guaraní population living in the province of Misiones. First, it addresses the long-term historical process, considering the period of European invasion and the disputes associated with that stage, followed by the relationship with the Society of Jesus and its resolution. In a second section, the text examines the presence of the Mbyá Guaraní during the twentieth century and the onset of interethnic relations up to the consolidation of Misiones as a province. It thus offers up-to-date information on population size, the legislation that protects this population, and current living conditions.

La población mbyá guaraní habita históricamente un territorio que ha sido atravesado por diversas fronteras nacionales y por ello podemos encontrarla en Argentina, Brasil. Paraguay.

Los modelos de ocupación y poblamiento guaraní son estudiados por la arqueología actual como parte de los intereses por desentramar las rutas a través de las cuales las poblaciones amerindias han desarrollado el poblamiento. Girando en torno al uso y producción de cerámicas, se cuestiona el lugar medular otorgado a la Amazonia central en las teorías del desarrollo poblacional de la región (Hockengreen. 1998). En la actualidad parecen presentar mayor consenso aquellas perspectivas que reconstruyen los orígenes y la dispersión de las poblaciones tupí a través de aspectos lingüísticos y etnológicos (Viveiros de Castro 1992). Estos enfoques sostienen que las lenguas del tronco tupí- guaraní

se habían expandido rápidamente a partir de un centro localizado en el sur de Amazonia. También hay consenso respecto de la existencia de patrones dinámicos de poblamiento de la región en tiempos pre-coloniales, es decir, dinámicas de movilidad en el territorio asociadas a diversos elementos. La combinación entre producciones que se degradan con facilidad (mayormente cestería) y la humedad del terreno, generan condiciones desfavorables para el registro arqueológico.

Hace unos cinco mil años, cuando ya se implementaban estrategias de domesticación de plantas, se dieron migraciones hacia el sur de la región amazónica de arawaks y caribes, que migraron hacia tierras de los gé y también de tribus chaqueñas. Los tupí- guaraníes pueden haber sido frutos de estos contactos y su desplazamiento hacia el sur continuó por un largo tiempo. De acuerdo con estos supuestos,

el tronco tupí- guaraní comenzó a marcar diferencias respecto de los demás pueblos amazónicos y volvió a dispersarse en reiteradas oportunidades. Lo que aún hoy se manifiesta como evidencia es que se instalaron a lo largo de los cursos de los grandes ríos, Paraná y Uruguay, concentrándose en Paraguay, el Mato Grosso, la costa atlántica de Brasil y la provincia de Misiones. Ya desde esta primera dispersión se manifestaron dos tendencias: la protombyá y la protocario canoera. Los protombyá se repartieron en pequeñas comunidades, asentadas en ríos angostos y de poco caudal (Susnik, 1988).

En ese plano histórico de larga duración caribes y tupí- guaraníes fueron pueblos con modelos similares en el tipo de organización social. se instalaban a orillas de los ríos y se dedicaban a la caza, la recolección y la agricultura de roza, sencilla pero de cultivos varios. Hacia el interior del continente aumentaba el

seminomadismo o nomadismo, así como la construcción ocasional de viviendas, la cestería y el uso muy excepcional de la cerámica. Varios de estos elementos permiten entender la línea histórica de las poblaciones mbyá.

Desde la perspectiva de Sero (1993), se trata de población que pasada la conquista religiosa realizó dos nuevos flujos migratorios a la provincia: el primero se inició a fines del siglo XIX y el segundo hacia la segunda década del XX, siempre procedentes de la región oriental del Paraguay, en especial de la región centro-oriental y de la llamada región del Guayra a la que se alude muchas veces en la etnografía más tradicional que se ocupa de este pueblo.

A fines del siglo XVI la Compañía de Jesús instaló misiones o reducciones en Paraguay, en el sur de Brasil y en las provincias argentinas de Misiones y Corrientes. Con el objeto de incorporar la población a la religión católica rezaban oraciones cristianas, para lo cual habían normalizado la lengua guaraní. Las reducciones implicaban la concreción de modelos de organización social, plasmados no solo en la construcción de edificios particulares, sino sobre todo en la transformación de las prácticas cotidianas de los sujetos que habitaban estas tierras (Wilde, 2009).

Frente a la ocupación española de los territorios de frontera, los portugueses reaccionaron con violencia: hubo incursiones de bandeirantes y ataques a poblaciones. La avanzada portuguesa dio como resultado una importante retracción de la frontera norte y este de los dominios españoles en la región. En el Paraná y el Uruguay la concentración defensiva de las reducciones y su entrenamiento militar representó

una estrategia para enfrentar al enemigo y detener su avance sobre la región. El primer gran triunfo contra los portugueses lo alcanzaron las milicias jesuitas en la batalla de Mbororé en 1641 con un ejército de guaraníes entrenados por hermanos legos veteranos de las guerras de Flandes (Avellaneda y Quarleri, 2007).

La primera etnografía sistemática sobre el pueblo apapokuva, considerado antecesor de los actuales avá-guaraní, ñandeva o chiripá fue realizada por Kurt Nimuendajú en 1914.

Respecto de los mbyá específicamente, las fuentes señalan su presencia a partir del siglo XVIII y los consideran parte de los guaraníes que no fueron cooptados durante el siglo XVII en misiones religiosas y que por lo tanto no fueron cristianizados. Para la segunda década de 1900 el etnólogo y misionero Franz Müller también recorrió la zona y estableció contacto, en la región de los ríos Iguazú y Monday, a lo largo del río Paraná, con grupos hablantes de la lengua mbyá guaraní. Su obra registró y difundió el término mbyá —'gente'— como etnónimo de uno



**Ilustración 1.** *Aprovechando el recreo. Niños mbyá de la zona del Kuña Pirú. Mayo 2003. Noelia Enriz.*

de los diversos grupos de lengua y cultura guaraní que habitaban el Alto Paraná (Müller 1935) que hasta entonces, eran conocidos bajo la denominación popular de caingúas o caingúas, en alusión a su pertenencia al monte (ka'a 'monte', -ygua 'los de').

Sobre esta idea de ocupación transfronteriza se sostienen investigaciones que mapean la ocupación mbyá en la región. Un primer impulso lo refleja el mapa Guaraní Reta (2008), una investigación impulsada por organizaciones de Argentina, Brasil y Paraguay que considera que los guaraníes suman más de cien mil en la región (aproximadamente cincuenta y un mil en Brasil, cuarenta y dos mil en Paraguay y seis mil quinientos en Argentina), con muy altas y sostenidas tasas de crecimiento. A su vez, los paĩ son la parcialidad más numerosa, ya que suman más de cuarenta y tres mil personas. En tanto, los mbyá y avá suman veintisiete mil y veintiséis mil, respectivamente, mientras que los aché son aproximadamente mil doscientos.

Desde la década de 1940 las relaciones interétnicas en el actual territorio misionero comenzaron a manifestarse a partir de la incorporación de la población mbyá al mercado de trabajo rural. La incorporación fue paulatina, como peones en las chacras que se iban construyendo en el territorio misionero. Esta relación se ha sostenido a lo largo del tiempo, en los yerbales, así como también en diversas tareas puntuales vinculadas a la agricultura. Actualmente habitan un territorio marcado por la competencia especialmente con la forestoindustria y el turismo de gran escala, lo que genera conflictos de diverso tipo en el uso cotidiano así como también en los procesos de regularización del reconocimiento de la ocupación ancestral (Gole 2023).

Según el Censo nacional de población 2022, más de veintiséis mil personas se reconocieron indígenas en la provincia de Misiones. La población total registrada asciende a 26.006 personas. La estructura por edad evidencia un marcado predominio de los grupos más jóvenes:

2.310 personas tienen entre 0 y 4 años y 2.665 entre 5 y 9 años, lo que suma 4.975 niños y niñas menores de 10 años. A su vez, 2.514 personas se ubican en el grupo de 10 a 14 años y 2.140 entre 15 y 19 años, conformando un importante contingente adolescente y juvenil. En los grupos de adultos jóvenes, se registran 2.001 personas de entre 20 y 24 años y 1.879 entre 25 y 29 años. A partir de los 30 años se observa un descenso progresivo de la población: 1.793 personas tienen entre 30 y 34 años, 1.686 entre 35 y 39, y 1.663 entre 40 y 44 años. Esta tendencia continúa en los grupos de mayor edad, con 1.446 personas entre 45 y 49 años y 1.241 entre 50 y 54. Los grupos etarios de 55 años y más presentan una representación numéricamente menor, con 1.169 personas entre 55 y 59 años, 1.083 entre 60 y 64, y un descenso más pronunciado a partir de los 65 años: 911 personas entre 65 y 69, 659 entre 70 y 74, 466 entre 75 y 79, 241 entre 80 y 84, 86 entre 85 y 89, y 53 personas de 90 años y más. En conjunto, estos datos dan cuenta de una

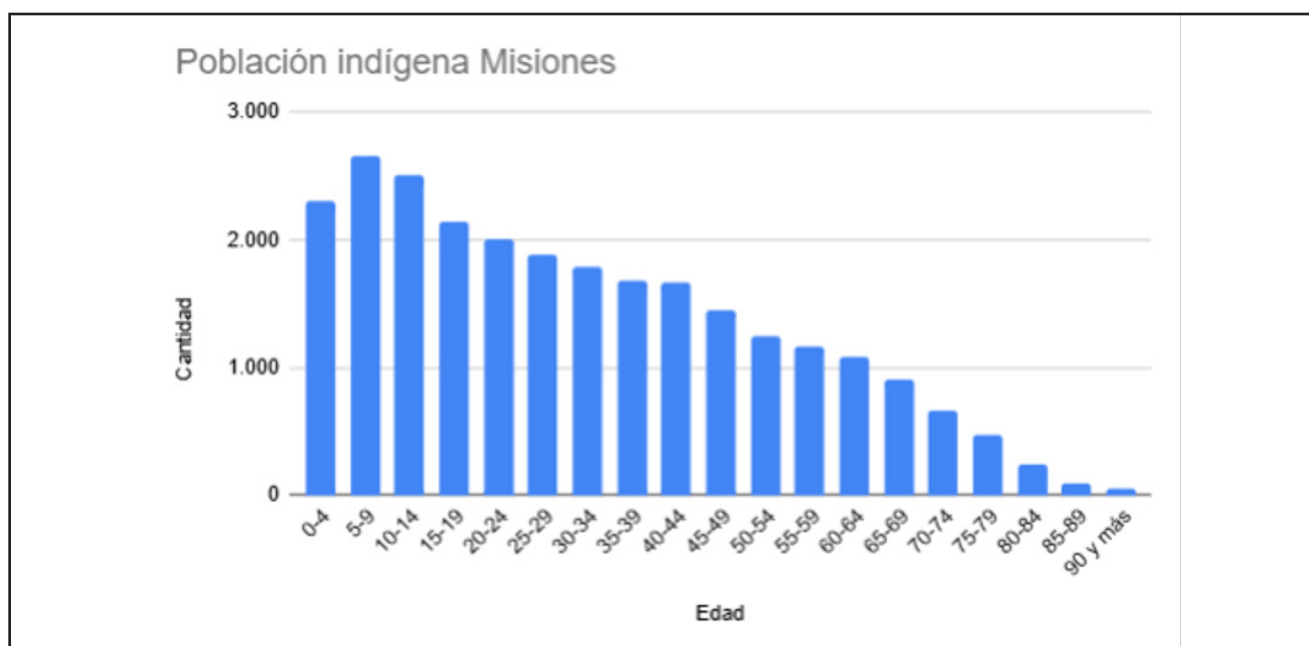


Gráfico 1. Población indígena en Misiones por edad según Censo 2022.

estructura poblacional joven, con una base amplia y una disminución gradual hacia los tramos de mayor edad.

La población mbyá está organizada en pequeños grupos que habitan mayoritariamente en zonas cubiertas por monte nativo, la selva paranaense, en el marco de zonas rurales o periurbanas.

La selva paranaense, es un bioma que se distribuye a través de Paraguay, Uruguay y Argentina, uno de los bosques más biodiversos del mundo y el de mayor biodiversidad del continente, luego del Amazonas y que albergan más de 1.500 especies de mamíferos, más de 500 especies de aves, más de 300 de peces y una gran variedad de animales acuáticos vertebrados e invertebrados. (Brown et al., 2006)

Las tierras mbyá se encuentran mayoritariamente en litigio por su reconocimiento, muchas de ellas lograron el armado de la carpeta técnica para la ejecución de la Ley 26160, pero no el avance del proceso de regularización.

La cantidad de núcleos de la comunidad aumentó considerablemente en el último tiempo, en un proceso que amplía las representaciones políticas. Los núcleos de la comunidad varían considerablemente, pueden estar compuestos por una familia ampliada o por más de mil personas (como es el caso de Fortín Mbororé en la localidad de Iguazú es el núcleo más populoso). Antiguamente los núcleos de la comunidad eran denominados aldeas, aproximadamente hasta finales de la década de 1980. Actualmente se utiliza el término comunidad muchas

veces para referirse a esos espacios, como traducción de tekoa. En este texto utilizo la categoría de núcleo porque entiendo que la comunidad mbyá la constituyen todos sus miembros, dónde sea que habiten. Y no es esta una definición antojadiza, sino que funda en la gran cantidad de interacciones que la población mbyá desarrolla y que muestran una vocación inalterada por construir acuerdos generales. En primer lugar, existe una gran movilidad dentro de los espacios que se habitan, es decir, es muy común que de forma transitoria las familias habiten en diferentes lugares dentro de la provincia. En general, asociados a familiares con los que se mudan, pero no exclusivamente. La movilidad en los territorios es un elemento clave para dar cuenta de los acuerdos que sostiene la población mbyá en su conjunto en toda la extensión territorial que



**Ilustración 2.** Ropa secando al sol. Vivienda familiar en la Reserva de Biósfera Yabotí. Mayo 2006. Noelia Enriz.

ocupa. Esta afirmación no se limita al territorio argentino, también es aplicable a territorios mbyá en los países vecinos y viceversa, es decir, es habitual encontrar en las comunidades personas que estén llegando de Paraguay o Brasil.

A su vez, es habitual que los núcleos que habitan territorios próximos, mantengan reuniones para resolver cuestiones de coyuntura de un modo consensuado, por ejemplo todos los núcleos de la Reserva de biósfera, o los de la Ruta 7 o bien los de Iguazú. Por otro lado, la comunidad como un todo mantiene gran cantidad de instancias ampliamente colectivas para construir acuerdos generalizados a los que se denomina Aty. Existen incluso reuniones de este tipo de alcance internacional.

