



Diferencia cultural, tiempo y espacio: notas de y para una investigación en torno a la alteridad indígena

Sofía Soria¹

Resumen

Este artículo resulta de una investigación centrada en procesos de alterización vinculados a lo indígena en contextos escolares de la ciudad Córdoba (Argentina). Partiendo de las construcciones conceptuales derivadas de dicha investigación, se busca exponer y complejizar la relación entre alteridad indígena, significación, tiempo y espacio. Para ello, en primer lugar, se recuperan los planteos de Jacques Derrida sobre el lenguaje con el objeto de valorar sus aportes para discutir la institución de diferencias culturales y delinear sus implicancias en relación a supuestos de investigación e interpretación de casos empíricos. En segundo lugar, se presenta un análisis de material empírico en vistas de problematizar el modo en que la alteridad indígena se construye y jerarquiza desde dos lugares: el tiempo y el espacio.

Palabras clave

alteridad indígena - significación - tiempo - espacio - Derrida

Cultural difference, time and space: notes for an investigation regarding indigenous otherness

Abstract

This article results from a research project focused on processes of othering related to the indigenous question in school contexts in Córdoba city (Argentina). Drawing on the conceptual configurations which resulted from such research, I attempt to present and reflect critically upon the relationship between indigenous otherness, meaning, time and space. To do this, I firstly draw on Jacques Derrida's reflection on language and I examine its contribution to debates on the institution of cultural differences, and its implications regarding empirical research and interpretation. Secondly, I present the analysis of an empirical case in order to problematize the way in which indigenous otherness is constructed and ranks from two places: time and space.

Key words

indigenous otherness - meaning - time - space - Derrida

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS), Centro de Estudios Avanzados (CEA), Universidad Nacional de Córdoba (UNC). E-mail: a.sofia.soria@gmail.com.

Este artículo se desprende del proyecto de investigación que resultó en la tesis doctoral *Ser "otro" en la escuela. Un análisis sobre interculturalidad en Córdoba*, Doctorado en Ciencia Política, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba (CEA-UNC), financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Esta versión, revisada y enriquecida, no hubiera sido posible sin los valiosos comentarios de mis compañeros/as del proyecto de investigación "La democracia en América Latina: tensiones y debates contemporáneos", mi agradecimiento a todos/as ellos/as.

Recibido: 15/09/2011

Aceptado: 23/11/2011

Introducción

Este artículo surge de una investigación sobre procesos de construcción de la diferencia cultural en general e indígena en particular, basada en un enfoque teórico-metodológico que implicó un trabajo de campo en escuelas de nivel primario de la ciudad de Córdoba (Argentina) durante el período 2008-2010². El recorrido analítico estuvo centrado en la dimensión significativa del problema de la diferencia cultural, es decir, el modo en que la alteridad se instituye mediante dinámicas de significación que resultan en formas específicas de relaciones sociales. Esto resultó en una serie de construcciones conceptuales que, aun estando vinculadas a la especificidad del caso empírico, permitieron plantear algunos problemas y dimensiones de análisis más allá de sus límites contextuales. Esas construcciones permitieron enmarcar la discusión de la cuestión indígena en el vínculo nosotros-otros y articular este problema con las nociones de tiempo y espacio, cuestión que nos condujo a problematizar el modo en que la alteridad indígena se jerarquiza a partir de significantes temporalizados y espacializados.

A partir de lo anterior, este artículo retoma parte del camino analítico transitado para mostrar algunas aristas conceptuales del problema de la alteridad indígena y enriquecer la reflexión como parte del momento teórico que exige un trabajo de campo. Para ello, la propuesta es avanzar en dos direcciones. Primero, recuperar los planteos de Jacques Derrida sobre el problema del lenguaje con el fin de mostrar cómo sus indicaciones nos permiten abordar la dimensión significativa de la cuestión indígena, repensar supuestos de investigación y complejizar formas de interpretación de configuraciones empíricas. Segundo, en base al material de campo disponible, se busca mostrar cómo el tiempo y el espacio constituyen significantes que trabajan en la configuración de construcciones de sentido en torno a la alteridad indígena, lo que nos permitirá discutir el modo en que ciertas modalidades de construir fronteras culturales reinscriben la oposición naturaleza-cultura.

Significación e institución de fronteras: la oposición naturaleza-cultura

¿Por qué asumir que los planteos derridianos constituyen un buen punto de partida para problematizar el vínculo entre alteridad indígena y procesos de significación? Responder esta pregunta implica partir del reconocimiento de la centralidad de la dimensión significativa en la constitución de las relaciones sociales, cuestión que ha sido y sigue siendo objeto de discusión en las ciencias sociales. Dentro de este amplio y diverso campo se pueden reconocer, no obstante, distintos énfasis que conllevan diferentes modos de plantear los puntos críticos de un problema. Es en este marco que pretendemos recuperar algunos aspectos del enfoque de Jacques Derrida, sobre todo por las claves de lectura que nos aporta y por las consecuencias que podemos extraer en relación a lo que nos interesa discutir: la constitución de la alteridad indígena.

² Este trabajo de campo supuso un proceso de relevamiento y reconstrucción analítica mediante observación participante, entrevistas en profundidad, análisis de documentos y registros audiovisuales.

La cuestión que aquí interesa señalar es la crítica que Derrida emprendió contra los planteos estructuralistas sobre el lenguaje y, fundamentalmente, lo que ella supo sugerir respecto de la oposición naturaleza-cultura. En *De la Gramatología*, el pensador francés logró desarticular los presupuestos del estructuralismo mediante un trabajo analítico sobre los desarrollos de Saussure y Lévi-Strauss³. En relación a los planteos saussurianos, su advertencia se dirigió centralmente a la separación entre un adentro y un afuera de la que resultaba una concepción del lenguaje como representación de algo que mantendría un vínculo natural con el significante que lo enuncia⁴. De allí que su crítica se orientara a una concepción según la cual el lenguaje funciona como derivación, exterioridad y representación que violentaría una esencia, una inocencia y una autenticidad cuyo ser podría ser enunciado con un significante último. Si bien centrada en los aspectos más densos de toda una tradición de pensamiento que abarca desde la filosofía hasta la lingüística, lo que nos interesa destacar de las indicaciones de Derrida es la permanente insistencia sobre ciertos modos de pensar asentados en la oposición naturaleza-cultura.

Tal insistencia trabajaría también en la lectura del trabajo de Lévi-Strauss. En este caso, al interrogar el proyecto teórico-metodológico del antropólogo, Derrida mostró cómo sus desarrollos se asentaban en una interpretación que identificaba a los pueblos sin escritura con inocencia, verdad, esencia y no-violencia, al tiempo que establecía una equivalencia entre mundo occidental, escritura, exterioridad y violencia. Será entonces a partir de la noción de *archi-escritura* que Derrida insistirá en el hecho de que hay una violencia originaria del lenguaje y que, incluso donde parece haber naturaleza o algo cercano a ella, trabaja un proceso significación que la ha instituido como tal. La institución de un límite con lo que sería su afuera —la cultura— es ya un momento de institución de una diferencia:

Por lo tanto, no se trata aquí de rehabilitar la escritura en un sentido estricto, ni de invertir el orden de dependencia cuando es evidente [...] Más bien querríamos sugerir que la pretendida derivación de la escritura, por real y masiva que sea, no ha sido posible sino con una condición: que el lenguaje «original», «natural», etc., no haya existido nunca, que nunca haya sido intacto, intocado por la escritura, que él mismo haya sido siempre una escritura [...] Pensar lo único *dentro* del sistema, inscribirlo en él, tal es el gesto de la archi-escritura: la archi-

³ Si bien Saussure y Lévi-Strauss constituyen nombres propios, Derrida no pretendía poner el acento en el nombre de un autor, sino en lo que un nombre propio condensa en términos de problemas: “Los nombres de autores o doctrinas no tienen aquí ningún valor sustancial. No indican identidades ni casusas. Sería una ligereza pensar que «Descartes», «Leibniz», «Rousseau», «Hegel», etc., son nombres de autores, los nombres de los autores de movimientos o desplazamientos que designamos así. El valor indicativo que les atribuimos es ante todo el nombre de un problema” (Derrida, 1998: 131).