La subsistencia cotidiana de las personas mbyá está sostenida por las tareas de agricultura (especialmente batata, mandioca, zapallo, porotos, maní, frutales, etc.), la recolección de productos del monte (frutas, miel, madera), la caza y pesca. Todas tareas que se realizan en grupos de familias ampliadas. En aquellas comunidades con bajo vínculo con el Estado, esto da como resultado una economía estacional, en la que hay etapas de consumo de diversos productos y no de otros, etapas de mayor abundancia de recursos (y lo contrario). A las estrategias de subsistencia se suman financiamientos públicos, en este momento la Asignación Universal por Hijo y ocasionalmente algunas bolsas de alimentos que envía el Estado provincial y actividades productivas laborales. La población mbyá tiene un escaso acceso al trabajo formal, que se reduce básicamente a los trabajadores que realizan funciones de articulación con el Estado (agentes interculturales educativos y agentes sanitarios). Muchos realizan trabajos de asistencia ocasional en diversos ru-

ros del trabajo rural, especialmente la cosecha de la yerba mate -conocida localmente como tarefa- en condiciones irregulares y mal pagas. Algunas tareas que ocupan mucha mano de obra -como por ejemplo la cosecha de la yerba- pueden incorporar a muchas personas de la familia, no sólo hombres y mujeres adultos. También producen y comercian canastos, tallas de madera, pulseras y collares, especialmente para el turismo. Ese recurso tiene mucho desarrollo en algunos lugares específicos de la provincia como Iguazú y San Ignacio. Las artesanías

muchas veces implican intercambios entre familias, tanto de materias primas como de trabajo o comercialización. En pocas ocasiones se ven trabajos que impliquen innovación, en general se trata de producciones repetidas. Existen familias muy reconocidas por sus habilidades en la producción de este tipo, como el caso de la familia Ramos, reconocida por las tallas (existe un documental disponible que se denomina "Los Ramos, talleres gguaraníes" realizado por Ana Zanotti<sup>1</sup>). Por otro lado, es importante destacar que las poblaciones mbyá producen un único



**Ilustración 3.** Quemando maderas. Hombre colocando los detalles a una talla. Iguazú 2015. Noelia Enriz.

objeto cerámico, que son las pipas que se utilizan en la ceremonia religiosa y que se construyen con una mezcla de barro y otros elementos, se cocina y luego se utiliza para la producción del humo, que es un elemento central en el contexto religioso (para ampliar sugerimos el documental "Entre el Barro y el cielo" de María Cabrejas)<sup>2</sup>.

Es importante destacar que por las características de la selva paranaense estas poblaciones no presentan dificultades de acceso al agua, aunque sea de vertiente. El agua como recurso es utilizada con estrategias diversificadas para el consu-

mo, el aseo del cuerpo y el lavado de ropa y objetos de uso cotidiano, en general en una escala que hace la vertiente para consumo humano, más abajo el aseo y luego el lavado en general.

El monte también provee los elementos para la construcción de viviendas y en todos los núcleos comunitarios hay viviendas construidas con materiales tradicionales, aunque en muchos casos el Estado ofrece materiales como chapa y maderas para construir las viviendas.

En la zona de Iguazú, todas estas acciones vinculadas al ambiente

están prohibidas y son perseguidas activamente, los indígenas tienen impedido atravesar el territorio que es jurisdicción de parques nacionales y por ello no pueden cazar, ni pescar, ni recolectar alimentos o recursos para las viviendas. Para algunas situaciones específicas, como la casa de rezos (que no puede ser de otros materiales) reciben recursos desde otros núcleos de la provincia (especialmente las tacuaras para los techos)

En relación con la legislación local, desde el retorno democrático, muchas jurisdicciones desarrollaron leyes de reconocimiento indígena



**Ilustración 4.** Techo reparado. Vivienda, Iguazú 2016. Noelia Enriz.

durante la década de los '80, tal es el caso de la provincia de Misiones a través de la Ley Provincial de Misiones N° 2435 del 1985 (aunque rectificada y ampliada por la Ley N° 2727 de 1989).

Esta ley tiene una propuesta integral, organizada en seis capítulos que abordan las normas generales, el registro de las comunidades, la creación de un órgano de aplicación de la ley (la Dirección de Asuntos Guaraníes), los beneficios (es decir, los derechos), la asignación presupuestaria y la reglamentación. En el apartado dedicado a los derechos se reconoce la adjudicación de las tierras, programas específicos de salud, planes especiales de enseñanza en el marco de la educación bilingüe y planes de vivienda. El órgano de administración de los recursos y canalización de las demandas está vigente aún, aunque su liderazgo es muy cuestionado por las comunidades.

Estas regulaciones han tenido impacto en la organización política. En términos de organización política, desde la década de 1980 los núcleos comunitarios se organizan en su relación con el Estado a través de la figura política del cacique. (Gorosito 2006) El cacique representa y sintetiza los debates que se desarrollan en las largas reuniones que los miembros de la comunidad desarrollan para organizar sus intereses, peticionar o simplemente resolver conflictos. Los caciques son una figura de gran poder y de articulación con referentes externos a la comunidad. Pero a su vez, su función implica una gran cantidad de decisiones al interior de los grupos, por ello, son una figura de consensos. Esta figura de regulación del poder no ha desplazado a la figura tradicional de organización de la sociedad mbyá que representa el líder religioso, el *opygua*.

La religión mbyá-guaraní ha sido ampliamente abordada por la etnología clásica como una población mesiánica que recorría el territorio en busca de la *Tierra sin males*. Su movilidad por el territorio está probada, pero los motivos de ella parecen combinar una serie de elementos en los que sin duda lo religioso es central. Los mbyá forman parte de un sistema cosmológico complejo en el que relatos, rituales y vida social se encuentran profundamente imbricados. Es decir, las decisiones cotidianas concretas de las personas mbyá están fundadas en aspectos religiosos que se debate socialmente. La importancia de estar bien, hallarse *-ayvu'a-*, en un lugar es central para la salud de una persona entendida como un complejo de relaciones entre el cuerpo físico y espiritual. Para lograr ese estado se realizan ceremonias cotidianas que benefician el desarrollo de la comunidad como un todo -y de cada mbyá- a través del diálogo con las fuerzas del más allá.

Los trabajos pioneros de Ni-muendajú (1914) y, especialmente de León Cadogan (1959) sentaron las bases para comprender la centralidad de la palabra, el canto y la experiencia ritual en la constitución del mundo mbyá. La religión guaraní se organiza en torno a una praxis ritual sostenida en la palabra sagrada y en la experiencia corporal del canto y la danza, en ceremonias cotidianas rodeadas de humo. Cadogan profundizó esta perspectiva al destacar el carácter creador del *ayvú porã* (palabras bellas), que no sólo transmiten conocimiento mítico, sino que constituye un principio ontológico fundamental. Ruiz (2018) retoma este planteo y muestra cómo la palabra ritual continúa siendo un eje organizador de la vida religiosa mbyá contemporánea, articulando la relación entre los humanos, las entidades creadoras —particular-

mente Ñamandú o Ñanderu— y las múltiples fuerzas que habitan el cosmos (Cebolla 2013). Entre los mbyá, además del vocabulario corriente, existe el vocabulario religioso. Este vocabulario es empleado exclusivamente en plegarias, himnos sagrados y mensajes divinos recibidos de los ancianos y ancianas para ser transmitidos a los miembros del grupo. Son palabras, frases y alocuciones pronunciadas siempre con el mayor respeto, y en ningún caso se divulgan a personas que no gocen de la plena confianza de los indígenas.

Asimismo, la figura del *opy'gua* (líder espiritual) ocupa un lugar central en la reproducción de este orden cosmológico, dado que el especialista ritual no es únicamente un mediador espiritual, sino que es también un agente clave en la cohesión social y en el manejo de situaciones de desequilibrio, como la enfermedad o el conflicto. Por ello, las decisiones comunitarias de cualquier orden se toman con su aval, es decir, es consultado para cada acción que implique cambios en su grupo y aconseja lo que considera más beneficioso a partir de su diálogo con las entidades creadoras. Las prácticas de sanación, los rituales colectivos y los cantos sagrados funcionan como dispositivos de restablecimiento del orden moral y social, reforzando el carácter comunitario de la religiosidad mbyá. Pero también se consulta antes de realizar viajes, de salir a cazar o bien frente a un sueño que pueda generar preguntas.

La religión mbyá puede ser comprendida, siguiendo a Melià (1990), como un espacio privilegiado de continuidad histórica y resistencia cultural. Los rituales, los mitos de origen y la palabra sagrada no solo organizan la experiencia religiosa, sino que también operan como mecanismos de afirmación identitaria frente a contextos coloniales y pos-

coloniales. La organización social mbyá se sostiene en una religiosidad activa y cotidiana que da interpretación a todos los aspectos de la vida articulando lo sagrado, lo natural y lo social en una trama relacional.

Esta religiosidad y su trascendencia impactan en el valor de la lengua indígena como organizador del mundo mbyá. Se trata de una población con una persistencia muy marcada del uso de la lengua indígena, incluso de diversas variedades del guaraní. Las investigaciones sostienen que la rama del guaraní hablada por los mbyá es muy rica desde el punto de vista filológico ya que contiene numerosas voces de las que carece la llamada "lingua geral" o guaraní clásico de Ruiz de Montoya. Esto hace presumir que su idioma ocupa un lugar intermedio entre una lengua madre y la rama más sistematizada del guaraní, entendiendo por ésta al guaraní clásico,

La lengua mbyá es muy vital, utilizada en los diálogos cotidianos y que funciona como lengua franca en todos los espacios comunitarios sin importar el país en que estén ubicados. (Baranger *et al.* 2023). En su uso cotidiano, la lengua mbyá es la primera que aprenden los niños y niñas, en la que desarrollan sus primeros juegos y reciben sus primeras palabras. Su escritura implica un proceso complejo de diferenciación porque ha sido atravesada por la fonética de las lenguas nacionales lo que llevó a diferentes escrituras en Argentina, Brasil y Paraguay. En Argentina no hay una gramática consensuada. En Misiones las poblaciones indígenas se fueron incorporando a experiencias de escolaridad formal desde la década de 1980, en experiencias de participación en escuelas formales donde la lengua y cultura indígena quedaban en la puerta de ingreso. El antecedente más relevante en términos de políticas públicas para

poblaciones indígenas en la provincia de Misiones es el "Programa de Desarrollo Integral de Poblaciones Guaraníes", que fue la primera propuesta de intervención a nivel local, en cuyo marco se crearon escuelas privadas confesionales de jornada completa que atendían específicamente a la población indígena donde se habían construido. En la década de los 90 no hay avances en términos de normativas educativas. A partir de la década del 2000 la educación intercultural se va desarrollando lentamente ampliando las posibilidades educativas. En el año 2003, se promulgó la Ley 4026 (sucedánea de la Ley 986, de 1978), que incluye a la EIB como parte de los regímenes alternativos de educación. El año 2004 comienzan a reconocerse las instituciones y se planifica la primera capacitación para Agentes Bilingües Interculturales, que se implementan especialmente a partir de 2005 (Arce *et al.*, 2007). En ese momento, la necesidad de escuelas para las poblaciones indígenas formaba parte de un debate al interior de las comunidades (Quadrelli 1997) que se fue saldando en el proceso de construcción de un modelo escolar más inclusivo.

A partir de ese momento, las instituciones de EIB pasaron a tener reconocimiento específico, agentes interculturales con designación y un notable mejoramiento de las condiciones de contención de las experiencias infantiles (Allica 2011). Las autoridades comunitarias han sido centrales en el reconocimiento y la consolidación de estas experiencias y el diálogo con los ancianos, favoreció la construcción de nudos conceptuales que luego se desarrollarían en las distintas etapas de trabajo, especialmente en los contenidos de la asignatura Cultura Mbya.

En 2011 se crea el Instituto de Políticas lingüísticas, que enmarca

al programa de EIB y a otras políticas públicas educativas. En 2019 se generó una actualización del diseño curricular del nivel primario de la EIB que da sistematicidad y mayor reconocimiento institucional: "En este contexto el modelo pedagógico de la EIB tiene como pilares fundamentales la figura del Educador Indígena Bilingüe Intercultural (actualmente denominado como Auxiliar Docente Indígena ADI); la consulta permanente a las comunidades y sus autoridades tradicionales; el respeto por su cosmovisión y la forma de organización, y el diálogo activo entre escuela y comunidad" (Ministerio de Educación de Misiones 2019). En suma, este último trayecto de consolidación de la EIB destaca la importancia que cumplen los ADI para realmente lograr una EIB para el pueblo mbyá-guaraní.

La institucionalización de la salud intercultural tiene una progresión similar, pero un punto de inicio más postergado. Su origen es el resultado de un proceso progresivo, vinculado a la ampliación de derechos de los pueblos indígenas y a la incorporación del enfoque intercultural en las políticas públicas de salud. Los antecedentes pueden rastrearse en la puesta en marcha del Programa de Salud Indígena "Techañ Mbya", desarrollado en el ámbito del Ministerio de Salud Pública provincial desde 2003. Dicho programa se orientó a la atención integral de las comunidades Mbya-Guaraní, incorporando estrategias de atención primaria de la salud con presencia territorial y adecuaciones culturales en la atención sanitaria. (Lorenzetti 2017)

A lo largo de la década de 2010, estas acciones se fueron consolidando institucionalmente dentro de la estructura sanitaria provincial. Hacia mediados de esa década, el programa se integró de manera más

## ■ BIBLIOGRAFÍA

estable a la Dirección de Programas Comunitarios de Atención Primaria de la Salud, conformando un espacio específico dedicado a la salud indígena con enfoque intercultural, con equipos locales de salud que articulan profesionales del sistema público y agentes comunitarios indígenas. (Cantore 2021)

Este proceso de institucionalización se profundizó a partir de 2021, cuando la provincia fortaleció explícitamente la estrategia de salud intercultural mediante la elaboración de guías técnicas —como las orientadas a la implementación de maternidades con enfoque intercultural— y la creación de nodos de calidad en salud indígena dentro de la red de servicios sanitarios. Estas acciones se inscriben en un marco más amplio de reconocimiento de la diversidad cultural en la atención sanitaria, en consonancia con los estándares internacionales de derechos indígenas, como el Convenio 169 de la OIT.

En relación con la justicia nivel local, no hay un sistema de traductores o de protección de las personas que tienen conflictos con la ley, lo que ha generado algunas situaciones muy injustas, como el caso de Miryam Bogado. En algunos casos estas situaciones son denunciadas y acompañadas por organizaciones de derechos.

Mas allá del contacto interétnico y la conformación de ámbitos que dan marco al sistema de derechos particulares, la población mbyá es activa en el fortalecimiento cotidiano de su identidad, persistente en sus instituciones, modo de vida y organización cotidiana lo que supone una estrategia de resguardo de sí mismos muy significativa.

- Allica, R. M. L. (2011). Caminos hacia la EIB. Hecht, Ana C. y Loncon Antileo, Elisa (Comps): "Educación Intercultural Bilingüe en América Latina y el Caribe: balances, desafíos y perspectivas". Fundación Equitas, Santiago de Chile.
- Arce, H., Benítez, A., Chamorro, E., & Duarte, M. (2007, July). Rombo para ore ayvupy (Escribimos en nuestra lengua). Oralidad y escritura Mbyá Guaraní. In VII Seminar on Reading and Writing in Indigenous Societies in the 16th COLE (Congress of Leitura do Brasil), Campinas and Sao Paulo, Brazil (Vol. 2).
- Avellaneda, M., & Quarleri, L. (2007). Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756). *Estudios Ibero-Americanos*, 33(1), 109-132.
- Baranger, E., Cerno, L., & Núñez, Y. I. (2023). A língua Mbyá Guaraní em Misiones, Argentina. *Vitalidade, contato, variação e atitudes linguísticas*. *Revista Brasileira De Linguística Antropológica*, 15(1). <https://doi.org/10.26512/rbla.v15i1.47169>
- Brown, A. D., Acerbi, M., Arias, A., Corcuera, J., Adámoli, J. M., Aguiar, M. R., ... & Yapura, P. (2006). *La situación ambiental argentina 2005*. Buenos Aires: Fundación Vida Silvestre Argentina.
- Cadogan, León. 1959. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: Fundación León Cadogan / CEA-DUC.
- Cantore, A. (2021). Enfermedades de niñas y niños mbyá-guaraní: Tratamientos en un entramado de relaciones. *Revista Desidades*. Universidad Federal de Río de Janeiro. 53-65.
- Cebolla Badie, M. (2013). *Cosmología y naturaleza mbya-guaraní*. Tesis de doctorado. Universitat de Barcelona.
- De Castro, E. V. (1992). *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. University of Chicago Press.
- Golé, C. (2023). *Territorio, identificaciones étnicas y conocimiento: las actividades productivas a través de la memoria de dos comunidades mbya del sudoeste misionero (1960-2019)* (Doctoral dissertation, Universidad de Buenos Aires (UBA)).
- Gorosito Kramer, A. M. (2006). *Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión*. *Avá*, (9), 11-27.
- Hockengreen, María Inés. 1998. *La arqueología guaraní en la cuenca del río Paraná*. Posadas: Editorial Universitaria / Universidad Nacional de Misiones.
- Lorenzetti, M. (2017). Los enfoques de salud intercultural en los ámbitos de gestión e investigación en Argentina. *Revista de estudios marítimos y sociales*, 1(11), 148-176.
- Melià, B. (1990). A terra sem mal dos Guaraní: economia e profecia. *Revista de Antropologia*, 33-46.
- Müller, Franz. 1935. "Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer". *Anthropos*.
- Nimuendajú, Curt. 1987 [1914]. *Los mitos de creación y destrucción*

*del mundo como fundamentos de la religión de los apapocúva-guaraní.* Traducción de J. Brauns-tein. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Quadrelli, A. (1997). *Ejapo Letra, Pa-rai.* Educación, escuela y alfabe-tización. Mimeo.

Ruiz, I. (2018). *La "conquista espiri-tual" no consumada: Cosmología y rituales mbyá-guaraní.* Editorial Abya-Yala.

Seró, Liliana. 1993. *La población in-dígena en la provincia de Misio-nes.* Posadas: Dirección General de Estadística y Censos de la Pro-vincia de Misiones.

Susnik, B. (1988). Etnohistoria del Paraguay: etnohistoria de los Chaqueños y de los Guaraníes: bosquejo sintético. *Suplemento antropológico*, (23), 7-50.

Wilde, G. (2009). Territorio y etno-génesis misional en el Paraguay del siglo XVIII. *Fronteiras*, 11(19), 83-106.

#### ■ NOTAS

1 El documental se puede consul-tar en: <https://www.youtube.com/watch?v=335O-g17MIs>

2 El documental se puede consul-tar en: <https://www.youtube.com/watch?v=AO3WQ2IIW34>

# EL SUR. LAS SOCIEDADES INDÍGENAS DE LAS PAMPAS, LA PATAGONIA, TIERRA DEL FUEGO Y MALARGÜE.

**Palabras clave:** pueblos indígenas sudamericanos, Patagonia, frontera, colonización.

**Key words:** *South American Indigenous Groups, Patagonia, Frontier, Colonization.*

**Resumen:** Las sociedades indígenas que se consideran en este capítulo ocupaban las Pampas del centro de la Argentina y la Patagonia, en la que incluimos el sur de Cuyo y la Tierra del Fuego. Estos territorios se extienden 20° en latitud, con los consiguientes contrastes. A la llegada de los europeos, en su mayoría estaban ocupados por poblaciones escasas y móviles de cazadores-recolectores, aunque en ciertas partes minoritarias se agregaban la pesca continental y/o una agricultura simple u horticultura. Su larga trayectoria prehispánica suele estar poco considerada en las reseñas de la región. Es pertinente referir que por entonces los mapuches, habitantes del actual centro-sur de Chile (la Araucanía), tenían cultivos y ganadería de variada intensidad, que permitían una densidad demográfica mucho mayor. Estaban encabezados por jefes locales de variada autoridad, que solían guerrear entre sí.

En las pampas, los animales domésticos traídos por los europeos se multiplicaron hasta convertirse en importante soporte económico de las poblaciones tanto locales como de las de ultracordillera. Sobre todo los caballos, rápidamente adoptados como alimento, medio de transporte, bien de comercio y elemento de guerra, modificaron drásticamente las formas de vida. Así movilizados, los habitantes de uno y otro lado de los Andes entablaron vínculos regulares y profundos, habiendo sido la tendencia principal y más duradera la penetración de poblaciones mapuche en las llanuras, valles y mesetas de la vertiente atlántica. Los pasos cordilleranos son muchos y bajos. En un siglo y medio, las migraciones modificaron profundamente la economía, las formas de vida y el panorama étnico. Después de c. 1750, en el norte de la Patagonia, el sur de Cuyo y las pampas, buena parte de la población tenía sus raíces en el centro-sur de Chile. Diversas etnias convergían en la Pampa Húmeda para hacerse de ganados, que en gran número se vendían o consumían en Chile. Estos arreos se hacían subrepticamente o por asalto. En el segundo caso, tomaban la forma del malón, un saqueo violento de ganados, de cautivos y de poblaciones. La frontera se replegaba hacia el nordeste.

A ambos lados de la Cordillera, las comunidades mapuches se organizaron en cacicatos hereditarios de considerable capacidad bélica aunque de autoridad circumscripita: las decisiones de escala nacional se tomaban en consejo, la reciprocidad impedía las desigualdades extremas: el excedente debía redistribuirse.

Este sistema económico creado por los indígenas abarcaba dos jurisdicciones (simplificando: Buenos Aires y la Araucanía) con intereses opuestos. La de Buenos Aires se percibía despojada. A fines del siglo XIX, los estados nacionales argentino y chileno desplegaron campañas militares de ocupación de sus respectivos territorios, que subordinaron gravemente la autonomía de los indígenas, reduciendo drásticamente su organización, sus territorios, sus recursos y su caudal demográfico. Después de las campañas del ejército argentino, las comunidades indígenas remanentes quedaron asentadas, con diverso grado de certidumbre, en tierras poco productivas, dedicadas a la cría de ganado menor, a alguna producción agrícola o a emplearse como mano de obra poco calificada. Estas transformaciones trazan líneas de tensión interétnicas e internacionales que permanecen vigentes.

**The South. Indigenous societies of the pampas, Patagonia, Tierra del Fuego and Malargüe**

**Abstract:** The Indigenous groups considered in this chapter occupied the Pampas of central Argentina and Patagonia, including southern Cuyo and Tierra del Fuego. These territories extend across 20 degrees of latitude, with the corresponding contrasts. At the arrival of the Europeans, they were mostly inhabited by sparse and mobile hunter-gatherer populations, although in certain minority areas inland fishing and/or simple agriculture or horticulture were also practised. Their long pre-Hispanic trajectory is often given little consideration in accounts of the region. It is worth noting that, at that time, the Mapuches, inhabitants of what is now south-central Chile (Araucanía), practised cultivation and stock-raising of varying intensity, which allowed for a much higher demographic density. They were led by local chiefs of differing authority, who often waged war among themselves.

In the Pampas, the domestic animals introduced by the Europeans multiplied until they became an important economic support both for the local populations and for those from across the Andes. Horses in particular, quickly adopted as food, means of transport, trade goods and instruments of war, drastically altered ways of life. Thus mobilised, the inhabitants on both sides of the Andes established regular and deep links, the principal and most enduring trend being the penetration of Mapuche populations into the plains, valleys and plateaus of the Atlantic slope. The mountain passes are many and low. In a century

**Eduardo Crivelli Montero**

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

E-mail: eacrivelli@gmail.com

and a half, migrations profoundly transformed the economy, ways of life and the ethnic landscape. After c. 1750, in northern Patagonia, southern Cuyo and the Pampas, a large part of the population had its roots in south-central Chile. Various ethnic groups converged on the Humid Pampas in order to obtain livestock, large numbers of which were sold or consumed in Chile. These drives were carried out surreptitiously or by assault. In the latter case, they took the form of the *malón*, a violent raid on livestock, captives and settlements. The frontier retreated towards the north-east.

On both sides of the cordillera, Mapuche groups were organised into hereditary chiefdoms with considerable military capacity, although their authority was circumscribed: decisions on a national scale were taken in council, and reciprocity prevented extreme inequalities, since any surplus had to be redistributed.

This economic system created by Indigenous groups encompassed two jurisdictions (to simplify, Buenos Aires and Araucanía) with opposing interests. Buenos Aires perceived itself as being dispossessed. At the end of the nineteenth century, the Argentine and Chilean nation-states deployed military campaigns to occupy their respective territories, which gravely subordinated Indigenous autonomy, drastically reducing their organisation, their lands, their resources and their population size. After the campaigns of the Argentine army, the remaining Indigenous communities were settled, with varying degrees of security, on unproductive lands, devoted to small-scale stock-raising, some agricultural production, or employment as unskilled labour. These transformations drew inter-ethnic and international lines of tension that remain in force.

Cabe una advertencia: ni el tratamiento de los temas ni la bibliografía son exhaustivos. Se han ajustado al espacio disponible y a una selección temática personal. Los tiempos recientes han tenido preferencia.

#### ■ LAS SOCIEDADES INDÍGENAS DE LAS PAMPAS Y DE LA PATAGONIA ANTES DE LA OCUPACIÓN DE LOS TERRITORIOS POR EL GOBIERNO NACIONAL

#### ■ LAS PAMPAS, NORPATAGONIA Y EL VÍNCULO CON LA ARAUCANÍA

Antes de la llegada de Pedro de Mendoza (1536), las llanuras de la actual provincia de Buenos Aires (la Pampa Húmeda) eran territorios de cazadores, pescadores y recolectores móviles. Los distintos nombres que se les dieron (serranos, querandíes, etc.) acaso reflejen diferencias regionales; pero hablaban la misma lengua (*caguané* o *caguane*) de las estepas del norte de la Patagonia, según constató Cabrera en su expedición de 1620-21. Sería la que los investigadores modernos conocen como *gününa iajëch*.

La densidad demográfica de las pampas parece haber sido baja. Siempre lo es entre cazadores-reco-

lectores; pero hay que hacer notar algunas restricciones ambientales: en el interior de la Pampa Húmeda había muy poca leña. Con las ocasionales sequías desaparecían las lagunas, que eran el mayor recurso de agua. Los principales animales de caza eran venados, ñandúes y especies menores, porque los guanacos habían quedado restringidos a Sierra de la Ventana y a los médanos del oeste. Siguiendo la dirección de los vientos dominantes, que proceden del Océano Pacífico, encontramos en el oeste los bosques de la Araucanía (actualmente, el centro-sur de Chile), que se extendían hasta la Cordillera, formando una de las regiones del mundo más desprovistas de animales grandes de caza. Darwin recordaría el extraordinario silencio de estos bosques. En los claros creados en el interior forestal se sucedían las viviendas de los mapuches o araucanos, indígenas agricultores. Estaban distanciadas entre sí, sin formar aldeas. Se cultivaba maíz, quínoa, porotos, papas y habas, se criaba un tipo de llama y se recolectaban diversos productos de una flora muy rica, sostenida por precipitaciones muy altas, que oscilan entre 1000 y 1800 mm.

Al cruzar hacia el este de los Andes, los vientos han perdido buena

parte de su humedad, con lo que dan lugar a una faja angosta de bosques más abiertos y, más allá, a estepas crecientemente secas (con precipitaciones de unos 200 mm), a las que están adaptados guanacos, ñandúes y venados. El ambiente modela las respectivas economías: productora (en los bosques) y extractiva (en las estepas). Por cierto, las correspondientes densidades humanas eran asimismo muy distintas, habiéndose calculado que la de la Araucanía era 40 veces mayor que la de las mesetas y pampas del este. Estos cálculos, aunque muy inseguros, ayudan a comprender los ulteriores movimientos demográficos.

Entre ellos, nos interesan especialmente las migraciones de poblaciones de la Araucanía hacia el norte de la Patagonia y a las pampas de Buenos Aires. Deben haber sido frecuentes ya en tiempos precolombinos, a favor de la poca altura de los pasos cordilleranos. Así lo sugiere, entre otros indicios, la expansión de ciertos estilos cerámicos. Pero los campos del este de la Cordillera se hicieron mucho más atractivos cuando los caballos y los vacunos traídos por los europeos se multiplicaron, y lo hicieron prodigiosamente. Cerca de la actual Mar del Plata, Garay vio en 1581 abundancia de

yeguas y anotó que los indígenas de la zona se cubrían con ponchos de lana traídos de la cordillera. Según veremos, este vínculo entre regiones ecológicas potencialmente complementarias se erigiría en sistema por tres siglos. El caballo hizo posible aprovechar la complementariedad de estas regiones tan contrastantes y, sobre todo, el excedente creado por los ganados. Documentos que remontan a 1635, y que se hacen más abundantes según pasa el tiempo, refieren a “indios de la guerra de Chile”, que se habían hecho ecuestres hacia 1550. Un padrón de indígenas de las pampas de Buenos Aires levantado en 1677 no contiene nombres claramente mapuches, pero ya por entonces preocupaba a

los vecinos la conexión con la Araucanía. Eran de esta procedencia, sumados a indígenas locales, los que en 1707 atacaron en Córdoba a una partida que vaqueaba en la zona del Tandil. Poco después, ciertas poblaciones (la Magdalena, Luján) sufrieron algunos de los primeros malones de aborígenes coligados. Los caballos eran el botín principal en tanto alimento, bien de capital (como medio de transporte) e ítem de comercio (principalmente en los mercados trasandinos). La lengua autóctona de las pampas, ya referida, fue siendo remplazada por el idioma mapuche, que era el que más generalmente se utilizaba, según testimonio del jesuita Falkner, que misionó en la actual zona de Balcarce.

Hacia mediados del siglo XVIII, el río Salado (de Buenos Aires) fue reconocido como una frontera militar, un tanto difusa pero jalonada por fuertes. Se procuraba mantener alejados de ella a los indígenas, lo que no resultaba fácil porque demandaban variedad de bienes que no podían producir: aguardiente, objetos de metal, ropas de tipo europeo, tinturas, etc. Los obtenían permutando caballos, tejidos, sal, cautivos, etc.

En 1770, una expedición conjunta de fuerzas de Buenos Aires y de una confederación de indígenas de lengua mapuche que fuera del cacicato de Lepin Nahuel alejó de las pampas a tribus enemigas, entre



**Ilustración 1.** *Indios en Sierra de la Ventana, Provincia de Buenos Aires. Charles Henri Pellegrini (1830).*

las cuales había autóctonos (“te-huelches”). Fue un paso más en la instalación araucana.

En la década siguiente, la ciudad trató de cerrar el comercio a los indígenas, que en respuesta malonearon repetidamente para reabrirlo. Tal era la dependencia que tenían de ese comercio.