⁴ La crítica a la separación entre el afuera y el adentro reenvía directamente a la diferencia habla/lengua, voz/escritura, lenguaje hablado/lenguaje escrito. Son las distintas formas de esta diferencia sobre las que trabajará Derrida en su pretensión de mostrar que el habla, la voz o el lenguaje hablado entendidos como la unidad entre sentido y sonido —unidad dada por el vínculo natural entre significado (sentido) y significante fónico (sonido)— se asientan en una concepción dispuesta a aceptar la idea de naturaleza.

violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo, pérdida en verdad de lo que nunca ha tenido lugar, de una presencia consigo que nunca ha sido dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición (Derrida, 1998: 73-147).

Lo que estas notas nos muestran es el carácter no derivado del lenguaje: su carácter constitutivo⁵. Es precisamente esto lo que expresa la noción de archi-escritura, en tanto da cuenta de esa violencia originaria que hace de “lo propio”, de la “proximidad absoluta” y de la “presencia consigo” un momento del proceso de significación y no algo exterior a él. Así, este modo de plantear la cuestión discute de un modo radical la idea de que existe una realidad cuya autenticidad vendría dictaminada por su distancia con el lenguaje o, lo que es lo mismo, una realidad que estaría próxima a su verdad gracias a la ausencia de la mediación del lenguaje. Antes bien, en la posibilidad misma de una realidad enunciada en esos términos –de “lo propio”, “lo próximo” y la “presencia consigo” – opera un proceso de significación que la instituye como tal, demarca una frontera y produce una diferencia. Es entonces una idea de realidad como *presencia* el problema central que se pone bajo la lupa, puesto que asumir que la ausencia de la mediación del lenguaje supone la posibilidad de una realidad próxima consigo misma constituye asumirla como esencia y como verdad.

Desde esta perspectiva, ya no será posible pensar el lenguaje como artificialidad que violentaría una realidad auto-transparente. El lenguaje como violencia originaria, como momento que en su carácter constitutivo es una forma de violencia, es lo interesante de esta lectura. Y ello porque nos invita a pensar todo lo que se juega en el momento en que se instituye una frontera a partir de una forma de nombrar y significar, lo que un significante significa, incluye y excluye. Es por esto que sostener un límite entre naturaleza y cultura no es sino una de las formas en que el lenguaje funciona como proceso de diferenciación, ya que presuponer la oposición entre inocencia y corrupción da cuenta de cómo el proceso de significación se ha fijado históricamente.

Ahora bien, ¿en qué sentido esta lectura puede ser un aporte para pensar el problema de la diferencia cultural en general e indígena en particular? Digamos, por ahora, que esta lectura nos advierte sobre una cuestión: no interpretar las diferencias culturales como presencia. Pero nos referimos a un sentido específico de la noción de presencia que nos exige resituar la discusión en un aspecto clave: la posibilidad de explicar una diferencia cultural a partir de referentes últimos que mantendrían una relación transparente con los nombres que la enuncian. Creemos que esta precaución es válida al menos en dos niveles: en el nivel de nuestros supuestos de investigación y en el nivel de interpretación de las configuraciones empíricas que intentamos

⁵ A partir de esta reconceptualización se advierte la imposibilidad de establecer la separación entre habla/lengua, voz/escritura, lenguaje hablado/lenguaje escrito. El desplazamiento consiste, pues, en hacer de esas separaciones formas o expresiones de la diferencia instituida por el lenguaje o la archi-escritura.

explicar. En el primer caso, se trata de evitar que la formulación de un problema relacionado a la diferencia cultural encuentre su justificación en mandatos éticos de reconocimiento que pueden resultar ya sea en la aceptación de que existen referentes últimos capaces de dictarnos la verdad de lo que la diferencia cultural es o debería ser⁶, ya sea en la borradura de nuestro propio etnocentrismo: ¿no es, por ejemplo, asumiendo el carácter apropiado del adjetivo “originarios” cuando estamos más cerca de ubicarnos por fuera del proceso de significación que ha constituido un “ellos” como alteridad, pasado y origen?, ¿no es acaso en la naturalización del nombre “originario” como expresión de proximidad y autenticidad cuando corremos el riesgo de reinscribir teórica y políticamente la oposición naturaleza-cultura?⁷. En el segundo caso, se trata de complejizar el proceso de interpretación sobre los datos empíricos con los que trabajamos, de modo tal que ello redunde en la problematización de las formas singulares en que se (re)produce la oposición naturaleza-cultura.

La *différance*: un modo de problematizar el vínculo nosotros-otros

Desde el planteo derridiano, el proceso de significación funciona como *différance* en el sentido de que su funcionamiento supone inscripción, dinámica, movimiento y fuerza; es decir, institución e inscripción de diferencias pero, al mismo tiempo, desplazamientos que impiden pensar en fijaciones estables y absolutas de significado. Se trata, tal como lo supo indicar el propio Derrida, de un modo de funcionamiento que actúa como espaciamiento y temporización. Son estas dos ideas las que configuran el doble sentido del verbo diferir que supone la *différance*, ya que indican un doble movimiento: por un lado, en tanto violencia originaria, el lenguaje supone un momento de *inscripción* y, con ello, el trazado de una alteración como diferencia, de una alteridad, de un espaciamiento. Pero, por otro lado, el espaciamiento no puede pensarse por fuera de la temporización que supone una demora, un desplazamiento temporal, un retraso, un *diferimiento*. De tal modo, la *différance* como espaciamiento y temporización marca el carácter y el ritmo del proceso de significación: indica un momento de institución y la imposibilidad de que lo instituido sea una presencia plena. Entonces, un proceso de significación que funciona como diferencia y diferimiento:

⁶ En su reciente libro *Los límites de la cultura. Crítica a las teorías de la identidad*, Grimson sugiere algo similar. Preocupado por la relación entre conocimiento, política y alteridad, señala allí que debemos evitar el riesgo de sostener una concepción instrumentalista de la investigación y el conocimiento que haría posible asentar las preguntas de investigación en nuestros criterios ético-políticos. En tal sentido afirma: “[T]odavía persiste la concepción de que el compromiso ético determina las preguntas, los métodos y los resultados de una investigación social funcional o práctica en relación con un objetivo político. Esta concepción puede llevar, a mi modo de ver, a que las ciencias sociales y las humanidades tiendan a reproducir sentidos comunes «progresistas», «pluralistas», «democráticos»” (Grimson, 2011: 99).

⁷ Esta observación surge a propósito de una situación que se diera en oportunidad de unas jornadas de teoría política. Al exponer algunos aspectos sobre la constitución de la alteridad indígena aludimos al término pueblos indígenas, ante lo cual una colega nos lanzó una especie de advertencia: “¡hablemos correctamente por favor, son pueblos originarios!”.

Sabido es que el verbo «diferir» (verbo latino *differre*) tiene dos sentidos que parecen muy distintos [...] la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación, conceptos todos que yo resumiría aquí en una palabra de la que nunca me he servido, pero que se podría inscribir en esta cadena: temporización [...] El otro sentido de *diferir* es el más común y el más identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc. Tratándose de diferen(te)/(cias), palabra que se puede escribir como se quiera, con una *t* o con una *d* final, ya sea cuestión de alteridad de semejanza o de alteridad de diferencia o de polémica, es preciso que entre los elementos otros se produzca, activamente, dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, *espaciamento* (Derrida, 1989: 43-44).

Estas ideas nos abren al pensamiento de un *siendo* de la significación en tanto proceso que instituye dinámicamente una distancia, una polémica y una diferencia (Biset, 2011). Tal diferencia no puede pensarse como estabilización definitiva sino más bien desde el diferimiento que, en su ocurrir, puede dibujar nuevos espaciamentos. Estamos ante un modo de concebir la dinámica de la significación en su fuerza instituyente pero, también, en su carácter constitutivamente inestable, lo cual no implica asumir necesariamente que esa inestabilidad pueda ser interpretada como simple azar. Es por esto que, en este contexto, adquiere relevancia la noción de *huella*.

Podríamos decir que la noción de huella sintetiza de algún modo todo lo que hemos venido sugiriendo hasta el momento. Si hemos avanzado en la consideración del carácter constitutivo del lenguaje que inscribe un significante como diferencia y hace de él una presencia nunca plena, es porque él mismo funciona como huella en tanto está marcado por otros significantes que le otorgan su sí mismo. Esto quiere decir que aquellos significantes que identificamos como parte de un entramado significativo llevan siempre la marca de otros que, a su vez, son marca de otros. En este sentido, esta lectura nos invita a pensar en haces de huellas en un sentido específico, ya que no se trata de buscar y encontrar un origen último que está en otro lugar, sino de configurar una lectura de la huella (Bennington, 1994). No se trata de pensar un elemento como rastro de otra cosa que está en algún lugar esperando a ser identificada como causa final, sino de pensar el rastro como huella.

En términos estrictamente derridianos, todo proceso de significación implica la instancia de la *huella instituida*. La huella instituida enuncia una inmotivación en tanto un significante no tiene una relación natural con un significado, cuestión que llevará a plantear el núcleo problemático en esa no naturalidad. Pero hay aún más: que no haya vínculo natural no supone negar el vínculo como tal, sino tan sólo la presuposición de su carácter natural, de allí que la huella sea inmotivada pero no caprichosa. La huella refiere al entramado de significantes que estructura un

significante como presencia diferida y que, en ese mismo movimiento, aparece como necesariamente ocultado. Será la huella, entonces, el tema central a pensar dentro de la cartografía que hemos venido trazando:

La «inmotivación» del signo requiere una síntesis en la que lo totalmente otro se anuncia como tal —ninguna simplicidad, ninguna identidad, ninguna semejanza o continuidad— dentro de lo que no es él [...] La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente. Pero el movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí [...] El campo del ente, antes de ser determinado como campo de presencia, se estructura según las diversas posibilidades — genéticas y estructurales— de la huella. La presentación de lo otro como tal, es decir, la disimulación de su «como tal», ha comenzado desde un principio y ninguna estructura del ente se le escapa (Derrida, 1998: 61).

He aquí un movimiento conceptual que repone el juego de la *différance* a través de la noción de huella, permitiendo extender y complejizar la comprensión sobre el funcionamiento de la significación. Con esto, se cuestiona la posibilidad de establecer un vínculo natural entre significante y significado, y esto porque el significante es un aparecer de lo que no es él, un conjunto de huellas que articulan lo que se ha nombrado como el “campo del ente”. Pero no debemos olvidar aquello que el mismo Derrida nos advierte y que tiene que ver con eso que hemos anunciado como vínculo no caprichoso dentro del proceso de significación. En la dinámica de la huella ocurren posibilidades genéticas y estructurales que, aquí y en un tono de lectura arriesgado, podemos enunciar como aquello que actúa como *lo sedimentado* que (im)posibilita toda articulación significante⁸. Es esta idea, creemos, la que nos permite no sólo desnaturalizar todo vínculo entre significante y significado, sino también pensar cómo ciertas tramas significantes pueden trabajar más que otras en la estructuración del sentido de determinadas configuraciones empíricas.

⁸ Para clarificar este punto resulta interesante evocar un pasaje en el que Derrida reflexiona sobre la prohibición del empleo de los nombres propios entre los indios nambikwara que analizara Lévi-Strauss. Retomando parte del trabajo analítico que el antropólogo llevara a cabo sobre la dinámica social de ese grupo que, entre otras cosas, suponía la prohibición de los nombres propios y la utilización de seudónimos, Derrida advierte: “[P]orque el nombre propio nunca ha sido, como apelación única reservada a la presencia de un ser único, más que el mito de origen de una legibilidad transparente y presente bajo la obliteración; porque el nombre propio nunca ha sido posible sino por su funcionamiento en una clasificación y por ende dentro de un sistema de diferencias, dentro de una escritura que retiene las huellas de diferencia, ha sido posible la prohibición, *ha podido jugar*, y eventualmente ser transgredida, como vamos a verlo” (Derrida, 1998: 142. Las cursivas son nuestras). Es este pasaje el que nos permite ilustrar lo que queremos decir con condiciones de (im)posibilidad de toda articulación significante, pues nos habilita a tomar nota sobre cómo dentro de “un” sistema de clasificación y diferencias, de “una” escritura, es posible “jugar” y “eventualmente transgredir”. En efecto, será un modo singular de organización de las clasificaciones y diferencias lo que hará (im)posible el juego.

En términos de las implicancias que tiene este enfoque para pensar el vínculo nosotros-otros, podemos decir que introduce la posibilidad de problematizar de otro modo las fronteras o los límites entre pertenencias identitarias, sobre todo si pretendemos eludir el riesgo señalado por Briones (2007) de aceptar que necesariamente todo límite opera de modo contrastivo, es decir, siempre organizado en función de la oposición estable nosotros-ellos. De esto se deducen, entonces, algunas preguntas: ¿cómo pensar el vínculo nosotros-otros?, ¿cómo dar cuenta de los límites y las fronteras?, ¿qué sucede en los intersticios, allí donde el nosotros nunca es plenamente estable y el otro es siempre ya un otro(s)?, ¿qué ocurre en términos de juego y de fuerzas cuando las fronteras que separan al nosotros y los otros se amplían, restringen, fusionan o confunden?, ¿cómo explicar la fuerza de los momentos de institución sin caer en un pensamiento determinista?, ¿de qué modo podemos reconducir la discusión sobre las condiciones de (im)posibilidad de las fronteras culturales?

Consideramos que un pensamiento de la *différance* posibilita una complejización del vínculo nosotros-otros al constituir un desplazamiento conceptual que hace del otro un otro(s) y de la diferencia diferencia(s), ya que permite pensar ese vínculo más allá de la simple oposición binaria y entender los límites que lo constituyen como un continuo reposicionamiento en relación a diversos puntos de referencia y aspectos, en diferentes tiempos y lugares (Hall, 2010a y 2010b). Se trata, en este sentido, de hacer del vínculo nosotros-otros no un punto de partida sino una cuestión que podemos someter a interrogación, de hacer de los límites un problema y no un dato, de abordar las fronteras culturales como condensación de huellas que, pudiendo actuar como condiciones de (im)posibilidad de articulaciones significantes, pueden colaborar en la comprensión del modo en que algunas pertenencias identitarias cobran relevancia o no en función de diversos aspectos, referencias, tiempos, lugares.

Alteridad indígena, tiempo y espacio

Habiendo enmarcado la discusión de la alteridad indígena en el vínculo nosotros-otros desde un enfoque de la *différance*, en este apartado avanzaremos en la articulación entre la noción de huella y formas concretas de instituir diferencias como indígenas. Si la huella instituida puede leerse, tal como hemos sugerido, como condición de (im)posibilidad de las inscripciones y diferimientos de significados, intentaremos delinear desde nuestro material de campo cómo la alteridad indígena se inscribe en ciertas configuraciones significantes que llevan impresa la huella del tiempo y el espacio. Tiempo y espacio que en este contexto entendemos como significantes que actúan en la articulación de otros significantes y que conforman sentidos sobre esa alteridad en términos de oposición naturaleza-cultura⁹.

⁹ El problema del tiempo y el espacio ha sido discutido desde diferentes lugares. Así, por ejemplo, fue Foucault (2010) quien, a partir de las nociones de utopías y heterotopías, delineó una reflexión sobre la relación entre espacio, tiempo, poder y saber. Asimismo, la referencia foucaultiana ha sido importante para las llamadas políticas de la identidad desarrolladas en el contexto norteamericano orientadas a la conceptualización de la relación entre espacio y subjetivación, como así también para los estudios urbanistas, la crítica literaria, las artes

Ahora bien: ¿en qué sentido decimos que la alteridad indígena se instituye en términos de tiempo y espacio? Para avanzar en esto, resulta necesario detenernos en el marco general y los escenarios particulares que nos permitieron formular algunas problematizaciones vinculadas a esta pregunta. Puntualmente, nos referimos a las transformaciones que desde los noventa vienen habilitando redefiniciones sobre la diferencia cultural en el ámbito educativo y a su singular concreción en dos de los escenarios analizados durante el trabajo de campo en las escuelas que constituyeron nuestra unidad de estudio: el aula y los actos escolares.