Tratados mediante, en esta frontera se inició en 1784 una época de relativa paz, que se correspondió con nuevos asentamientos de caciques -con sus parciales- de lengua mapuche. Quedó establecida por algún tiempo la política de reconocer una segunda frontera, formada por grupos aliados a los cristianos, que sirviera de amortiguador, limitando el accionar de los hostiles. En este escenario fue un actor principal el jefe Catruén, tal vez nacido en Chile, y su hermano y sucesor Quentrepi, ambos defensores de los acuerdos duraderos. El virrey Loreto y sus sucesores prefirieron tolerar los robos menores de ganados, que nunca cesaron, en tanto los caciques contuvieron a sus gentes por el mal trato que sufrían en Buenos Aires y en Patagones. Unos y otros valoraron más la estabilidad.

### ■ EL CICLO ANUAL EN LAS PAMPAS EN LA ÉPOCA COLONIAL

En estas condiciones de tensa prudencia se cerraron en las pampas las relaciones del gobierno colonial con los indígenas. Veamos aspectos del ciclo anual de estos últimos.

La primavera (que de hecho se inicia en agosto) y el comienzo del verano eran tiempos de dispersión y de alta movilidad, en sintonía con la distribución de los recursos en el espacio, que era básicamente homogénea: se hacían partidas de caza de equinos cimarrones y de animales salvajes. Del ñandú se aprovechaba

carne, grasa y plumas. Coincidentemente, en esta época alcanzaban un máximo las entradas a la frontera, sea para comerciar como para asaltar. La alta correlación entre caídas e incursiones sugiere que en muchos casos los participantes eran los mismos, algo que la oficialidad de la frontera conocía. También los choques entre grupos indígenas culminaban en primavera. Para los malones se prefería la semana de luna llena; la abundancia de cardos podía disuadirlos.

Con la maduración estival de los frutos de Algarrobos, de piquillines y de ciertas leguminosas, las agrupaciones convergían en los montes de la Pampa Seca, donde se preparaban bebidas alcohólicas. Eran lapsos de fusión social y de intensa socialización.

Los desplazamientos se reducían significativamente con los días cortos y fríos del invierno. Muchos de los asentamientos se situaban en los montes del oeste. Para el engorde del ganado se preferían las zonas de Puán, Pigüé y Guaminí.

En resumen, buena parte de las actividades que los indios realizaban en las pampas se hacían en diferentes localizaciones, en distintas unidades demográficas, dentro, cerca o lejos de los campamentos principales.

Por su parte, Norpatagonia seguía muy poco conocida. Saliendo desde Carmen de Patagones, el piloto Basilio Villarino exploró en 1782-83 el río Negro y tramos del Collón Curá y del Limay. Constató, a su riesgo, cuán nutrido era el mundo indígena. La mayoría hablaba la lengua mapuche; los tehuelches septentrionales, autóctonos con lengua propia, eran pocos. Un habitante del País de las Manzanas (sur del Neuquén y parte correspondiente de la Araucanía

chilena, región dominada por los volcanes Lanín y Villarrica) le aseguraba que “... todos o casi todos los indios [que residen en la sierra que llamamos de Balcarce, provincia de Buenos Aires] son de este río arriba [el Collón Curá] y... el motivo de pasar tanto tiempo en aquellos parajes es... la abundancia que hay de ganados y... la facilidad de mantenimiento; y que algunos paran dos años, otros más y menos, según les acomoda”.

### ■ LAS PAMPAS Y LA PATAGONIA A PRINCIPIOS DE LA ÉPOCA INDEPENDIENTE

En la época independiente, a la antigua burocracia virreinal sucedió un ímpetu por el avance tierra adentro, expresado en las expediciones de Martín Rodríguez (1821, 1823 y 1824) y de Rosas (1833-34), pero más duraderamente en la expansión de las estancias. Entretanto, no cesaban las migraciones desde el oeste de la Cordillera.

### ■ LA PENETRACIÓN DE LOS BOROGANOS

Como las pampas eran, en los hechos, una extensión de la Araucanía, resultó inevitable que en ellas repercutiera la llamada Guerra a Muerte que en Chile libraban realistas y patriotas (1819-1824). Las diferentes parcialidades mapuches, muy integradas al sistema colonial trasandino, tomaron parte. En este marco de violencia, los valles cordilleranos y las pampas fueron válvula de escape, ámbito de refugio y de bandolerismo. Los respectivos gobiernos de uno y otro lado de los Andes debieron enfrentar las consecuencias.

La hueste realista de Pincheira, que portaba la bandera del Rey, mantuvo con los boroganos (o voroganos, araucanos de Boroa o Vorohué, cerca de Temuco) una alianza

que databa de tiempos coloniales. La escasez de recursos regulares los impulsó al saqueo a uno y otro lado de los Andes. El ejército chileno terminó con esta montonera recién en 1832.

En Buenos Aires había comenzado una nueva conducción algunos años antes, en 1829: el gobernador y hacendado Juan Manuel de Rosas se ocuparía personalmente de las relaciones con los indígenas, declarando ser continuador de la política del "comercio pacífico" propiciada largamente por un funcionario (colonial y luego republicano), el coronel Pedro Andrés García. En estos términos, los cacicatos aliados recibieron puntualmente sustanciales raciones de animales y de bienes diversos; a la vez, el jefe Juan Catriel ("el Viejo") y su adlátere Juan Manuel Cachul actuaron en los campos bonaerenses como ojos y brazos del Restaurador. La pacificación de los boroganos fue más complicada, porque tenían un proyecto hegemónico, que evidenciaron con el pedido de las vidas del pehuenche Toriano y de Venancio Coñuepan (ambos, participantes de la Guerra a Muerte que huyeron al este de la Cordillera), y las de Catriel y Cachul. Rosas entregó la cabeza de Toriano pero no las restantes. Don Venancio, Catriel y Cachul eran antiguos aliados de Buenos Aires y los dos últimos eran caciques mayores de las pampas e incondicionales del Gobernador. Finalmente, los boroganos quedaron incorporados al tratamiento del "negocio pacífico", beneficiados de los excedentes pecuarios de la Pampa Húmeda que seguimos celebrando. Un servicio, escribió Rosas, "que ni un padre puede hacerlo con su hijo". Los boroganos se asentaron a prudente distancia de esa zona de riesgo que era la frontera. Lo hicieron cerca de Salinas Grandes, donde los montes xerófilos alcanzaban hasta las proximidades de la rasti-

llada principal de Buenos Aires hacia Chile. La madera y la sal (bien de cambio) eran recursos valorados. Las pasturas que crecían al reparo de los árboles eran buenas; no así las de los terrenos abiertos. El cacique Pincén, ya prisionero, afirmaba que los campos de Salinas eran muy malos para pastoreo. Zeballos constató la veracidad del juicio y reflexionó que los indígenas no criaban allí más que unos pocos animales, ya que se trataba de un corredor en el tránsito de los ganados hacia los pasos andinos.

Cuando Rosas ordenó atacar en 1833 a ciertos grupos indígenas no sometidos, los boroganos tuvieron que unirse a las fuerzas expedicionarias, aunque lo hicieron renuente-mente, señalando que eran "arauca-nos" y que como tales, no admitían sobre ellos autoridad superior.

#### ■ LA INSTALACIÓN DE CALLFUCURÁ

Quien sería el gran cacique Juan Callfucurá había nacido en la zona del Llaima (Chile). Cómo este advenedizo se hizo del poder es episodio controvertido. Aquí seguiremos principalmente las memorias del ex-cautivo Santiago Avendaño<sup>1</sup>.

Callfucurá integró, y finalmente encabezó, sucesivas caravanas comerciales (nueve, decía) que desde Chile llegaban a las pampas del oeste para vender diversas mercaderías a cambio de ganados. Al mismo tiempo, los visitantes se informaban sobre esos campos. Prestigiado por la gestión exitosa de tales partidas, Callfucurá comenzó a presentarse ante su grupo como un favorecido por Güenu Pillaiñ (el dios del cielo), con quien decía mantener un vínculo estrechísimo. Concibió un plan audaz: eliminar a los caciques mayores boroganos, ocupar sus territorios y sustituirlos en el "negocio pacífico" con

Buenos Aires. Se justificó argumentando que estos jefes planeaban un malón que violaría el acuerdo que se mantenía con el Gobernador, por lo que había decidido hacer justicia por mano propia. Y en efecto, en 1834 la hueste de Callfucurá asaltó sorpresivamente el asentamiento borogano de Masallé, cerca de Carhué. Pablo Millalicán, secretario y escribiente borogano, relató el episodio de primera mano en una carta. Este avance decapitó a la parcialidad, provocando una primera dispersión. Entre los que no aceptaron el nuevo cacicazgo se contaron Venancio Coñuepan, Coliqueo y otros principales, sobre los que el vencedor trataría de ejercer venganza. Avendaño -a quien venimos siguiendo- tuvo por falsos los argumentos de Callfucurá, ya que (escribió) los boroganos eran "una nación que se mantenía en paz con todos..." Esta parcialidad sufrió una nueva pérdida en 1836 con la muerte de su cacique mayor Caniquir, atacado por las fuerzas de Bahía Blanca. Pero los boroganos no desaparecieron, sino que se dispersaron en núcleos menores, uno de los cuales subsiste hoy en Los Toldos, provincia de Buenos Aires. Volvemos más abajo sobre el tema.

La autoridad ejercida por Juan Callfucurá fue una de las más duraderas y estables que conociera el actual territorio argentino. ¿Cómo logró Callfucurá, que no era de linaje prestigioso, ejercer su poder por muchos años? De sus tácticas podría destilarse un decálogo de validez local y acaso universal. Entresacaremos párrafos tomados de Avendaño.

Una vez finalizado el ataque a Masallé, Callfucurá declaró que las instrucciones recibidas de Dios eran hacer desaparecer a "los culpables" (los caciques Rondeau y Melín). Cumplido este mandato, a quienes se apresuraron a ofrecerse sometidos les dijo que desde ese instan-

te contasen con su buena amistad. “Vengan todos, viejos, mozos, mujeres, y hallarán que Callfucurá es de su pueblo”. “Desde el indio más viejo hasta el muchacho tendrán un caballo [“vistoso y gordo”] y algo más, la riqueza será para todos, yo no quiero nada para mí.” “Solo quiero que más tarde me agradezcan todos los días de abundancia que voy a proporcionarles, los que hoy no lo creen, lo creerán después cuando vean trozos de haciendas dirigiéndose en todas las direcciones”. “Yo sé que sin mi (mapu [tierra]) pueblo, nada soy”. “La felicidad, la riqueza y la paz, son bienes que produce un Cabeza que quiere a su pueblo, que teme a Dios y no descuida la buena dirección de la gente”.

Callfucurá “... tomó por esposa a la mujer predilecta de Rondeau... sin duda por revestir de más formalidad la ocupación”. “[A] todos les aplica [Callfucurá] uno de esos títulos que forman el vínculo en las familias, hermanos, cuñados, yernos, sobrinos, entenados, suegros, primos... habla con franqueza y tiene sus dichos chistosos para cualquiera”. “[E] xplota a sus indios sin hacerse sentir, él jamás es indolente a la miseria ajena, trata bien y con amabilidad a todos, por esto se sostiene, por esto gobierna y se le respeta”. “Los indios le fueron consecuentes durante su gobierno por gratitud y por temor. Se guardan bien de pronunciar una palabra [contraria] porque lo creen adivino, y él mismo blasona de poseer esta ciencia.”

No descuidó la diplomacia. Envío a su hermano Namuncurá (homónimo de uno de sus hijos) a tratar con Rosas para denunciar los supuestos planes de los caciques eliminados y prometer la paz. El Gobernador le asignó al nuevo líder 1500 yeguas y 500 vacas, ropa, bebidas, yerba y sopa, “que desde entonces recibió puntual y religiosamente todos los

meses... para que lo distribuyese entre su numerosa indiada.” El reparto tomaba en cuenta si se trataba de un cacique, un caciquillo, un capitanejo o alguien del común. Era a la vez programación económica y ratificación de las jerarquías.

Paralelamente, Callfucurá envió embajadores “a todos los caciques”, informándoles los cambios habidos “por la voluntad de Dios”. No omitió hacerlo con los “caciques araucanos” (de Chile), a cuyo comercio dio libre acceso.

En todos los casos, los mensajeros eran ricamente gratificados. “Al regresarse el obsequiante, Callfucurá rivaliza con aquél en cuanto al regalo: le retribuye con un objeto diferente del que le dan pero siempre de más valor porque quiere que sus dadas sean dignas de su elevado puesto.”

Juan Callfucurá murió en 1873, siendo sucedido (luego de alguna deliberación) por su hijo Manuel Namuncurá, quien en 1884 se rindió al gobierno nacional.

### ■ LOS PAMPAS DEL AZUL

Caído Rosas (1852), hubo reemplazos en los responsables de la política con los indígenas, que resultaron en cierta falta de unidad de régimen. Callfucurá, prudentemente distante, osciló entre los dos nuevos poderes. La frontera de Buenos Aires retrocedió, pero finalizada la guerra con el Paraguay (1870) se sucedieron el telégrafo, la política defensiva de Adolfo Alsina, la modernización del armamento y, al cabo, las ofensivas militares iniciadas en 1878.

La localización de los grupos “pampas” (como generalmente se los llamaba) en la zona del Azul, que había sido planificada desde 1832 por Rosas, sufrió sucesivas mo-

dificaciones. Antes de las campañas militares de 1876, sumaban de 8000 a 10000 personas. No formaban una comunidad, ya que se identificaban por referencia a los cacicatos de los Catriel, de Manuel Grande, de Maicá (Maycá, Mahicá) y otros. Se asentaban en unos 500 km<sup>2</sup> de muy buenos campos, con excelentes pasturas que reciben casi 1000 mm de precipitación anual, sin estación seca. En 1856 se asignaron, dentro del ejido urbano de Azul, lotes a parciales del cacique Maicá, mensurados y título individual. Era un reconocimiento a un grupo que había sido largamente aliado del gobierno. Este enclave ciudadano, llamado “Villa Fidelidad”, no sería afectado por las campañas militares, al menos directamente. A la gente encabezada por Juan “Segundo” Catriel, hijo de “El Viejo”, se les reconocieron tierras en la zona del arroyo Nievas, afluente del Tapalqué, en compensación por las nuevas ocupaciones que hiciera el gobierno provincial.

### ■ PROLEGÓMENOS DEL AVANCE NACIONAL: LA OCUPACIÓN DEL CENTRO

En el sur de las actuales provincias de Córdoba y de San Luis y en el centro de la de La Pampa se extiende un ámbito de médanos, bosques xerófilos y lagunas salobres. Es el territorio de los ranqueles (*rankülches*), “la gente de los carrizales”. Conviene advertir desde ahora que los ranquelinos no se consideran a sí mismos mapuches.