Educación y diversidad cultural

Hacia fines del siglo pasado, y más claramente desde los años noventa, cierto tono de época dio forma a lo que en la actualidad se instituye como premisa indiscutible de una convivencia social orientada a la consolidación democrática: el valor de la diversidad cultural. Este mandato resultó en que diversos niveles de gestión estatal de distintas partes del globo asumieran progresivamente el diseño de políticas públicas en clave de inclusión y reconocimiento de grupos históricamente negados. De allí que la noción de multiculturalismo en algunos contextos y la de interculturalidad en otros fueran adquiriendo gran importancia como paradigmas de convivencia social.

Esta creciente tematización de una convivencia basada en el respeto y valoración de lo diverso fue resultado de transformaciones que aluden no sólo a una cuestión de mero avance democrático, sino también a significativos dislocamientos que redefinieron el modo de organizar la vida social. El nuevo signo de época estuvo marcado por la crisis de la relación entre política, economía y sociedad propia de la transición hacia el modelo neoliberal que, en su aspecto cultural, supuso la configuración de nuevas lógicas de resolución de conflictos sociales y de inclusión social, como así también de constitución de sujetos políticos. En efecto, específicamente en los países latinoamericanos, estas transformaciones vinieron de la mano del conjunto de reformas estructurales que resultaron en la descentralización de algunas de las tradicionales funciones estatales, lo que llevó a que las políticas públicas se redefinieron en varias direcciones, siendo una de ellas la asunción de la valoración de la diversidad cultural como parte de un nuevo modelo de desarrollo que no dejó de estar vinculado a criterios de eficiencia y al remplazo del criterio universalista por los de focalización y compensación (Wade, 2006; Assies, 2006).

plásticas, entre otros (Deferet, 2010). Dentro de los diversos desarrollos que articulan identidad, espacio y tiempo cabe destacar el trabajo de Grossberg (2003), quien ha propuesto repensar la relación entre la lógica del tiempo y del espacio a fin de enmarcar la discusión de la identidad en el problema del espacio. Por su parte, en sus desarrollos sobre identidad y etnicidad, Hall (2010c) ha indicado cómo ésta última está inmersa en un conjunto de nociones y metáforas espaciales como las de territorio, hogar, extranjero, lo cercano y lo lejano. Ha sido también Bhabha (2002) quien ha hecho interesantes reflexiones sobre la relación entre alteridad, lugares, temporalidades y modernidad. Dentro del campo de la antropología, algunas producciones han venido pensando el modo en que la identidad-diferencia puede problematizarse desde el espacio y el tiempo. Gupta y Ferguson (2008) han trazado un camino crítico en este sentido al señalar el modo en que la premisa de discontinuidad ha habilitado una presuposición del espacio como cuadrícula neutral en la que la diferencia cultural se inscribiría, una de cuyas consecuencias sería el riesgo de nativización y temporalización de la alteridad. Así también, Alonso (1994) ha discutido cómo el Estado moderno, la nación y la etnicidad se encuentran anclados en políticas, representaciones y tropos de espacio, tiempo y substancia como modo de construir hegemonía.

El propósito de producir un desplazamiento desde un paradigma de negación hacia otro fundado en el pluralismo y el reconocimiento se articuló, de este modo, al desafío de construir sociedades multiculturales a partir de una pedagogización del discurso y la práctica multiculturalistas (Dietz, 2004), es decir, una creciente conciencia de que la educación y la escuela constituirían una instancia fundamental para incidir en la redefinición de las prácticas sociales y las instituciones. Fue entonces que, en la región latinoamericana en general y en nuestro contexto nacional en particular, las transformaciones educativas impulsadas como parte de los paquetes de reformas estructurales permitieron cuestionar las orientaciones de los sistemas educativos en relación a la diversidad cultural. Esto resultó en que buena parte de los cambios promovidos en el ámbito educativo se orientaran a diseñar estrategias diferenciadas para grupos enmarcados en la diversidad/diferencia, pero también a delinear una formación para aquellos que, aun no estando dentro de los límites de esa diversidad/diferencia, pudieran incorporar un conjunto de valores y actitudes tendientes a respetarla. De este modo, el cuestionamiento a los proyectos homogeneizantes de los sistemas educativos y a la escuela como institución clave dentro de ellos hizo posible la generalización de enfoques que promueven el valor de la diversidad cultural en general y el reconocimiento de los pueblos indígenas en particular.

Admitiendo que las transformaciones mencionadas encontraron temporalidades, trayectorias y redefiniciones propias según el nivel estatal, lo cierto es que desde las reformas educativas de los noventa y las recientemente dadas tanto a nivel nacional como provincial, el mandato de valoración y reconocimiento de las diferencias viene permeando de modo significativo el conjunto de las prácticas educativas. Sin embargo, su concreción no ha implicado un proceso homogéneo, por el contrario, cada escuela ha sabido imprimir su lógica propia en función de su contexto, su población, su trayectoria histórico-cultural, entre otras cuestiones. De allí que las preguntas iniciales que guiaron nuestro trabajo de campo fueran: ¿cómo estas escuelas se piensan a sí mismas en relación a la diversidad cultural?, ¿qué dicen sobre sí mismas y sobre los otros?, ¿quiénes son sus otros y cómo son significados?

Las escuelas

Transitar las escuelas nos llevó a intentar comprender qué noción de diversidad circulaba por ellas y qué tipo de otros cobraba relevancia según el contexto de interacción. En relación a ello, pudimos observar que a pesar de ciertos discursos circulantes en torno a una población escolar no identificable con la diversidad cultural, algunas ideas de alteridad estaban presentes, ya sea en referencia a características de la población escolar que había que reforzar o cambiar, ya sea bajo la preocupación por formar sujetos sensibles a valores y prácticas vinculados a la noción de diferencia cultural. Las preocupaciones, percepciones, iniciativas y prácticas reconstruidas analíticamente permitieron dar cuenta del modo en que las escuelas estudiadas estaban interpeladas por la cuestión de la diversidad cultural y, al mismo tiempo, atravesadas por sedimentaciones de sentido que funcionaban en ciertas circunstancias como coordinadas organizadoras de alterizaciones.

Todo aquello que circulaba como significativo en las escuelas nos llevó a señalar la presencia de mandatos sobre la relación educación-diversidad que eran actualizados bajo diferentes valores, entre ellos, el respeto y la solidaridad. El interés por hacer de estos valores una referencia significativa dentro de los procesos educativos sugería que esas escuelas estaban atravesadas por una narrativa social conformada por un ideal de convivencia, integración y respeto de las diferencias. Como parte de esta dinámica, señalamos el modo en que la categoría indígena era significada e inscrita en tejidos de significación que daban cuenta de singulares matrices de nación-alteridad (Segato, 1999; Briones, 2005). En este marco, tanto el espacio del aula como el escenario de los actos escolares fueron propicios para observar cómo el tiempo y el espacio instituían las fronteras de una alteridad indígena y, con ello, una singular actualización de la oposición naturaleza-cultura.

Las aulas

Avanzar en las preguntas en torno a los procesos de significación vinculados a lo indígena supuso abordar algunas propuestas de conocimiento desarrolladas en el espacio del aula. Allí, conocer a ese tipo de otros se hacía posible a partir de estrategias de contrastes y dicotomías que marcaban la oposición con un nosotros y delineaban coordenadas que definían un *ser aborígen*. De hecho, tales coordenadas se encontraban articuladas a dos parámetros capaces de definir una autenticidad indígena: la *permanencia de usos y prácticas* y el *dato sanguíneo*¹⁰.

A partir de esto, pudimos indicar cómo la persistencia y estabilidad de rasgos físicos, valores, tipos de vivienda, formas de vivir y subsistir, ceremonias y fiestas, ritmos y lógicas de vida, operaban como líneas demarcatorias entre un ser y un no ser aborígen. Asimismo, el dato sanguíneo como prueba objetiva del carácter de una pertenencia cultural fue uno de los parámetros desde los cuales pudimos comprender los lugares desde los cuales se ponderaba aquella autenticidad. Durante conversaciones mantenidas con una maestra en ocasión de la visita de un cacique mapuche que fue promovida como actividad de un proyecto vinculado a la temática indígena, estas serían las valoraciones:

Vale la pena, si vos vieras, viene vestido como los de antes, con plumas, su traje, debe ser uno de los pocos que quedan, de los de antes. Es importante que cuente todo, para que no nos

¹⁰ Este aspecto se inscribe en una discusión sobre los procesos hegemónicos que resultan en la institución de parámetros de autenticidad según contextos socio-históricos. En este sentido, desde la noción de *aboriginalidad*, Briones (1998) ha sugerido el abordaje de concepciones sociales como una dimensión de análisis central, en tanto allí se juegan luchas por categorías y significados que van instituyendo maneras de concebir y encuadrar las pertenencias identitarias que redundan en la constitución de arenas de disputa organizadas alrededor de ciertos signos, siendo una de ellas los parámetros con los cuales medir la autoctonía de los colectivos encuadrados en lo indígena, nativo y/o aborígen. En línea similar, la noción de *indigeneidad* trabajada por De la Cadena y Starn (2009) constituye una herramienta conceptual para comprender las nuevas formas que adquieren los procesos de construcción de mismidad y diferencia en el contexto de las llamadas sociedades multiculturales, ya que éstas visibilizan nuevas lógicas en función de las cuales se configuran las expectativas y demandas de verdad en torno a lo que es y debe ser una alteridad indígena.

olvidemos de nuestros orígenes, de lo auténtico, de lo original (NC¹¹: 24-04-09).