En origen, sostiene J. Fernández, una fracción de pehuenches procedentes de una comarca del extremo norte del Neuquén llamada Ranquel se habría desplazado hacia el noreste en la segunda mitad del siglo XVIII. Con el tiempo, este núcleo se incrementó con nuevos pobladores. Desde esta posición central, los ranquelinos hicieron frecuentes

incursiones de captura de ganados, cuyo grueso se vendía en Chile. Este vínculo estimuló en las autoridades coloniales el interés por establecer pacíficamente conexión oficial entre los centros poblados del Río de la Plata y de Chile, que habría sido fuente de control, de prosperidad y de tributo. En 1804 partió de Chillán (Chile) el militar y baqueano chileno Justo Molina, en busca de un camino hasta Buenos Aires. Una creciente del Chadileuvú (que hoy apenas podemos imaginar) le impidió continuar, pero en 1806 estaba nuevamente en camino, esta vez acompañando a Luis de la Cruz, alcalde de Concepción, Chile. Cruzó el territorio pehuenche que se extendía desde los Andes al Chadileuvú; desde aquí siguió por el país del monte, *mamuil mapú*, que era el mundo ranquelino. El viaje no finalizó en Buenos Aires, que estaba ocupada por los ingleses, sino en Melincué. El diario de Cruz es justamente famoso por sus precisiones de todo orden, aunque poco lo apreciaron las autoridades del Plata, tal vez por una rivalidad de jurisdicciones que ha persistido.

En 1819, el coronel Feliciano Chiclana fue designado delegado del Directorio ante el cacique principal ranquelino Carripilún. En parlamento, se acordó un tratado de paz y comercio, que sería reiterado por otro de 1825. La relación de Rosas con los ranquelinos fue un tanto distante, aunque en 1828 se valió de las capacidades diplomáticas del cacique Cachul para acercarlos. El país ranquel lindaba con más de una gobernación y algunos unitarios destacados encontraron allí refugio y poder. El más exitoso de entre ellos fue el coronel Manuel Baigorria, que encabezaría una parcialidad, sería padrino del último jefe ranquelino independiente, Baigorrita, y escribiría unas memorias en las que no se ocultan violencias. Con otra visión del mundo, el coronel Lucio

V. Mansilla publicaría en 1870 una memoria literaria de su expedición (“excursión”) negociadora y curiosa a los toldos ranquelinos.

En 1878 tuvo lugar un episodio de consecuencias: siendo Julio A. Roca ministro de la Guerra, el Ejército Nacional realizó ataques pese a la vigencia de un tratado de paz, un hecho muy presente en la memoria ranquelina. La sorpresa significó la ocupación de territorios y la toma de muchos prisioneros. Poco después, se lanzarían la campaña de ocupación del territorio.

### ■ LAS PAMPAS Y LA PATAGONIA DESPUÉS DE LA OCUPACIÓN MILITAR DE FINES DEL SIGLO XIX

#### INTRODUCCIÓN

En tanto vista desde Buenos Aires la Patagonia era un subcontinente remoto, desde la Araucanía chilena es fácilmente accesible por pasos cordilleranos de poca altura, que habían sido transitados con frecuencia por lo menos desde el siglo XVII. Norpatagonia había sido así área de paso entre la región productora de ganados –la Pampa Húmeda– y los mercados de consumo de la Araucanía chilena. Este comercio, basado en la captura y el saqueo, estaba controlado por los *manzaneros*, indígenas de lengua araucana (o mapuche) así llamados porque procedían del “País de las Manzanas”. Esta inmigración mermó los territorios y la individualidad étnica de los grupos locales, que eran los *gününa küne* o tehuelches septentrionales. El mestizaje entre estas dos entidades étnicas fue muy intenso. Por ejemplo, los jefes Inacayal, Foyel y Shayhueque –a los que conocieron Musters y el perito Moreno– nacieron de uniones mixtas. La imbricación alcanzó a la economía: Moreno supo que Inacayal había autorizado a indígenas valdivianos el cultivo de cebada y de

maíz en la llanura boscosa del sudeste del lago Nahuel Huapi, donde las precipitaciones anuales duplican o triplican a las de la estepa.

#### LAS CAMPAÑAS MILITARES

Entre 1878 y 1885, el gobierno argentino emprendió un programa de operaciones militares en las pampas y en la Patagonia con el objetivo de llevar el control político y territorial hasta las fronteras. Entre otros propósitos, se contaban los de recibir inmigración europea y atraer inversiones, que el riesgo del malón desanimaba. Fueron llamadas “campañas al Desierto”, siguiendo una convención que data de tiempos coloniales. Es impropia: se avanzaba sobre terrenos en los que estaban asentadas diversas comunidades indígenas, que resultaron sometidas, hostilizadas, desarticuladas y relocalizadas. Es inevitable contrastar la parsimonia del mundo indígena, pautada por tradiciones, diplomacia, autonomías locales de límites inciertos, fronteras interiores y armamentos iguales, con la velocidad de la conquista, que mostró el gran argumento de los Estados: la unidad de mando.

Al ocupar de manera efectiva a la Patagonia, la Argentina se opuso frontalmente a que fuese incorporada a la soberanía de la república de Chile. Entre ambos Estados, que buscaban consolidar sus fronteras internas y externas, se acordaron tratados de límites en 1881 y en 1902.

Las campañas sumaron amplios espacios a los bienes del estado. Como corolario, se obstaculizó la captura y el arreo de tropillas (cimarrones o domésticas) de las pampas hacia los mercados trasandinos, un tráfico que hasta entonces había sido incesante. Privada de este renglón mayor, la economía indígena hubo de concentrarse en la cría de

ganado menor, con destino a la vez al consumo familiar y a la venta de lana en el mercado. Los esfuerzos del gobierno nacional por orientar las economías indígenas de las pampas y la Patagonia hacia la agricultura dieron resultados generalmente magros, al punto que casi ninguna resultó autosuficiente. La región patagónica, semiárida, no era propicia para estas prácticas; las pampas, que sí lo eran, hubieran requerido una inserción más experta en ese nuevo mundo de ávida propiedad privada.

Muchos de los sobrevivientes de las operaciones militares fueron, en una primera etapa, concentrados en campos de prisioneros y/o destinados de manera forzosa a laborar en ingenios, a incorporarse a las fuerzas armadas o, en el caso de las mujeres, a prestar servicio doméstico. Para los grupos desplazados, esta redistribución significó una crisis generalizada en la vida social, con disolución de territorios y de familias. Desorganizados por los ataques, quedaron en gran número librados a su suerte. Muchos cruzaron a Chile, donde tenían parientes; pero a riesgo de exponerse a las persecuciones que llevaba a cabo aquel gobierno en el curso de la llamada "Pacificación de la Araucanía". Otros terminaron, voluntariamente o no, en distintas provincias. Sucesivamente expulsados, deambularon de un campo a otro. Los grupos más coherentes peticionaron a las autoridades. Como el gobierno buscaba borrar sus costumbres, solo en algunos casos consiguieron la asignación de terrenos fiscales, que podían ocupar precariamente a cambio del pago de un derecho de pastaje. Shayhueque, el Señor de las Manzanas, fue el último de los caciques principales en rendirse. Lo hizo en Junín de los Andes en 1885. Respetuoso de los acuerdos con los sucesivos gobiernos, no había sido invasor y había procurado apaciguar a otros

jefes más inquietos. Sin embargo, el proyecto nacional apenas le reservó un espacio en el Chubut.

El panorama que en la Patagonia continental sucedió a las campañas militares puede ser caracterizado con una observación de Moreno: cuando hacia 1897 pasó por donde habían estado durante años los tollos hijos de Shayhueque, notó escaso progreso, lo que atribuyó a que los campos entre Junín de los Andes y Calefú eran propiedad de sólo dos personas. En efecto, en el siglo XX, la región patagónica tendría grandes propiedades, dueños absentistas y explotaciones ganaderas extensivas que demandarían poca mano de obra. Por eso, no se opuso obstáculo a la dispersión de los antiguos pobladores.

Aunque enfocaremos preferentemente las agrupaciones indígenas, hay que decir que los mapuches se insertaron en todos los aspectos de la vida nacional, como productores rurales, trabajadores industriales, comerciantes, artesanos, integrantes del aparato estatal, etc. No se trata de una población encapsulada.

## ■ COMUNIDADES INDÍGENAS DEL CENTRO DE LA ARGENTINA

### ■ EL CASO MALARGÜE

De la provincia de Mendoza aquí solo corresponde considerar su departamento más meridional, el de Malargüe, por sus múltiples vinculaciones patagónicas. Geográficamente, Malargüe forma parte de la ecorregión terrestre estepa patagónica. La caracterizan numerosos conos volcánicos y extensas planicies lávicas. Las lluvias son escasas y otro tanto sucede con el agua superficial, que se presenta en oasis, además de en ríos y arroyos. El escurrimiento subterráneo es importante.

En la época colonial, la economía indígena de esta región era básicamente cazadora y recolectora (la provincia botánica del Monte ofrece muchos alimentos naturales), aunque en algunos casos se sumaba algo de agricultura. Los asentamientos humanos eran chicos, dispersos y vigorosamente defendidos; el grado de integración política era bajo, con lo que las operaciones de saqueo no eran desconocidas. Los caballos servían para transporte y consumo; no está claro si antes del siglo XVIII se los criaba. La movilidad y la preparación de reservas (como charque) estaban ritmadas según la orografía y las estaciones. Se intercambiaban activamente productos que reflejaban los fuertes contrastes ambientales; así, de las tierras bajas se traía maíz.

Los documentos refieren diversidad de parcialidades (puelches, pehuenches, etc.) y de lenguas, cuya distribución en espacio y tiempo ha ocupado considerablemente a la etnografía. Desde el siglo XVIII, la lengua mapuche (el *mapudungun*) se expandió rápidamente hacia el nordeste. Cuál fue el correlato demográfico y étnico de este avance es cuestión discutida.

Aun en el presente, en el sudoeste de Mendoza y el adyacente norte del Neuquén hay grupos de crianceros trashumantes de caprinos ("puesteros") que se desplazan cada año para aprovechar en verano los pastos de altura. Mantienen relaciones de parentesco y económicas muy estrechas con poblaciones de Chile. La legislación vigente y la tradición aseguran cierta estabilidad a este sistema transversal, aunque se suscitan conflictos y persiste el riesgo de cercamientos y desalojos. Algunos crianceros, considerándose mapuches y/o pehuenches, reclaman territorios que se extenderían hasta partes del Neuquén. En 2023, el Ins-

tituto Nacional de Asuntos Indígenas asignó tierras a comunidades mapuches mendocinas, pero la Gobernación interpuso recursos contra estas resoluciones administrativas. Cabe esperar que sobre estas cuestiones en las que se entrecruzan temas de ocupación territorial, pertenencia étnica y lengua se pronuncie la Justicia.

En la prensa, se ha vinculado la resistencia del gobierno provincial a estas posibles cesiones por el interés en la minería, que podría compensar la merma de ingresos que padece la industria vitivinícola.

### ■ LOS RANQUELINOS

Con los ataques sufridos en 1878, los ranquelinos habían perdido su autonomía. En el año siguiente, el cacique Baigorrita moría enfrentando a las fuerzas del mayor Torres. Los apresados serían destinados a la zafra tucumana, a las fuerzas armadas (sin formar divisiones auxiliares, sino diluidos en las vacantes disponibles), al servicio doméstico y a otros destinos forzados. Uno de los objetivos de esta dispersión era minimizar la resistencia y borrar la lengua propia. La viruela agravó el cuadro. Los destinados a los ingenios denunciaron malos tratos y en muchos casos, fugaron o, menos resignados que los *wichí* (matacos), se rebelaron.

De los lugares en los que restaron comunidades ranquelinas, la principal (y que subsiste) es la Colonia Pastoril Emilio Mitre, situada en el noroeste de la actual provincia de La Pampa. Fue creada en 1899 por el Poder Ejecutivo Nacional, habiéndosele adjudicado 80.000 hectáreas. Se pobló con familias ranquelinas que al momento estaban situadas en La Blanca, cerca de Luan Toro. Los terrenos, secos y medanosos, no son buenos para ganados y menos para el cultivo. Donde la capa vegetal era

eliminada por los ganados (como notó Greslebin) o por el arado, las arenas formaban dunas móviles. El agua era escasa y salobre, lo que se agravó con el creciente aprovechamiento del río Atuel en Mendoza, que culminó con la inauguración, en 1948, del dique El Nihuil. El sistema Salado - Chadileuvú - Curacó quedó reducido a cauces generalmente secos. La consiguiente improductividad llevó a los pobladores a diversificar sus medios de subsistencia: se cazaba el ñandú, sobre todo para vender la pluma; la fauna menor contribuía a la economía con pieles para la venta y carne para el consumo. Se recolectaban huevos y fruto de piquillín, molle y chañar. Ya fuera de la colonia, los varones se empleaban como peones, alambreadores, esquiladores, etc. Las mujeres tejían para la familia y para vender.

En la década de 1960, el gobierno nacional lanzó el llamado "Operativo Mitre", un plan metódico de desarrollo social, que entre otros propósitos tenía el de evitar desalojos y el acaparamiento de propiedades. Se construyó una escuela-hogar, se sembraron pasturas, se instalaron molinos y se cavaron pozos; se diseñó una red vial; pero los resultados del "operativo" fueron limitados, por la constante emigración y las circunstancias políticas: las elecciones de 1973 lo interrumpieron,

En 2001, se consiguió la devolución (precaria) de un espacio de dos hectáreas en Leuvucó, históricamente una de las principales zonas de asentamiento ranquelino. Ese mismo año, se inhumaron los restos del cacique Panguithruz Güor (Mariano Rosas), que estaban en un museo. Se emplazó un rehue (altar) y hacia mediados de junio, se celebra aquí el año nuevo ranquel.

En 2009, como materialización de un proyecto de reparación cultural encarado por el estado provin-

cial, se inauguró en el centro-sur de San Luis la población denominada Rankülche, de 68500 hectáreas. Está destinada a ranquelinos. Consta de 24 viviendas, escuela y hospital (que prevé medicina espiritual). El conjunto dispone de luz eléctrica, agua potable y cloacas. Para reproducir el formato de las tolderías, las casas se disponen en círculo. Cada una evoca un toldo de cueros, aunque se ha construido en hormigón. La actividad principal de los varones adultos es la cría e invernada de equinos y caprinos (no son tierras adecuadas para agricultura); las mujeres prestan diversos servicios comunitarios. Se espera que en este poblado se realicen múltiples actividades simbólicas; entre ellas, la rogativa y el *choique pürun* ("baile del ñandú"). También es posible que genere turismo cultural y comercial.

En cuanto a la lengua ranquelina, que es un dialecto del mapuche, hacia 1920 ya no se hablaba ni siquiera entre los ancianos. Hay proyectos de enseñarla.

### ■ LAS COMUNIDADES MAPUCHES DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES

#### ■ LOS "PAMPAS" DEL AZUL

En 1875, el gobierno nacional intimó a los catrieleros –asentados mayormente en el arroyo de Nuevas– a incorporarse como Guardias Nacionales y a trasladarse, una vez más, al sudoeste. Replicaron uniéndose a otras parcialidades en la ejecución del llamado Malón Grande. Las tropas nacionales derrotaron a la coalición indígena cerca de la laguna de Paragüil, en el partido de General La Madrid. Entre tanto, avanzaba el plan del cavado de la llamada Zanja de Alsina, el tendido del telégrafo y el emplazamiento de nuevos fortines. En conjunto, estos hechos significaron que la Pampa Húmeda, fuente de principal de los recursos,

ya no sería accesible. El hambre fue la consecuencia más inmediata. Algunos catrieleros fueron enviados a la isla de Martín García (un medio muy extraño para los pampas) y a campos inferiores en Conesa, Río Negro.

Hacia 1880 surgió, en los restos del grupo de Catriel, el liderazgo de Bibiana García, "la reina Bibiana", que predicaba la unidad indígena y la eficacia de las prácticas tradicionales, como el *nguillatún*. A su solicitud, en 1899 el agrupamiento recibió tierras en la llamada Colonia Catriel, cerca del río Colorado (provincia de Río Negro). La pobreza de los terrenos y los continuos desalojos provocaron el éxodo. Más tarde, el hallazgo de petróleo cambió la fisonomía del paraje.

En cuanto al barrio de Villa Fidelidad, en Azul, no prosperó. En la década de 1930, era conocido como "el Rancherío de los Pampas". Los varones solían trabajar en estancias cercanas, en la cosecha o como matarifes. Algunos fueron empleados estatales. Otros reciclaban con buenos resultados un basurero. Las mujeres encontraban trabajo como domésticas. Hubo muchas uniones con criollos. Villa Fidelidad tuvo su cementerio, llamado "del oeste" o "de los pobres", separado del emplazado en el núcleo de Azul. Fue desactivado en 1951. Hacia 1960, M. Vignati y M. González reconocieron en Villa Fidelidad pocos vestigios del pasado. Las viviendas mostraban baja inversión: eran ranchos de ladrillo o de adobe, con pocas aberturas y a veces sin divisiones internas.

## ■ LOS BOROANOS DE LOS TOLDOS

El caso de los boroganos ha sido referido inicialmente más arriba. La parcialidad del cacique Ignacio

Coliqueo se instaló en el paraje Taper de Díaz, actual partido de General Viamonte. En 1866-68 recibió, en propiedad comunal, seis leguas cuadradas, como reconocimiento de su alianza con el gobierno. Son campos muy fértiles, que reciben cerca de 1000 mm de precipitaciones anuales sin estación seca (aunque susceptibles de inundaciones, como toda la cuenca del río Salado de Buenos Aires) y tienen buena conectividad. Sin embargo, el control de los recursos por los indígenas fue declinante, con venta o usurpación de tierras, minifundio, descapitalización, emigración hacia centros urbanos y desarticulación de las redes comunitarias. Seguimos al respecto básicamente los análisis de De Jong (1994). En 1979 se entregaron parcelas en propiedad individual y enajenable, pero al no alcanzar el tamaño de una unidad económica, muchas fueron vendidas, hasta que en 1985 estas operaciones fueron prohibidas. En 1987, los indígenas sólo eran propietarios del 25% de las tierras que alguna vez fueron de la tribu, aunque sumaban el 58% de la población. Se ha interpretado que un régimen de tenencia comunal dificulta la inserción en un sistema global competitivo, de iniciativa individual. Hux sostiene que la inseguridad de los títulos y la consiguiente falta de crédito explican la subinversión. La lengua mapuche dejó de hablarse, pero hay planes de revitalización y se ha compuesto un diccionario virtual mapuche-castellano.

En el límite de las tierras otorgadas a "la tribu" (como se la llamaba) se fundó en 1892, por iniciativa criolla, el actual pueblo de Los Toldos. En 2024, se acordó la preservación y estudio científico del cementerio mapuche localizado junto a la laguna La Azotea, en el que hacia comienzos del siglo XX habían cesado las inhumaciones.

Retrocediendo en el tiempo, reñamos un episodio singular. A fines del siglo XIX, María Hortensia Roca, de sangre indígena, encabezó un movimiento de revitalización de las tradiciones. Había estado en el grupo que fuera del cacicato de los Catriel. Aquí fue iniciada como machi (vidente y curandera), quizás por Bibiana García, a quien ya hemos encontrado. María recorrió diversas comunidades de las pampas en las que vivían algunos de sus paisanos, instándolos a unirse, a rechazar los hábitos traídos por los blancos (el del trabajo cotidiano, ente otros) y a practicar los ritos ancestrales. Ganó muchas adhesiones y el apelativo de "Santa María". En Los Toldos, convocó a un *nguillatún* en agosto de 1900. Como el cacique Simón Coliqueo (hijo del desaparecido Ignacio) y otras cabezas mantenían un proyecto de asimilación a la sociedad nacional, vieron la convocatoria como subversiva. El cacique dio intervención a la policía, hubo violencias, muertes, heridos y algunas breves detenciones; entre ellas, la de "Santa María", que había asegurado que las armas de los blancos serían ineficaces (creencia que reaparece en distintos movimientos indígenas de resurgimiento, generalmente con resultados letales). "Santa María" se retiró a Trenque Lauquen, donde fue tenida por sanadora hasta su muerte en 1943.

## ■ LAS COMUNIDADES MAPUCHES DE LA PATAGONIA

### ALGUNAS GENERALIDADES

Como ya se adelantó, la principal actividad de estas agrupaciones es la cría de ganado menor. En la estepa patagónica, la escasez de lluvias (menos de 250mm) no permite el cultivo sin riego. Sí son posibles pequeñas chacras o huertas en lugares favorables, generalmente próxi-

mos a las viviendas. Las huertas las atienden las mujeres y su producto se destina al consumo doméstico. También contribuyen a la economía, bien que minoritariamente, la venta de artesanías (textiles, pieles) y, en ciertas zonas, la recolección de piñones de araucaria y de otros productos. La caza de chulengos (guanaquitos) en primavera-verano aun se realiza en donde hay grandes extensiones esteparias, según referimos más abajo. Para aprovisionarse de harina, yerba, azúcar, tabaco y ropas, los integrantes de las comunidades se relacionaban con comerciantes itinerantes (*mercachifles*) y con *bolicheros* (almaceneros). Las deudas contraídas en esas compras han causado la pérdida de terrenos asignados a los aborígenes. El papel de estos comerciantes ha ido dismi-

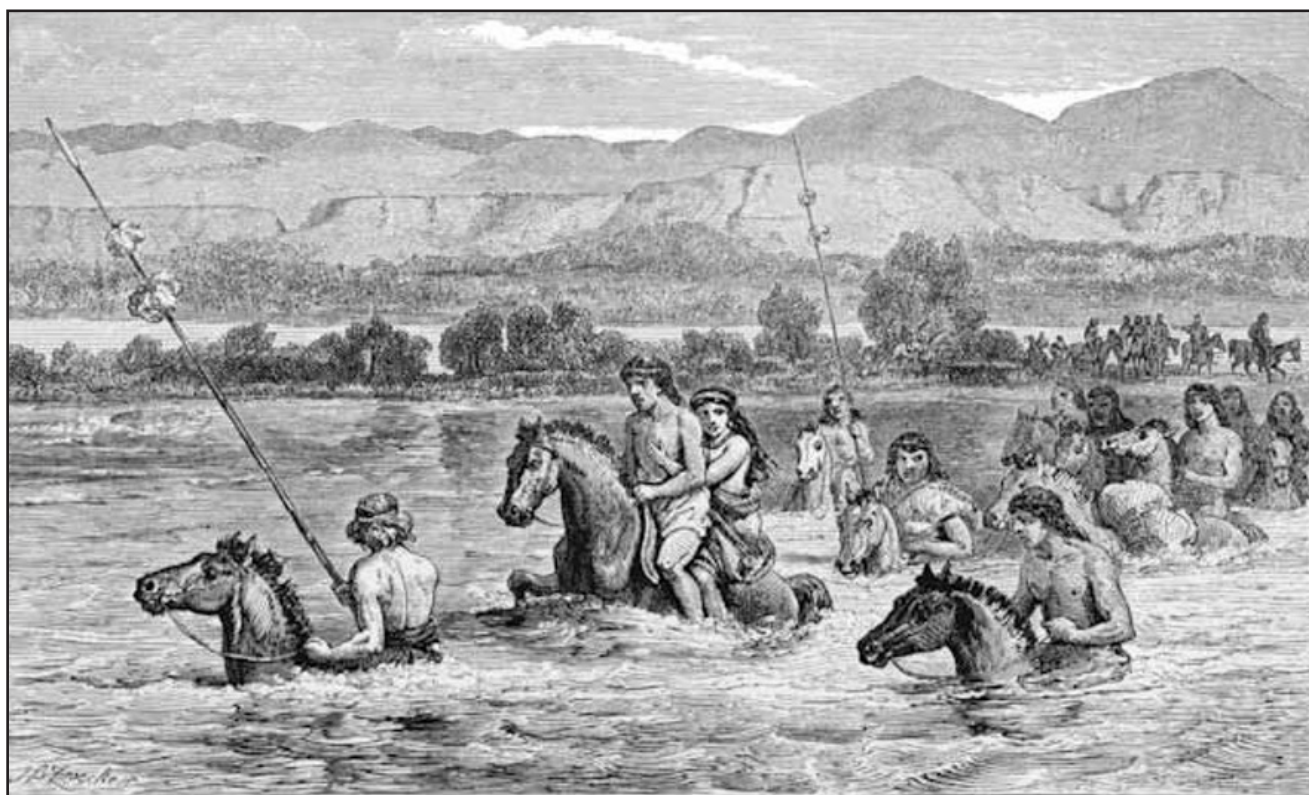
nuendo donde las cooperativas han tenido éxito, lo que no fue siempre ni en todas partes. De quienes las han gestionado se murmura comúnmente que se han beneficiado de manera indebida, aunque los casos raramente se judicializan. El Estado, bajo sus distintas formas, aporta recursos a estas poblaciones generalmente carentes de capital, dando movilidad, entregando leña, forraje, chapas de zinc, haciendo mejoras, etc.

### COMUNIDAD ANCATRUZ

El agrupamiento mapuche neuquino Ancatruz se encuentra en el Depto. Collon Curá, sur de la provincia del Neuquén. Fue creado en 1903. Las 22546 hectáreas de que dispone no son de propiedad individual ni co-

munal sino para usufructo. Se destinan principalmente al pastoreo de ganado lanar, siendo de propiedad individual las majadas. La población, de unas 350 personas, está en disminución. Es común que algunos miembros busquen trabajo asalariado fuera del asentamiento. Como hay terrenos comunitarios que bordean el embalse de Piedra del Águila (en el río Limay), se realiza piscicultura y hay planes de agroturismo.

La primera escuela de la agrupación se estableció en 1908 en el paraje Piedra Pintada. Un testimonio de 1981 registró que el ausentismo y la deserción escolar eran altas, principalmente porque los niños participan en tareas del campo (esquila, atención de la parición, etc.). Por la distancia de las viviendas a la escue-



**CROSSING THE RIVER LIMAY.**

**Ilustración 2.** *Cruzando el río Limay. At home with the Patagonians. Musters, G. C. (1873).*

la, la educación formal solía comenzar hacia los 8 o 9 años e interrumpirse una vez que el alumno había aprendido a leer, a escribir y a realizar las operaciones matemáticas básicas. La educación se impartía en castellano, aunque actualmente se enseña también la lengua mapuche. La Provincia ha construido para la comunidad viviendas de material, que no han reemplazado del todo a las tradicionales hechas con elementos locales.

Sobre las formas de vida hacia comienzos del siglo XX, recurrimos a los recuerdos del paisano mapuche don Pablo Paillalef, publicados por G. Álvarez. Paillalef describe la vivienda indígena como una "choza" o "caserón", sostenido por palos plantados, cumbre y estacas, amplio y desarmable, fraccionado en tres o cuatro piezas en partes iguales para menor peso, separadas por cortinas de cuero. El dormitorio familiar era de cuero de guanaco "como más abrigado, bien costurado con venas de avestruz en forma de carpa" y con el pelo hacia afuera, con lo que no pasaba "una sola gota de agua". La cocina, hecha de cueros de potros, se utilizaba en invierno, en tanto en verano se hacía fuego a la intemperie. En ollitas de barro se preparaban pucheros de potro, de avestruz, de guanaco "y de otros animales no meno[s] exquisitos; para espesar la sopa se le echaban piñones secos molidos..." u otros productos. Para disponer a la gente para una boleada, un cacique avisaba con 12 o 15 días de anticipación; participaban de 6 a 8 mujeres con la misión de hacer charqui y acondicionar la carne en los campamentos, en cada uno de los cuales se estaba 3 o 4 días. Tenían lugar dos rogativas, una el día previo y la otra la misma madrugada, ya en el lugar de la boleada. Luego, se hacía el cerco de caza. "Siempre el [boleador] amargo busca andar al lado del más seguro por-

que sabe que le ligará la mejor parte, la picana y un cuarto... y el resto lleva el que boleó." Las achuras de un guanaco beneficiaban a varios agasajados. Al regreso de la partida, "se procede a repartirle carne al cacique en partes iguales y controlado por él mismo". En 1863, el explorador Cox había asistido a una cacería semejante cerca del río Collón Curá, en la que en dos días se cobraron 42 ñandúes, 14 guanacos, muchos armadillos, plumas para venta y cueros. Al regreso se fueron cazando más animales. Hoy, las boleadas comunales no están permitidas por la ley, pero se siguen realizando merced a permisos informales y secretismo. Ampliando la visión, estos episodios nos recuerdan que en la estepa patagónica la caza es muy productiva, en contraste con la agricultura de secano. Así se explica que en numerosas cuevas, aleros y otros campamentos más o menos fugaces, los restos arqueológicos de la fauna aprovechada en la época hispano-criollo-indígena provengan principalmente de guanacos, armadillos, ñandúes (y sus huevos), vizcachas y de otras especies autóctonas, más bien que de las introducciones europeas. Los documentos escritos nos presentan generalmente los asentamientos principales, no la trama de localizaciones tejida a lo largo del ciclo anual.

#### **COMUNIDAD PILQUINIYEU**

Después de las campañas militares y del tendido de alambrados de estancias en terrenos del Departamento Pilcaniyeu de la actual provincia de Río Negro, en campos fiscales de la cuenca del pequeño cañadón Piquiniyeu se instalaron pobladores mapuches. En 1986, estas familias supieron oficialmente que el embalse de Piedra del Águila, por entonces en construcción, afectaría viviendas, huertas, pasturas, etc. Estos daños no fueron previstos oportunamente,

lo que obligó a acelerar las obras de infraestructura. Se asignaron a esta comunidad 111.600ha. expropiadas a una estancia. La relocalización de 20 familias y 4300 cabezas de ganado menor fue en gran medida espontánea, desde 1990. La empresa Hidronor construyó, con alguna demora, viviendas sólidas, una escuela-albergue y un puesto sanitario. Un parque de generación solar provee electricidad. Hay Internet banda ancha.

La actividad principal es la cría de lanares, principalmente caprinos angora. Como actividades complementarias, hay horticultura, artesanías y venta de pieles invernales de zorros. La unidad doméstica y la unidad familiar coinciden; las propuestas de explotación comunitaria fueron rechazadas por los relocalizados.

#### **COMUNIDAD CUSHAMEN**

La "Colonia Indígena Agrícola y Pastoril Cushamen" fue creada en 1899 mediante un decreto de J. A. Roca. Era cabeza el cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir, que se habría desempeñado como baqueano en las campañas militares. En las tramitaciones, el naturalista Clemente Onelli había actuado como intermediario, testimoniando que los integrantes cultivaban cereales. Consistía mayormente de "manzaneros", muchos de los cuales habían formado parte de la confederación del gran cacicato de Valentín Shyhueque. Se fueron incorporando otras familias, siendo en la actualidad una de las comunidades indígenas más nutridas de la Argentina. El emplazamiento actual, en el noroeste del Chubut, data de 1964. En 2010, Cushamen contaba con unos 740 habitantes.