Habló del respeto a los ancianos, a los abuelos, al respeto que no debemos perder, a mirarnos a los ojos, tenemos que mirarnos a los ojos para poder ver adentro, eso es lo que él nos mostró, fue muy importante que él estuviera acá, porque es uno de los pocos que quedan en Argentina (NC: 04-05-09).

El cacique, uno “de los de antes” y “de los pocos que quedan”, era valorado como una presencia viva de otro tiempo en tanto encarnaba la permanencia de prácticas y usos como indicios de “lo auténtico” y “lo original”. Escenas como éstas nos permitieron avanzar en observaciones que intentaban ir más allá de la mera afirmación de la construcción de las identidades como esencia, ya que nos interesaba problematizar lo que sugería esa idea de permanencia: ¿un *siempre así* de la alteridad indígena? Si bien este interrogante orientó el proceso de interpretación al ofrecer la posibilidad de comprender cómo ciertas coordenadas de constitución de una pertenencia indígena promueven significaciones vinculadas a la estabilidad y la pureza, no interesaba tanto mostrar la operatoria de un esencialismo en las prácticas de significación como sí dar cuenta de sus formas y tensiones constitutivas. Precisamente, lo paradójico de este tipo de significaciones es que encontraban su base en el mandato de reconocimiento de las diferencias, de allí que ese *siempre así* que sugería pensar la alteridad indígena como *presencia*, es decir, como pasible de ser enunciada desde significantes sustraídos del proceso de significación, sólo cobrara sentido a partir de ese imperativo moral socialmente construido.

En el marco de un proyecto promovido por dos maestras y durante una clase alusiva al llamado descubrimiento de América, la referencia al dato sanguíneo hecha por un invitado especial encontraba su justificación en aquel mandato de reconocimiento:

[Colón] creía que había llegado a la India, entonces les puso el nombre indios, Colón cuando llegó se encontró con gente que vivía acá y les puso indios. Pero acá había toda gente, la que había venido por acá como les dije, que había poblado toda esta zona, empezó a poblar esta zona, esta zona y esta zona, hasta llegar a lo que ahora nosotros llamamos Argentina, donde vivimos nosotros [...] Todos nosotros que vivimos hoy en día, todos nosotros, tenemos en alguna parte de la sangre algo de indios, algo de aborígenes, porque todos los aborígenes que había en esa época se fueron juntando con los españoles que vinieron. Así como vos tenés sangre de tu mamá y de tu papá, también tenés sangre de tu abuelo, y de tu bisabuelo, y de tu tatarabuelo ¿entienden?, esos tatarabuelos, bisabuelos, algunos,

¹¹ NC: Notas de Campo.

han tenido una madre o un padre aborigen. Dicen los que estudian, la gente que estudia, dicen que más de la mitad de todos nosotros tenemos en algún rinconcito sangre india o aborigen, de esa gente que vivía acá antes de la llegada de los españoles. Entonces, acá en Córdoba, así como nosotros nos llamamos cordobeses, había sanavirones, comechingones y pampas. Hay algunos que todavía viven, aún hay algunas familias que aún viven de manera... que son descendientes reales, son realmente comechingones, pero muy poquitos (NC: 05-11-08).

Vemos cómo una cuestión de cuantía de sangre se instituía como dato objetivo en función del cual reconocer a los “descendientes reales”, a los que “realmente” podrían enmarcarse en una pertenencia y que, aun siendo “poquitos”, mantendrían una cercanía con los elementos definitorios de su identidad. Pero la sangre, en este contexto, parecía no sólo dictar la *última instancia* capaz de ofrecer algo así como una verdad de lo indígena, sino que también instituía la posibilidad de visibilizar y reconocer una ascendencia por mucho tiempo negada, un eslabón de una genealogía que pretendía construirse de modo distinto.

Tanto la permanencia de usos y prácticas como el dato sanguíneo nos condujo a plantear cómo, en la pretensión de incluir la temática indígena en procesos de enseñanza-aprendizaje dentro del aula, un entramado significativo relativamente instituido habilitaba hacerlo desde ciertos lugares, en este caso, desde la enunciación de una verdad de lo indígena dada por un trasfondo – un referente – que estaría por fuera del proceso de significación y de toda contingencia histórica. Tal como anticipamos, estas formas de significar lo indígena sugerían pensar algo más que la simple esencialización, porque no se trataba tanto de señalar esa operación como de ofrecer elementos para comprenderla en su singularidad. Fue así que planteamos el problema en relación al significante *tiempo*, ya que las formas concretas de esas construcciones esencializantes encontraban en él una vía de comprensión del modo en que era posible una reivindicación y reconocimiento de lo indígena. De tal modo, el *siempre así* convocaba una idea según la cual sería posible pensar un tiempo sin tiempo, un momento inalterable dentro de una línea temporal que reconciliaría a los indios con su especificidad, particularidad e indivisibilidad; mientras que la *última instancia* procurada por el dato sanguíneo como criterio de distinción entre un ser y un no ser aborigen no sólo daba cuenta del modo en que las pertenencias identitarias pueden biologizarse, sino también de cómo un significante se erige como *origen* de una genealogía cultural y *certeza de proximidad* del otro con su propio nombre: el nombre indígena amarrado a un cuerpo a partir del dato sanguíneo.

Del mismo modo, en la cotidianeidad de las aulas diversas construcciones se estructuraron en base a una línea de tiempo que, aun no enunciada como tal, organizaba el sentido de lo indígena en relación a un *tiempo pasado* significado como momento evolutivo despojado de la lógica de la violencia. En una entrevista mantenida con una docente preocupada por las formas de transmisión de

conocimiento vinculadas a la llegada de los españoles al continente americano, algunos elementos de interpretación serían:

Porque cuando Colón vino ellos tenían arcos y flechas, éstos [los europeos] tenían unas armas con pólvora, obviamente, estaban mucho más avanzados, entonces siempre existió esa diferencia. Yo no digo que [los aborígenes] hayan sido siempre buenos y mansos, han sido guerreros entre ellos mismos y se han masacrado entre ellos mismos, no lo dudo, pero esa era una cuestión natural, era natural, no pensada, esa es la diferencia que hago con los europeos, una cuestión innata y natural, animalesca casi diría, de ir poseyendo más tierras y espacios. En cambio, el europeo, la lucha de las tierras y las masacres por las tierras, y las guerras mundiales, todo eso, ya era a consciencia, no era una cuestión de ser así tan natural. Igual, no justifico la muerte, la masacre, de ninguna manera, pero hasta los entiendo, porque era una cuestión de instintos, no era una cuestión de saber, de inteligencias aplicadas a conocimientos, no, no existe ni una sola escritura más que pictografías (E¹²: 05-12-09).

Así, en la preocupación por transmitir contenidos que de algún modo desafiaran la historia oficial y por desarrollar una práctica educativa diferente, el tiempo actuaba como significativo en la estructuración de algunos sentidos sobre lo indígena. Los “arcos y flechas”, lo “natural”, lo “no pensado”, lo “innato” y la “ausencia de escritura”, eran parte de un conjunto de discursos en los que, con matices y tensiones, resonaban imágenes de la naturaleza como momento previo a un estado de civilización vinculado con la complejidad y la tecnología. Esto nos permitió indicar la presencia de una línea evolutiva en la que estarían reservados distintos lugares desde los cuales reconstruir un posible sentido sobre el valor de pertenencias y encontrar referentes capaces de explicar diferencias culturales. El tiempo trabajaba, así, como huella en este tipo de construcciones.