El plan original dividía los terrenos en 200 lotes de 625 ha cada uno.

Este reticulado no se compaginaba con las necesidades de una explotación de ganado menor en campos con desigual provisión de agua y de pastos, por lo que el asentamiento tendió a ajustarse, no sin conflictos, a la disponibilidad de recursos.

Nahuelquir había solicitado el acceso jurídico a la tierra por la vía de la llamada Ley del Hogar, pero ésta se derogó en 1912, lo que facilitó la apropiación por parte de no indígenas, sobre todo de "bolicheros" y de estancieros. Solo algunos integrantes de la "reserva" tienen la propiedad de sus campos.

Los camarucos o nguillatunes (rogativas tradicionales, de gran función cohesiva) volvieron a hacerse desde 1945.

La economía se basa en la cría de ganado lanar. La crisis de 1929 afectó seriamente a Cushamen (como a tantas otras sociedades). Un maestro que la conoció en 1936 encontró minifundios sin alambrados ni árboles; los mallines (vegas) estaban consumidos. Hacia 2012, la media por familia era de unas 100 cabezas de ganado ovino, 70 de caprino y más de 10 equinos, siendo estos animales de transporte humano y de prestigio. La baja receptividad de estos terrenos intensamente pastoreados pone un techo bajo a la producción, llevando a parte de la población a emigrar en busca de trabajo asalariado.

Hay cinco escuelas primarias, una secundaria y una aldea escolar para niños, madres y docentes. A principios del siglo XX, la lengua mapuche no era admitida en la escuela. Hoy se la enseña, aunque la mayoría de los integrantes no la habla. Hay un centro de salud, juzgado de paz, comisaría, almacenes, gimnasio y una cooperativa eléctrica que ofrece servicio las 24 horas. Cuenta también con televisión sa-

telital y antena de una empresa de telefonía móvil.

Actualmente, la comunidad es representada por delegados elegidos en asambleas comunales.

### **COMUNIDAD BOQUETE NAHUEL PAN**

El cacique Francisco Nahuelpan, que habría prestado servicios durante las expediciones militares de 1881 y 1882, solicitó en 1894 situarse, con

su gente (que eran principalmente manzaneros) cerca de la actual ciudad de Esquel, en Chubut. En 1870, el explorador Musters había identificado esta zona como el paradero tehuelche Lilly-haik (hoy Leleque), un paraíso sombreado y florido. Eran terrenos ecotonales entre la estepa y el bosque, con abundancia de caza y cierto potencial tanto pecuario (incluso para vacunos) como agrícola. Las precipitaciones suman unos 450 mm. El valle Nahuelpan, aunque estrecho, permite chacras chicas.



**Ilustración 3.** Margarita Foyel, esposa del cacique Foyel, e hija del del cacique Inakayal. Iconografía Aborigen I. M. A. Vignati (1942).

En 1908, se le otorgaron aquí al cacique Nahuelpan 19000 hectáreas. En principio, fueron campos abiertos, sin asignación de lotes ni alambrados (salvo frutales protegidos), en los que era posible instalarse con permiso del cacique. Las casas se hicieron con diferentes materiales: piedra, palo a pique y techos de paja. Se cosechaba trigo, habas y arvejas; se salaba carne y se producían tejidos. Estas tierras de buena calidad eran muy deseadas, tanto por vecinos de Esquel como por una de las grandes compañías de tierras.

La crisis de 1929 impactó en la comunidad. En la circunstancia litigiosa que arrastraban Argentina y Chile, y habida cuenta de la considerable unidad étnica y lingüística que existía a uno y otro lado de la Cordillera, los mapuches fueron tenidos por extranjeros y mirados con desconfianza. Se les imputaba no pagar el pastaje, no bañar las majadas contra la sarna, robar animales y ser generalmente improductivos. Estas denuncias llevaron a que en 1930 se anulara el decreto de 1908. En 1936 se cerró la escuela. En 1937 se hizo el desalojo masivo y violento de los 300 integrantes, arrasando los cultivos y quemando las casas. El consecuente “desparramo” (término utilizado por entonces) llevó a las gentes a asentarse en suburbios de Esquel, en lago Rosario, márgenes de río Lepá y otros destinos. Merced a numerosas instancias de reconsideración, en 1948 se restituyeron parte de los terrenos (otros habían pasado a manos privadas) y se permitió un limitado retorno, circunscripto a sucesores de Francisco Nahuelpan.

En 2009, sin que mediara autorización, se instaló un basurero en los bordes del territorio comunitario.

## ■ LAS COMUNIDADES TEHUELCHES

### INTRODUCCIÓN

Los habitantes históricos indígenas de la Patagonia continental fueron llamados “tehuelches”, voz probablemente mapuche. Los patagones o tehuelches meridionales, que se llamaban a sí mismos *aonik'enk*, eran cazadores-recolectores cuyos territorios se extendían hacia el sur del río Chubut. Su economía implicaba nomadismo.

En el interior del sur patagónico, la presencia del estado argentino y de los colonos fue muy tardía, por lo que los tehuelches meridionales pudieron continuar, durante algunos lustros del siglo XX, cercando guanacos y ñandúes. El naturalista Clemente Onelli estimaba, hacia 1903, que tres partidas de caza colectivas aseguraban a la toldearía del cacique Manuel Quilchamal (*Kéltchamn*) la comida para el invierno. Además, se recolectaban huevos de ñandú y se criaban algunos caballos, vacunos y lanares.

### ■ COMUNIDAD EL CHALÍA

El río Chalía, situado en el departamento Río Senguerr de la provincia del Chubut, es un afluente del río Mayo. En la década de 1880, en esta zona estaba asentada la comunidad del cacique Manuel Quilchamal. Eran mayormente tehuelches, pero también había algunos manzaneros y criollos. A instancias de Onelli y de otros exploradores que se habían beneficiado de su hospitalidad, a este grupo se le asignó un permiso de ocupación precario de 60.000 ha, que las usurpaciones han reducido casi a la mitad.

El médico y etnógrafo Dr. F. Escalada conoció de primera mano, en la década de 1940, a las agru-

paciones próximas a Comodoro Rivadavia, integradas por mapuches, tehuelches e intrusos. Encontró que en ellas la vida era desorganizada, “insegura y azarosa”, bajo la amenaza del desalojo. Había gran déficit sanitario. Propuso mayor intervención y supervisión estatal, pero no fue atendido.

En la década de 1950 las casas eran mayormente de adobe, aunque los toldos persistieron algún tiempo como viviendas.

En 1991, un decreto de la Provincia otorgó títulos de propiedad comunitarios. En 2021, en El Chalía había eran 25 familias. La economía se basaba en la cría de lanares y en trabajos realizados fuera de la comunidad: en estancias de la región y en empresas petroleras. Las mujeres contribuían con tejidos de lana.

La calefacción, imprescindible en esa estepa fría, es a leña, en parte provista por la Provincia y en parte, por la ayuda del Sindicato de Camioneros. Los pobladores de El Chalía mantienen frecuentes vínculos con la cercana población de Ricardo Rojas (en la que hay Internet), aunque los desbordes del río suelen dejarlos temporalmente aislados. Para la atención médica se depende, según la naturaleza del caso, de Ricardo Rojas, de Las Heras o de Comodoro Rivadavia.

Son muy valiosos los recuerdos que de esta zona conservaba Silvana Chapalala, “Pati”, nacida en 1933 en una toldearía del río Pinturas. Fueron recogidos por A. Aguerre (2000).

### COMUNIDAD CAMUSU AIKE

Por un decreto de 1898, el presidente J. E. Urriburu asignó a la “tribu tehuelche” 50.000 hs., en Camusu Aike, hacia el centro-sur de la pro-

vincia de Santa Cruz. Esta superficie más tarde le fue reducida. En la actualidad, dispone de 30.000 hectáreas, existiendo por parte del Estado un compromiso de devolución de otras 18.000.

Una actividad principal de este grupo fue la cría de equinos, animales costosos pero de prestigio. Constituyeron por mucho tiempo un alimento principal, además de asegurar la movilidad tan apreciada por los tehuelches.

La escuela comunitaria sufrió discontinuidades. Reabierta en 1984, es un centro en torno del cual se disponen las casas. En 2008, eran 12 viviendas de material ligero para algo más de 40 personas, sin servicios (de electricidad, gas, agua). La atención médica dista 28 km.

En 2007 se obtuvo la personería jurídica, siendo la meta el reconocimiento de la propiedad comunitaria.

En cuanto a la lengua tehuelche meridional, hablarla fuera de la familia generaba castigos físicos y psicológicos, por lo que había dejado de utilizarse como vehículo de comunicación intragrupal. Hacia la década de 1960, los menores de cuarenta años la desconocían. La lingüista Ana Fernández Garay señala que existió un corte en la transmisión intergeneracional de la lengua, lo que resulta difícil -aunque no imposible- de superar. Estima que el proceso de reactivación requiere la voluntad del grupo, la acción gubernamental y el apoyo institucional y económico. Desde 2011 se están haciendo esfuerzos en este sentido, que abarcan asimismo el idioma de los gñüna küne, los tehuelches septentrionales, que extendían sus territorios desde el norte del río Chubut hasta incluir las pampas de Buenos Aires.

Para la comunidad, una fuente adicional de recursos procede de limitado turismo: la celebración de la chulengueada (mashen), que hoy es más bien una conmemoración, desde fines de la primavera, y las jineteadas, deporte traído de regiones del centro del país.

Las intervenciones petroleras, acerca de las que no se consulta a la comunidad, han producido contaminación y en 1999, daños en el cementerio. Se han hecho reclamos judiciales.

Los recuerdos de la vida tradicional se mantuvieron más entre las mujeres, menos expuestas a las solicitudes de la sociedad central. En Camusu Aike y en otras localidades de la provincia de Santa Cruz, Bórmida y Siffredi recogieron en la década de 1960 importantes relatos mitológicos tehuelches meridionales. El héroe Élal había eliminado del mundo a los monstruos primigenios, creado a los humanos y organizado la sociedad. El nombre de Élal se pronunciaba con reticencia, como si aún conservase una intrínseca potencia, lo que prueba que el mito aun no había degradado en cuento.

### **LAS AGRUPACIONES FUEGUINAS**

La distancia de Tierra del Fuego a los centros de poder argentino y chileno dio lugar a un proceso de ocupación diferente del de otras regiones del ámbito austral. La cría de lanares en estas tierras tenidas por disponibles comenzó hacia 1878. Los alambrados y las armas de fuego mermaban las tropillas de guanacos, lo que llevó a los indígenas (los selk'nam u onas) a la caza (más fácil) de los lanares. Los estancieros distribuyeron carne envenenada y contrataron cazadores de indígenas que eran asistidos por mastines. La intervención del estado argentino en este

escenario hobbesiano resultó en un sangriento choque con selk'nam en la bahía de San Sebastián.

Por entonces, se desplegó en el norte de Tierra del Fuego un nuevo frente extractivo, el de los buscadores de oro, encabezados desde 1886 por el rumano Julius Popper, quien formó un pequeño cuerpo armado que eliminaba selk'nams.

Ineficaces para controlar la situación, los gobiernos de Argentina y de Chile aceptaron que muchos indígenas fueran concentrados en las misiones salesianas creadas en la isla Dawson (1889) y La Candelaria, Río Grande (1893). La declinación demográfica fue muy rápida. Entrevistadas por la etnógrafa estadounidense Ann Chapman (fallecida en 2010), Lola Kiepja y Ángela Loij, ambas selk'nam, comunicaron importantes conocimientos tradicionales, incluso del mundo espiritual, en el que Lola se desenvolvía como especialista (chamán). Ella murió en 1966 y Ángela, en 1974.

Con estos fallecimientos parecía haberse cerrado una etapa en la historia de los pueblos indígenas de Tierra del Fuego. Pero en la década de 1990, ellos mismos, o, si se prefiere, sus descendientes, se organizaron como Comunidad Rafaela Ishton y más tarde recibieron en propiedad una reserva natural situada en la costa norte del lago Fagnano (Kami). En el ámbito fueguino, la expresión pública de antagonismos por parte de las entidades selk'nam y yaghan (yámana) hacia la sociedad central es un hecho reciente.

En 2021, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas inscribió la personería jurídica de la Comunidad Indígena Yagan Paiakola de Ushuaia, perteneciente al pueblo yagan o yámana. De esta forma, dos comuni-



**Ilustración 4.** Grupo selk'nam en Useless Bay, Tierra del Fuego. *Etudes anthropologiques sur les indiens Ona [groupe Tshon] de la Terre de Feu.* Lehmann-Nitsche (1916).

dades originarias de la provincia de Tierra del Fuego han sido reconocidas por el Estado Nacional.

#### ■ BIBLIOGRAFÍA DE EL SUR

##### **Las sociedades indígenas de las Pampas y de la Patagonia antes de la ocupación de los territorios por el gobierno nacional**

##### **Las Pampas, Norpatagonia y el vínculo con la Araucanía**

Cabrera, G. (2000 [1625]). "Relaciones de la jornada a los Césares". Santa Rosa: Universidad Nacional de Quilmes - Ediciones Amerindia; Notes: Introducción, estudio preliminar y transcripción

paleográfica de Oscar B. Nocetti y Lucio B. Mir.

Crivelli Montero, E. (2004). Pactando con el enemigo: la doble frontera de Buenos Aires con las tribus hostiles en el período colonial. "Los mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y sociedad en las tierras bajas, los Andes y más allá". Tomo de homenaje a Gerhard Baer en su 70 cumpleaños, M. Cipolletti (edit.), pp. 313-56. Abya-Yala, Quito.

Crivelli Montero, E. (1997). El malón como guerra. El acoso a la frontera de Buenos Aires y la pacificación de las pampas a fines del siglo XVIII. "Resistencia y adap-

tación nativas en las tierras bajas latinoamericanas", M. Cipolletti (coord.), pp. 175-204. Cayambe (Ecuador): Abya-Yala.

Rosales, D. (1877-1878). "Historia general del Reyno de Chile". Flan-des indiano. Imprenta del Mercurio, Valparaíso. Versión digital: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8023.html>. Accedida 15/03/2016

##### **El ciclo anual en las Pampas en la época colonial**

Crivelli Montero, E. y López, C. (2003). Las cuatro estaciones en las pampas. *Todo es Historia*, 428:62-78.

## Las pampas y la patagonia a principios de la época independiente

Armaignac, H. (1974 [1883]). "Viajes por las pampas argentinas. Cacerías en el Quequén Grande y otras andanzas. 1869 – 1874". Eudeba, Buenos Aires.

Cutrera, M. (2013), "Subordinarlos, someterlos y sujetarlos al orden. Rosas y los indios amigos de Buenos Aires entre 1829 y 1855". Teso y Universidad de San Andrés, Buenos Aires.

Fernández, J. (1998). "Historia de los indios ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la Pampa Central (siglos XVIII y XIX)". INAPL, Buenos Aires.

Mansilla, L. (1905). "Una excursión a los indios ranqueles". La Nación, Buenos Aires.