Sin embargo, el tiempo no era el único significativo que operaba en la construcción de oposiciones en términos de naturaleza-cultura, el *espacio* también configuraba un aparecer significativo cuando las fronteras entre el nosotros y los otros se construían en base a determinadas prácticas, valores y ritmos de vida. En efecto, la referencia a prácticas, valores y ritmos de vida que distribuían pertenencias del lado de la naturaleza o de la cultura según el caso, encontraba en el espacio un significativo estructurante de sentidos, en tanto la alteridad indígena habitante de un lugar diferente del lugar representado por las escuelas y su población era recuperada como manifestación de lo perdido en la ciudad. Esta era la intervención de una maestra en el salón de clases cuando intentaba introducir a sus alumnos en esta problemática:

¹² E: Entrevista.

Esto es lo más importante, en Santiago del Estero, en Salta, encontramos árboles llamados *takho*, que eran muy importantes para los aborígenes, pero la mano del hombre ¿qué hizo?, el hombre descuidó los *takhos*. ¿Qué hizo el empresario?, taló los algarrobos, taló tantos *takhos* y por eso el aborigen tanto sufrió [...] Nosotros que vivimos en la ciudad creemos que una planta es igual a otra, pero ellos valoran el *takho*. Nuestros aborígenes nos enseñan el respeto por la *quilla* [luna] y el *inti* [sol]. ¿Vieron que la cruz tiene cuatro puntas?, las cruces vienen de los incas y no de los jesuitas, cada punta significa un elemento que los aborígenes adoraban: sol, agua, tierra, luna. El miércoles estuve en el congreso del aborigen y una aborigen guaraní dijo «nosotros trabajamos cuando trabaja la tierra y descansamos cuando la tierra descansa». En cambio, nosotros no cumplimos esto, siempre andamos a mil, a las apuradas, que el trabajo, que la escuela... (NC: 20-04-09).

En este tipo de intervenciones, los otros indígenas eran significados a partir de determinadas prácticas y valores –el conocimiento, cuidado y respeto de los elementos de la naturaleza–, como así también de ciertos ritmos y lógicas –aquellos que acompañan, y no violentan, los ciclos de la tierra–. Esto nos permitió avanzar en la reconstrucción de algunas dicotomías que actuaban en la modalidad de constitución de fronteras culturales, ya que referir a prácticas, valores y ritmos de vida ligados al acceso privilegiado a la naturaleza delineaba de algún modo la oposición entre, por un lado, *contaminación*, *progreso tecnológico* y *pérdida de cultura*, y, por otro lado, *pureza*, *simplicidad* y *conservación de cultura*. La reflexión en torno a estas dicotomías nos permitió pensar cómo esta forma de construir fronteras suponía la resonancia de la huella del espacio, en tanto esas prácticas, valores y ritmos de vida parecían encontrar su condición de posibilidad en un hábitat alejado de la lógica de la vida moderna y citadina.

Entonces, la *permanencia de prácticas y usos*, el *dato sanguíneo*, la *pureza*, la *simplicidad* y la *ausencia de tecnología*, formaban parte de un conjunto de construcciones de sentido que nos permitieron sugerir la (re)inscripción de la alteridad indígena en la oposición naturaleza-cultura a partir de dos ejes: el tiempo y el espacio. Tiempo y espacio configurando tramas significantes que hacían de ese tipo de alteridad una presencia entendida como la posibilidad de interpretar una diferencia cultural desde la proximidad consigo misma, desde un conjunto de significantes que reconcilian una pertenencia identitaria con su propio nombre. Esto, sin embargo, no podríamos reducirlo a una mera imposibilidad de las prácticas de significación observadas como tampoco a una simple ocurrencia de procesos de reproducción, ya que lo interesante de lo que hemos señalado hasta aquí es el modo en que mandatos de reconocimiento de la alteridad indígena encontraban algunas de sus condiciones de posibilidad en sedimentaciones de una matriz de nación-alteridad materializadas en la forma del tiempo y el espacio. Fue entonces el tiempo y el espacio actuando como huellas de articulaciones significantes lo que nos permitió

indicar la conformación de un espacio de sentido sobre la alteridad indígena vinculado a la oposición naturaleza-cultura.

Los actos escolares

En las escuelas analizadas había tiempos y lugares precisos para tematizar la alteridad indígena. Si bien este tipo de alteridad estaba presente en diversos espacios y formatos, el calendario escolar indicaba el día en que ella cobraba una relevancia especial al convertirse en protagonista principal de un acontecimiento digno de contar: la llegada de los europeos a esta parte del mundo. Esta era, en efecto, otra de las formas de reconocer a los otros indígenas e incorporarlos como parte de una historia que merecía ser contada y revisada, una oportunidad para que tuvieran su lugar dentro de los espacios escolares.

Si hay algo que los actos escolares del 12 de Octubre escenificaron fue la importancia de recordar a los otros indígenas como parte de los tiempos de 1492, tiempos que marcaron la ruptura con un momento previo representado como sin conflictos. Esos actos escolares enunciaban un quiebre temporal sobre el cual era necesario decir algo, un quiebre que marcaba la oposición entre un antes y un después que otorgaba relevancia al hecho relatado. En este marco, en tanto protagonista de los momentos previos a la conquista, la alteridad indígena se instituía como parte de un *tiempo pasado*. Aunque con matices propios según la escuela, esta articulación entre lo indígena y el pasado se enraizaba en tramas significativas similares en torno a lo que había que decir sobre el momento previo a la conquista: una vida buena interrumpida. Estas fueron algunas de las formas de presentar y narrar los hechos:

Diversos hechos históricos marcaron y continúan marcando la humanidad, especialmente los referidos a los descubrimientos, sean en pos de salud, de la comunicación o bien en lo arqueológico, o como tantos otros que nos permiten abrazar en nuestra cultura educación, bienestar, etcétera. Pero existen otros que producen un quiebre, una ruptura profunda, que resultan un tanto imposible tomar como un descubrimiento. Este descubrimiento al que hago mención es realizado allá por 1492 con la llegada de un navegante genovés llamado Cristóbal Colón, a partir de ese momento violentos vientos de cambio sucumbieron en América, la América que el cantante Nino Bravo la definía como el edén, un edén que poseía sus culturas, con creencias y rituales, una forma de gobierno propia y muchos ideales que conformaban a este pueblo indio, así como lo llamó Cristóbal Colón. Estos fueron hombres y mujeres que se vieron invadidos y despojados por otros provenientes de culturas diferentes, que fueron marcando a fuego sus costumbres, idiomas, formas de pensar y sus creencias. Por eso es de recordar el descubrimiento de América, o encuentro de dos mundos, o encuentro de dos culturas como lo llaman, para

ello debemos hacerlo con una mirada distinta, en donde prime el respeto y por sobre todo el sentido de hermandad de parte nuestra hacia los primeros habitantes, que son y serán nuestras raíces (AE¹³: 13-10-09).

Hubo un tiempo en el que todo era bueno, un tiempo feliz en el que nuestros dioses velaban por nosotros. No había enfermedad entonces, no había pecado entonces, no había dolores de huesos, no había fiebres, no había viruela, no había ardor de pecho, no había enflaquecimiento, sanos vivíamos, nuestros cuerpos estaban entonces rectamente erguidos. Pero ese tiempo terminó, desde que ellos llegaron con ese odio pestilente y su nuevo dios, y sus horrorosos perros cazadores, sus sanguinarios perros de guerra de ojos extrañamente amarillos, sus perros asesinos. Bajaron de sus barcos de hierro: sus cuerpos envueltos por todas partes, y sus caras blancas, y el cabello amarillo, y la ambición, y el engaño, y la traición, y nuestro dolor de siglos reflejado en sus ojos inquietos, nada quedo en pie, todo lo arrasaron, lo quemaron, lo aplastaron, lo torturaron, lo mataron (AE: 14-10-09).

Las referencias al “edén” y al “tiempo feliz” anunciaban ese mundo previo en el que el desenvolvimiento de los hechos, las actividades y la vida en general se daban libres de conflicto o, al menos, libres de una lógica del “despojo”, el “odio”, la “ambición”, el “engaño” y la “traición”; mundo donde las creencias, rituales, ideales y formas de gobierno conformaban un modo de vida que se vio afectado cuando “violentos vientos de cambio sucumbieron en América”. Estas referencias y modos de narrar nos llevó a señalar cómo un trabajo de significación, al articular un relato sobre el conflicto, lo hacía desde la construcción de la alteridad indígena como expresión particular de un tiempo y un espacio, es decir, representando un tiempo que al ser adjetivado como “feliz” rememoraba desde la imagen de *armonía*, y formando parte de un espacio que al ser nombrado como “edén” recapitulaba desde la imagen de *pureza*.

Al mismo tiempo, este trabajo de significación planteaba una tensión en relación a la problemática del tiempo al habilitar la construcción de los otros indígenas como *momento iniciático* de un devenir histórico y, a su vez, como formando parte de la *exterioridad* de ese devenir. El “edén” y al “tiempo feliz” mostraban precisamente esa tensión entre interioridad y exterioridad, puesto que lo indígena se articulaba, por un lado, como *origen* de una historia propia – “primeros habitantes, que son y serán nuestras raíces” – y, por otro lado, como una *instancia sustraída* de la dinámica violenta de la historia – “un tiempo en el que todo era bueno” –. Esto nos permitió señalar cómo, en el relato de un hecho y en la tematización del conflicto como elemento de un discurso de reconocimiento, la alteridad indígena era significada como parte de un tiempo sin tiempo, esto es, como

¹³ AE: Acto Escolar.

parte de un tiempo *originario* y como parte de un tiempo interpretado como el *afuera* de la historia.

Sin embargo, tales referencias no sólo llevaban impresa la marca del tiempo sino que, en su particular enunciación, llevaban también la marca del espacio en tanto aludían a un espacio de vida singular dislocado por la violencia de los hechos de 1492. Pues, no sólo se trataba de un tiempo, sino de un espacio en el que era posible un tipo de temporalidad, cuestión que pudimos problematizar en una doble dirección: la espacialización del tiempo y la temporalización del espacio. Lo primero indica que, al ser situada en un tiempo “feliz”, la alteridad indígena era también espacializada al ser reenviada a un *más atrás* de la topografía social y a un *más allá* de la historia; lo segundo señala que, al ser remitida a un “edén”, era temporalizada a partir del uso de una categoría espacial, puesto que el “edén” es un espacio que habla del tiempo.

El propósito de relatar una historia que restituyera al nombre de lo indígena su valor y especificidad se enmarcaba, de este modo, en el mandato de valoración y reconocimiento de las diferencias. Dar lugar a lo indígena inauguraba operaciones que hacían de ese nombre expresión de prácticas y características culturales dignas de mencionar como parte de una reflexión sobre el pasado y el presente. En este marco, la *naturaleza* fue un elemento que estuvo presente en la descripción de los otros indígenas, ya sea graficando su existencia a partir de actividades relacionadas con el trabajo de la tierra, ya sea presentando el tipo de relación privilegiada que ellos tendrían con los elementos que la conforman, ya sea evocándolos con vestimentas sencillas y precarias. Estas modalidades de significación marcaban los contornos de una singularidad cultural y delineaban a esos otros como parte, y no enemigos, de la naturaleza, capaces de vivir acorde a sus ritmos y necesidades, en contacto directo con un hábitat natural. En dos de los actos escolares analizados se recuperarían estas imágenes:

Los ríos son nuestros hermanos, ellos calman nuestra sed, los ríos llevan nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos. Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestra manera de ser, le da lo mismo un pedazo de tierra que el otro porque él es un extraño que llega en la noche a sacar de la tierra solamente lo que necesita. La tierra no es su hermano sino su enemigo; trata a su madre, la tierra, y a su hermano, el cielo, como si fueran cosas que se pueden comprar, saquear y vender, como si fueran corderos o cuentitas de vidrio, sin saciar su apetito devorará la tierra y dejará tras suyo todo un desierto. El ruido de la ciudad parece insultar los oídos nuestros ¿qué clase de vida es posible cuando el hombre no es capaz de escuchar el solitario grito de los pájaros o la discusión nocturna de las ranas alrededor de una laguna? (AE: 10-10-08).

Acá, en este mismo lugar, muchos indiecitos, muchos indiecitos que trabajaban la tierra, cuidaban sus animalitos, hacían sus casas, comían pescado, o comían fruta, o cultivaban papas,

calabazas, calabacines, anquitos. Todo eso transcurría... había niños, niños indiecitos, que jugaban con palitos, jugaban con pocitos, todo esto transcurría así con las costumbres del pueblo [...] Y los varones ¿cómo andarían vestidos?, como si fueran unas polleritas, ¿saben cómo se llamaban?, taparrabos, porque le tapaban la colita, taparrabo se llamaba lo que usaban los varones. Y ellos estaban sembrando, cultivando, estudiando el cielo... (AE: 14-10-09).

Estas construcciones no dejaron de estar atravesadas por la valoración positiva de esa singularidad cultural descrita y que, por ese mismo hecho, se constituía como expresión de una *genuina identidad*. Ello permitió avanzar en nuestro proceso de interpretación, dado que esas construcciones de sentido no sólo se inscribían en un mandato de valoración y reconocimiento de las diferencias, sino que resultaba aleccionador para quienes se encontraran fuera de los límites de una pertenencia identitaria indígena. De allí que, en la recuperación de los rasgos de una genuina identidad y en la enunciación de los otros indígenas como huella de una autenticidad perdida en tiempos invadidos por el desinterés, se encontraran las bases para recuperar valores y encontrar una raíz común:

Muchas veces prendemos la televisión, vemos y cantamos canciones en inglés, y no prestamos atención a lo nuestro, no valoramos lo nuestro (AE: 10-11-08)

Cuando ustedes sean más grandes y puedan comprender lo que significan las raíces, van a llegar a entender que ese depender de la raíz nos va a llevar a nosotros como argentinos a poder identificarnos y defender más nuestra historia, porque si seguimos así como estamos hoy, dispersos, pensando en lo que queremos, es muy difícil que vayamos construyendo desde chicos ese sentido de lo propio, de mi raíz, de mi identidad, que nos falta muuucho todavía a los argentinos [...] Hoy son sólo preguntas, pero que deben dejarnos una gran reflexión en América, la del crisol de razas, la mayor parte de las comunidades indígenas sufren aún el proceso de marginación cultural, territorial y social, estos grupos originarios son por naturaleza los dueños del mundo aborigen y merecen que sea respetada su identidad, y se reconozcan las verdaderas raíces de este continente (AE: 14-10-09).

La recuperación de lo *genuino* y de las *raíces* como cimientos para la construcción de lo propio erigía lo indígena como valor. Así, su conformación no sólo era resultado de una operación de esencialización mediante evocaciones vinculadas a la estabilidad y a lo botánico —“las verdaderas raíces de este continente”—, sino que devenía valor por proceder de una particularidad cultural opuesta a un modo de vida permeado por otras lógicas —“la televisión”, las “canciones en inglés”,

“dispersos”, “pensando en lo que queremos”—. Estas formas de significar constituyeron interesantes vías para pensar el modo en que los actos escolares analizados inscribían lo indígena en la oposición naturaleza-cultura, ya que en la trama inaugurada por las apelaciones a las raíces y lo verdadero esa oposición resonaba en la posibilidad de imaginar ese tipo de alteridad como lo depurado de una lógica de vida caracterizada por la falta de valoración de “lo nuestro”, del “sentido de lo propio”, de “mi raíz”, de “mi identidad”. De allí que una especie de cercanía de lo indígena con la raíz de una identidad nos permitiera dar cuenta, por un lado, de la posibilidad de imaginar esa pertenencia como presencia y, por otro lado, de la huella del tiempo en la tematización de esa alteridad como *anterioridad* de una genealogía cultural, de la huella del espacio en su remisión a un *más atrás* como lugar de origen de esa genealogía.

A modo de cierre

Las notas trazadas aquí nos permitieron exponer algunos lugares conceptuales desde los cuales explicar la construcción de un tipo singular de diferencia: aquella enmarcada en el nombre de lo indígena, aborigen u originario. En este marco, pudimos problematizar el modo en que se instituye y jerarquiza esa particular diferencia desde procesos de significación.