González, M. (1967). *Catrie Mapu. Sociedad y cultura del indigenado en Azul* (Pcia. de Buenos Aires). Monografías [Etnia], 2:1-56.

Pérez Gras, M. (ed.) 2020. "Cautiverio y prisión de Santiago Avendaño. Edición crítico-genética de los manuscritos censurados de un excautivo argentino del siglo XIX". I. El cautiverio de Santiago Avendaño entre los ranqueles. Universidad del Salvador, Buenos Aires. Archivo Digital: descarga y online ISBN 978-950-592-265-9.

## Las Pampas y la Patagonia después de la ocupación militar de fines del siglo XIX

### Las campañas militares

Walther, J. (1970 [1947]) "La conquista del desierto: síntesis histórica de los principales sucesos

ocurridos y operaciones militares realizadas en La Pampa y Patagonia, contra los indios (años 1527-1885)". Eudeba, Buenos Aires.

Zeballos, E. 1960 [1881]. "Viaje al país de los araucanos". Hachette, Buenos Aires.

## Comunidades indígenas del centro de la Argentina

### El caso Malargüe

Crivelli Montero, E. (2017). Viajeros en el norte y el centro de Neuquén. "El poblamiento humano del norte de Neuquén. Estado actual del conocimiento y perspectivas", F. Gordón, R. Barberena y V. Bernal (editores), pp. 239-263. Aspha, Buenos Aires.

Durán, V. (2000). "Poblaciones indígenas de Malargüe. Su arqueología e historia". Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Espiñeira P. (1988). Relación del viaje y misión a los pehuenches, 1758. En: "Misioneros en la Araucanía 1600-1900". Pinto Rodríguez, J. (ed.), Universidad de La Frontera, Temuco, pp. 233-249.

Fernández J. (2002). Viaje de Justo Molina (1804-1805) por el norte del Neuquén y sud de Mendoza hasta Buenos Aires y regreso a Chile atravesando la pampa central por vez primera. Noticias geográficas, históricas y etnográficas de una realidad naciente. "Entre médanos y caldenes de la pampa seca. Arqueología, historia, lengua y topónimos". Aguerre, A., Tapia, H. (eds.). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. 115-129.

Mamaní, A. (2015). Políticas neoliberales y conflictos territoriales en Malargüe, Mendoza. <https://bdigital.uncu.edu.ar/8093>. Fecha de consulta del artículo: 13/11/25.

Schobinger, J. (1958). Conquistadores, misioneros y exploradores del Neuquén. Antecedentes para el conocimiento etnográfico del noroeste patagónico. *Runa*, IX, 1-2:107-123.

Soto, O. (2023). Neoextractivismo y reorganización indígena: nuevos cercamientos en el espacio rural de Malargüe, Mendoza - Argentina (1990-2021). *Mundo Agrario*, 24, 55, e202. <https://doi.org/10.24215/15155994e202>

## LOS RANQUELINOS

Fernández, J. (1998). "Historia de los indios ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la Pampa Central (siglos XVIII y XIX)". INAPL, Buenos Aires.

Giacomasso, M. y Curtioni, R. (2017). Patrimonio y paisaje cultural rankülche. La relación pasado-presente en la construcción de "Pueblo Ranquel" (San Luis, Argentina). *Intersecciones en Antropología*, 18, 2:233-244

Greslebin, H. (1962). Interrogatorios ranquelinos. Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas, 2, 1961:51-70.

Mansilla, L. (1905). "Una excursión a los indios ranqueles". La Nación, Buenos Aires.

Mases, E. (1987). Consecuencias socio-económicas de la conquista del desierto (pampas y ranqueles en la industria azucarera

- tucumana. 1878-79). Cuadernos de Historia Regional, 4, 10:100-107. UNLu.
- Nardi, Ricardo. (1979). Etnohistoria bonaerense. *Folklore Americano*, 27:53-73.
- Roca, I. y Abbona, A. (2013). El "Operativo Mitre": desarrollismo y pueblos indígenas en la provincia de La Pampa durante la dictadura de Onganía. *Atek Na*, 3: 167-206.
- Las comunidades mapuches de la provincia de Buenos Aires**
- De Jong, I. (1994). Procesos migratorios de población indígena: la tribu de Coliqueo en Los Toldos (Provincia de Buenos Aires). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 15, 37-51.
- González, M. (1967). *Catrie Mapu. Sociedad y cultura del indigenado en Azul* (Pcia. de Buenos Aires). Monografías [Etnia], 2:1-56.
- Hux, P. (1980). "Coliqueo. El indio amigo de Los Toldos". Buenos Aires: EUDEBA.
- Pedrotta, V., Lanteri, S. (2022). Territorialidad y asentamiento urbano rural en la frontera sur de Buenos Aires (siglo XIX): itinerarios de los "indios amigos" de Maycá y Catriel. *Diálogo Andino*, pp. 62-73.
- Urquiza, E. (1983). "Memorias de un pobre diablo". Edición preparada por Meinrado Hux. *Ediciones Culturales Argentinas*, Buenos Aires.
- Vignati, M. 1961. El indigenado en la provincia de Buenos Aires. *Anales de la Comisión de Investigación Científica*, 1, 1960: 95-182.
- Patagonia**
- Las comunidades mapuches de la Patagonia**
- Álvarez, G. (1968). "El tronco de oro. Folklore del Neuquén". Pehuén, Buenos Aires.
- Briones, C. y Ramos, A. (2016). «Andábamos por todos lados como maleta de loco»: Impactos de un desalojo sobre las memorias y prácticas de la comunidad del Boquete Nahuelpan, noroeste de Chubut. Pp. 167-213. "Parentesco y política: topologías indígenas en la Patagonia", Briones, C. y Ramos, A. (editores): Universidad Nacional de Río Negro, Viedma.
- Etchichury, L. (SD). Cushman: recuperar la identidad mapuche. *ANTROPOLOGICAS* <https://antropologicas.wordpress.com/https://antropologicas.wordpress.com/algunos-textos-propios/cushman-recuperar-la-identidad-mapuche/>. Consultado 24 ago 2025
- Finkelstein, D. (2000/2002). Mecanismos de acceso a la tierra y narraciones de identidad en la colonia pastoril aborigen de Cushman (Provincia del Chubut). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 19: 231-247.
- Fiori, A. (2023). Narrativas contrapuestas sobre el desalojo de 1937: Un análisis de los expedientes de tierras de la (ex) reserva Nahuelpan, Tefros, 21: 163-184. En línea: enero de 2023. ISSN 1669-726X
- Mellino, S. (1984). A propósito de la antropología educativa en la reserva de Ancatruz, provincia de Neuquén. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, N.S.*; 15, 1983:133-143.
- Musters, G. C. (1871). "At home with the Patagonians". Murray, Londres.
- Ocampo, G. (2017). El proceso de transformación territorial de la Colonia Cushman. Etnicidad, acción colectiva y política pública de desarrollo. Tesis de Magister en Procesos Locales de Innovación y Desarrollo Rural. Universidad Nacional del Sur. Bahía Blanca. <https://repositorio.inta.gob.ar/xmlui/handle/20.500.12123/5178> Consultado 24 ago 2025
- Olivera, M. A. y Briones de Lanata, C. Proceso y estructura: transformaciones asociadas al régimen de "reserva de tierras" en una comunidad mapuche. *Cuadernos de Historia Regional*, 10, Universidad de Luján 1987:29-73.
- Ramos, A. (2004). 'Otros internos', historias y liderazgos. Los usos de la marcación cultural entre los mapuches de Colonia Cushman. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.445> Consultado 24 ago 2025.
- Radovich, J. y Balazote, A. (1993). "Gran obra e impacto social en Pilquiniyeu." CEAL, Buenos Aires.
- Sourrouille, M. (2017). Nahuelpan, Colonia 16 de Octubre y Argentine Southern Land Co.: La Colonización del Territorio Nacional del Chubut (1885-1937). Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires.
- Las comunidades tehuelches**
- Aguerre, A. (1993). Familias aborígenes del área del Río Pinturas, noroeste de la provincia de Santa Cruz. *Relaciones Sociedad Argentina de Antropología*, 18, 1990-92:139-80.

- Aguerre, A. (2000). "Las vidas de Pati en la toldería tehuelche del río Pinturas y el después. Provincia de Santa Cruz, Argentina". Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Bórmida, M. y Siffredi, A. 1970. Mitología de los tehuelches meridionales. *Runa*, 12, 1-2: 199-345.
- Castro, A., Funes, M. y Sacchi, M. (SD). Los pobladores del Chaliá, su memoria y el registro arqueológico. Rutas indígenas y transmisión del conocimiento. [file:///C:/Users/collo/Downloads/Los\\_pobladores\\_del\\_Chaliá\\_su\\_memoria\\_y\\_e-2.pdf](file:///C:/Users/collo/Downloads/Los_pobladores_del_Chaliá_su_memoria_y_e-2.pdf)
- Chubut: Desde la comunidad aborigen "El Chaliá" aseguran estar completamente aislados. Por Diario *Crónica* (Comodoro Rivadavia), 2 de octubre de 2017. <https://archivo.argentina.indymedia.org/mail.php?id=913172>
- Pierini, M. y Rozas, N. 2015. Por una regionalización de la historia de la educación argentina: el análisis de las escuelas rurales de las estancias Cóndor y Glen Cross. (Provincia de Santa Cruz, década de 1960). Dialnet-PorUnaRegionalizacionDeLaHistoriaDeLaEducacionArge-5207553. pdf Consultada 30 agosto 2025.
- Priegue, C. 2007. "«En memoria de los abuelos». Historia de vida de Luisa Pascual". Publitek, Bahía Blanca.
- Rodríguez, M. 2010. De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina). Tesis de doctorado. Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University. Washington D. C.
- Vázquez, A., Schuler, L., Tetamanti, J., Salazar, M. (2020). Vida cotidiana en una pequeña localidad del sudoeste de Chubut. Estrategias de acceso y prácticas espaciales en la Patagonia central. *Estudios Rurales* (Publicación del Centro de Estudios de la Argentina Rural, Universidad Nacional de Quilmes), vol. 10, núm. 19. <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/181/181929004/index.html>
- Chapman, A. (2002). "Los selknam de Tierra del Fuego. Taller Experimental Cuerpos Pintados.". <https://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0043450.pdf>
- Flores, E. (2009). Anne Chapman en Tierra del Fuego. Cantos chamánicos e iniciáticos selknam. *Revista de Literaturas Populares*, IX, 2, 359-386.
- Gerrard, A. (2021). Colonialismo, Antropología y reemergencias indígenas en Tierra del Fuego. *Revista Española de Antropología Americana*, 51: 231-243. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/72773>
- Gusinde, M. (1982). "Los indios de Tierra del Fuego", 1, vol. II. Los selk'nam. Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.
- Vidal Espinoza, H. 1993. A través de sus cenizas. Tesis de maestría. FLACSO, sede Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/91/3/TFLACSO-03-1993HVE.pdf>

#### ■ NOTA

1 Este santafesino había sido cautivado por los ranqueles (no por la gente de Callfucurá) en 1842, cuando tenía 7 años, y huyó de los toldos en 1849. Luego, como intérprete (lenguaraz), intermedió entre ambos lados de la frontera. En esta condición, fue muerto por orden del cacique pampa Juan José Catriel en 1874.

# INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

## Revista CIENCIA E INVESTIGACION

El tenor de la revista Ciencia e Investigación es de divulgación a nivel superior, para investigadores, docentes, estudiantes, profesionales colegiados y otros, así como estudiosos e interesados de áreas muy diversas, periodistas, políticos, etc. O sea un nivel intermedio entre la Revisión formal para especialistas y la divulgación para el gran público.

Todos los artículos serán arbitrados y una vez aprobados, los autores enviarán la versión final teniendo en cuenta las sugerencias de los árbitros y de los editores. El artículo se presentará vía correo electrónico, como documento adjunto, escrito en Word (extensión «doc») en castellano, en hoja tamaño A4, a doble espacio, con márgenes de por lo menos 2,5 cm en cada lado y letra Times New Roman tamaño 12. Por tratarse de artículos de divulgación científica aconsejamos incluir en el trabajo un glosario, para los lectores no especialistas en el tema.

Salvo excepciones, la extensión de los artículos no excederá las 10.000 palabras, (incluyendo título, autores, resumen, glosario y bibliografía) y las notas breves no deberían excederse de 4.000 palabras. La cantidad de figuras (deseables) y tablas no se limita. Las páginas deben numerarse (arriba a la derecha) en forma corrida, incluyendo el texto, glosario, bibliografía y leyendas de las figuras. Colocar las ilustraciones (figuras y tablas) al final, en páginas sin numerar.

La primera página (VER EJEMPLO) deberá contener: Título del trabajo, nombre de los autores, institución a la que pertenecen indicada con superíndices, correo electrónico de un solo autor correspondiente (indicado con asterisco); y al menos tres palabras clave en castellano y key words en inglés.

## EJEMPLO/MODELO de primer página

### Título en castellano.

Autor, AS <sup>1</sup>, Autor, DE <sup>2</sup>, Autor, TY <sup>1\*</sup>

1 Instituto Universidad (IUC), Try 451, CPA:C1033AAP, Córdoba, Prov. Córdoba, Argentina.

2 Facultad (FE), Gal 451, CPA: B1902DGF, La Plata, Prov. Buenos Aires, Argentina.

\*tyautor@iuc.gov.ar

*Palabras clave:* nanotecnología, suelos, arcillas.

*Key words:* nanotechnology, soils, clays

La segunda página incluirá un resumen en castellano y un Título y Abstract en inglés; con un máximo de 250 palabras para cada idioma.

El texto del trabajo finalizará con el posible glosario, la bibliografía y las leyendas de las figuras. La lista bibliográfica de trabajos citados (Bibliografía, o Citaciones y/o Referencias, deberá ordenarse alfabéticamente de acuerdo con el apellido del primer autor de acuerdo a los siguientes formatos:

Benin L. W., Hurste J. A., Eigenel P. (2008) The non Lineal Hypercycle. Nature 277: 108 – 115.

Lonychamp, P. (1998) “The Theory Of Everything”. Longmans Ltd. London

Shortchamp, K. (2024) Theoretical Assumptions. Chapter 2 in “Evolution of cockroaches”; Cockie, P. and Longie, K. E eds. Crazymans Ltd. London

---

El material gráfico se presentará como: a) Figuras (dibujos e imágenes en formato JPG) que se numerarán correlativamente y b) Tablas, numeradas en forma correlativa independiente de las figuras. En el caso de las ilustraciones que no sean propias u originales, deberá aclararse en la leyenda correspondiente el origen (cita bibliográfica o de página web) y mención de permiso concedido si fuera necesario). Indicar en el texto el lugar tentativo donde el autor desea ubicar cada figura y cada tabla.

#### **PUBLICACIONES NO SOLICITADAS POR LOS EDITORES**

Se deberán acompañar con una nota dirigida indistintamente a los Editores de la revista Ciencia e Investigación o a la presidencia de AAPC o a cualquiera de los miembros del Colegiado Directivo. Dirigirla a [secretaria@aargentinapciencias.org](mailto:secretaria@aargentinapciencias.org), solicitando su posible publicación (conteniendo correo electrónico y teléfono celular). La solicitud se elevará al Comité Editorial que evaluará las posibilidades de publicación.