Ha sido un pensamiento de la *différance* el que nos permitió avanzar en ese sentido, no sólo al poner el acento en todo lo que de institución y violencia se juega en la dinámica del lenguaje, sino al centrar la discusión sobre la alteridad indígena en relación a un aspecto que consideramos central: la oposición naturaleza-cultura. Asumir que un proceso de significación trabaja en la institución de fronteras incluso allí donde éstas parecen sustraerse a su dinámica muestra la fecundidad de este planteo al abrirnos la posibilidad de plantear la discusión en tres sentidos: el cuestionamiento de la distinción entre un afuera y un adentro, el señalamiento de advertencias sobre supuestos y procesos de investigación y la superación de la oposición binaria a partir del reconocimiento de la inestabilidad constitutiva de los límites que estructuran el vínculo nosotros-otros.

De tal modo, en primer lugar, mostramos cómo la asunción de un adentro y un afuera del lenguaje habilita una concepción asentada en la idea de naturaleza y, con ello, la posibilidad de interpretar una diferencia cultural como presencia y proximidad consigo misma. En segundo lugar, indicamos cómo la aceptación de esa separación puede conllevar el riesgo no sólo de formular objetos de estudios promovidos por mandatos éticos que dictan lo que la alteridad indígena es o debería ser, sino también de borrar nuestro propio etnocentrismo mediante la obliteración de la pregunta por nuestro propio lugar en el abordaje de ese problema. En tercer y último lugar, delineamos cómo la *différance* conduce a conceptualizar el vínculo nosotros-otros como una dinámica constitutiva de límites que no responde a una lógica binaria y dicotómica, en tanto permite tematizar los intersticios, solapamientos y desplazamientos según puntos de referencia, aspectos, lugares, tiempos y condiciones histórico-políticas.

Sin embargo, tal como hemos podido señalar, esta particular dinámica de la significación no puede pensarse por fuera de la dimensión de la huella instituida. Ha sido precisamente esta noción la que trazó el camino para pensar el trabajo de significación desde la inscripción, el diferimiento y la no naturalidad, pero también desde lo que hemos anunciado como sedimentación, es decir, aquello que habiéndose estructurado como parte del devenir de la huella *puede* funcionar como condición de (im)posibilidad de algunas articulaciones significantes. Un modo de acentuar la lectura de la *différance* y de la huella nos abrió, así, caminos para complejizar nuestra interpretación sobre las formas de instituir y jerarquizar diferencias como indígenas, sobre todo al otorgarnos herramientas para comprender cómo matrices de nación-alteridad pueden actuar como marcos condicionantes — aunque no determinantes — de los contornos que aquellas adquieren. Dicho de otro modo, la idea de la huella instituida nos permitió entender las matrices de sentido sedimentadas que podrían estar actuando en la constitución de ciertas significaciones en torno a lo indígena e indicar sus formas de concreción aun en contextos que auspician el reconocimiento en detrimento de un paradigma que en otro tiempo construyera la alteridad en términos de barbarie.

Fueron estos los lugares desde los cuales interpretamos el material de campo relevado en contextos escolares y los que nos permitieron sugerir una lectura sobre el modo en que mandatos de valoración y reconocimiento de las diferencias se asientan en sedimentaciones de sentido de nación-alteridad que, en este caso, emergieron bajo la forma del tiempo y el espacio. En la observación de las formas concretas en que se instituía la alteridad indígena tomamos nota sobre un trabajo de significación que, aun no pudiendo ser remitido a meras lógicas de negación, encontraba su posibilidad en el movimiento de la huella del tiempo y el espacio que no hacía sino (re)inscribir esa alteridad en la oposición naturaleza-cultura. La reconstrucción analítica de coordenadas relacionadas con la permanencia de usos y prácticas, el dato sanguíneo, el pasado, el origen, las raíces, la simplicidad, la pureza, la ausencia de tecnología, la armonía, lo verdadero y lo genuino, resultó en que situáramos la discusión no tanto en procesos de esencialización como sí en el modo en que esas coordenadas expresaban formas concretas de procesos de significación y sedimentaciones de sentido en el marco de mandatos de valoración de la diversidad cultural en general y la alteridad indígena en particular. De allí que pudiéramos avanzar en la cuestión del tiempo y el espacio, en tanto ellas sugerían imágenes vinculadas a la naturaleza y todo lo que en ella resuena de temporalidad y espacialidad.

Entonces: ¿qué decir sobre esta aparente paradoja que articula el reconocimiento de la alteridad indígena con una configuración de sentido que lleva la huella de un tiempo y un espacio que parecen arrojarla al otro lado de la historia y de la cultura? Ciertamente, no certezas. Pero sí la fecundidad de discutir cómo la huella instituida puede insistir en la constitución de formas de reconocimiento desde un lugar de diferenciación o, lo que es lo mismo, habilitar formas de inclusión desde la exclusión. Pues, si estamos dispuestos a admitir la irreductibilidad de la violencia del lenguaje y la significación, aun los mejores auspicios del reconocimiento pueden ser mirados desde esa tensión constitutiva que hace de la inclusión una forma de la exclusión, del reconocimiento una forma de la violencia.

Bibliografía

- Alonso, A. M. (1994), "The politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto), Vol. 23, 379-405.
- Assies, W. (2006), "Reforma estatal y multiculturalismo latinoamericano en el siglo XXI", en: Boelens R., Getches, D. y Guevara Gil, A. (Eds.) *Agua y Derechos: políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales*. Lima, IEP, WALIR, Abya-Yala.
- Bennington, G. y Derrida, J. (1994) [1991], *Jacques Derrida*. Madrid, Cátedra.
- Bhabha, H. (2002) [1994], *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.
- Biset, E. (2011), *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Mimeo.
- Briones, C. (1998), *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Del Sol.
- Briones, C. (2005), "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en: Briones, C. (Ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Briones, C. (2007), "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías", *Tabula Rasa* (Bogotá), N° 5, 55-83.
- De la Cadena, M. y Starn, O. (2009), "Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio", *Tabula Rasa* (Bogotá), N° 19, 191-223.
- Deferet, D. (2010) [2009], "«Heterotopía»: tribulaciones de un concepto entre Venecia, Berlín y Los Ángeles", en: Foucault, M. *El cuerpo utópico y Las heterotopías*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Derrida, J. (1989) [1968], *Márgenes de la Filosofía*. Madrid, Cátedra.
- Derrida, J. (1998) [1967], *De la gramatología*. México, Siglo XXI.
- Dietz, G. (2004), "Del multiculturalismo a la interculturalidad: evolución y perspectivas", en Carrera, G. y Dietz, G. (Eds.) *Patrimonio Inmaterial y Diversidad Cultural*. Sevilla, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- Foucault, M. (2010) [2009], *El cuerpo utópico y Las heterotopías*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Grimson, A. (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Grossberg, L. (2003) [1996], "Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?", en: Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (2008) [1992], "Más allá de la cultura: espacio, identidad, y la política de la diferencia", *Antípoda* (Bogotá), N° 7, 233-256.
- Hall, S. (2010a) [1989], "Etnicidad: identidad y diferencia", en: Restrepo, E.; Walsh, C. y Vich, V. (Eds.) *Stuart Hall. Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios*

- culturales*. Popayán, Instituto Pensar, Universidad Javeriana; IEP; Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Enviñon editores.
- Hall, S. (2010b) [1990], "Identidad cultural y diáspora", en: Restrepo, E.; Walsh, C. y Vich, V. (Eds.) *Stuart Hall. Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Instituto Pensar, Universidad Javeriana; IEP; Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Enviñon editores.
- Hall, S. (2010c) [1991], "Lo local y lo global: globalización y etnicidad", en: Restrepo, E.; Walsh, C. y Vich, V. (Eds.) *Stuart Hall. Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Instituto Pensar, Universidad Javeriana; IEP; Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Enviñon editores.
- Segato, R. (1999), "Identidades políticas/alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global", *Anuario Antropológico/97*. Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Soria, S. (2011), *Ser "otro" en la escuela. Un análisis sobre interculturalidad en Córdoba*. Tesis de Doctorado, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Mimeo.
- Wade, P. (2006), "Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas (e indígenas)", *Tabula Rasa* (Bogotá), N° 4, 59-81.