



Los sentidos de comunidad: la incidencia de las relaciones de mediación social en la emergencia indígena *Huarpe* en Mendoza - Argentina

Meanings of Community: the Incidence of Social Brokers' Relationships in the Process of Ethnic Emergence in Mendoza-Argentina

Beatriz Nussbaumer^(*)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) -
Argentina

Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires -Argentina

nussbaum@agro.uba.ar

Resumen

En el artículo se analiza la incidencia de las relaciones de mediación social en el marco de la emergencia étnica Huarpe en grupos rurales en la Provincia de Mendoza (Argentina). Se focaliza en los sentidos atribuidos y negociados de la noción de comunidad por parte de los pobladores locales y los mediadores sociales provenientes de organismos públicos y religiosos con visiones de mundo a menudo contrapuestas. El análisis empírico permite reflexionar acerca del proceso de comunalización local en el que no solo juegan un papel central las

Abstract

The article analyses the influence of brokers' relationships during the Huarpe emergence process in Mendoza Province (Argentina). The analysis focuses on the attributed and negotiated meanings of community by the local population and the social brokers coming from public and religious institutions. The case study shows that the communalization process not only involves the (re)elaboration of a shared history and a feeling of belonging, but also the signification of institutional and organizational

(re)elaboraciones de un pasado compartido y un sentido de pertenencia, sino también la resignificación de los formatos institucionales y organizativos impuestos por el estado y los mediadores sociales que participan en esa construcción.

formats imposed by the state and the social brokers.

Palabras claves: *mediación social, comunidad, sentidos, indígenas, Argentina.*

Keywords: *social brokers, community, meanings, indigenous, Argentina.*

Sumario: 1. Introducción; 2. Los procesos de emergencia identitaria *Huarpe*; 3. Los mediadores sociales y el espacio local; 4. Los sentidos de comunidad; 4.1. Los moldes estatales; 4.2. La imaginación de la comunidad y la recuperación del pasado; 4.3. La comunidad como organización social y política; 5. Reflexiones finales; Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

El artículo tiene por objetivo problematizar algunas aristas de la emergencia étnica *Huarpe* en grupos rurales de la provincia de Mendoza en la Argentina. Esta emergencia —o rearticulación— implica un proceso de fortalecimiento identitario en el cual confluye la recuperación de un pasado común así como la reactualización de tradiciones que permitan acreditar la legitimidad de su alteridad como indígenas. En forma paralela, el grupo se aboca a definir una nueva organización colectiva, la ‘comunidad indígena’¹, en un contexto de disputa por el reconocimiento del territorio por ellos demandado.

El proceso se inscribe en un marco socio-económico y político nacional que se caracteriza por la reforma constitucional de 1994 —que reconoce la pre-existencia de pueblos originarios— y por la significativa intervención de programas sociales estatales y privados que han contribuido a la movilización y visibilización de sectores sociales que reivindican su inclusión en una nueva configuración social, a través de la construcción de un

¹ El uso de comillas simples indican categorías accionadas por el autor, mientras que las comillas dobles encierran citaciones textuales de autores y categorías y las narrativas y términos nativos están en itálica.

nuevo sujeto de derecho para el Estado nacional argentino: los indígenas o pueblos originarios.

El caso empírico analizado corresponde a una pequeña aldea² del Norte de la Provincia de Mendoza en la región de Cuyo, Argentina. A fines de los años noventa, sus pobladores rurales –junto con los de otras diez aldeas de la región–, comenzaron a transitar la escena provincial con el reclamo por el reconocimiento de su identidad *Huarpe* y por la restitución de las tierras que ocupan. Según la legislación argentina, recién a partir de obtener el reconocimiento por parte del Estado como organización comunitaria indígena, los indígenas pueden litigar por sus derechos, en particular sus derechos territoriales.

El trabajo focaliza en los sentidos atribuidos y negociados a las nociones de ‘comunidad’, entidad que alimenta el proceso de (re)articulación identitaria étnica y modela las estrategias de reclamo de sus organizaciones locales. En la construcción de sentidos y prácticas en torno a la ‘comunidad’ no solamente participan los pobladores locales, sino que se hace audible una polifonía que intenta armonizar un proceso común. Las voces que se suman a las locales, provienen de agentes referentes del ámbito público y religioso y son portadoras de visiones de mundo a menudo contrapuestas. Estos agentes son interpretados como aquellos que cumplen una función de mediación social, una conexión particular entre dos esferas diferenciadas, la local y la global. De esta forma, analizar el entretejido político local tiene por objetivo comprender algunas variantes de producción del grupo como étnico y como organización política, identificando la incidencia de los mediadores sociales en estos procesos y que refieren a modalidades posibles de inserción de un grupo social subalterno en un contexto de cierta apertura para su expresividad.

La variación de opciones –tratándose de mediadores sociales provenientes del Estado y de la Iglesia– podría ser figurada como la oferta estatal contrapuesta a alternativas construidas por grupos de apoyo –como los eclesiásticos– que se forjaron en la resistencia al Estado. Sin embargo, la

² Se utiliza el término “aldea” en este artículo para indicar un asentamiento de personas en el medio rural y que comparten un sentido de pertenencia al espacio geográfico dado. La noción de comunidad será utilizada avanzado el análisis sobre esta categoría y su aplicación a la situación observada.

complejidad es mucho mayor que la mera influencia institucional en el devenir de los grupos alternos emergentes, ocultando estas figuras totalizantes el juego en los conflictos. Al respecto Wolf, sugiere analizar las instituciones en su contexto de relaciones sociales donde las instituciones se conforman de acuerdo con los patrones culturales de relacionamiento. Estas instituciones son las que permiten relacionarse en el conflicto o en el acomodamiento y establecen las formas en las que algunos grupos de mediadores influyen en determinados procesos locales (1956:166), lo que en términos de Bourdieu (1988) refiere a las reglas de juego en el campo de disputa. Allí radica la necesidad de describir las relaciones entre los agentes y sus estrategias y recursos, en la búsqueda de poder centrar el análisis en las subjetividades en juego, sus conexiones, los intercambios y la micropolítica de las resistencias y de reproducción de lo dominante.

El artículo presentado surge de una investigación realizada en el departamento de Lavalle, entre el año 2007 y 2013, que, con una perspectiva etnográfica, aborda diferentes aspectos de los sentidos y las lógicas organizativas en el contexto de emergencia identitaria³. Los registros empíricos fueron recolectados entre 2007 y 2010, a través de la observación participante (en celebraciones, reuniones comunitarias, actividades cotidianas familiares), entrevistas semi-estructuradas a miembros y representantes de las aldeas *Huarpe*, representantes de diferentes instituciones y organizaciones locales y provinciales (municipio, ONGs, Iglesia Católica, Secretarías Provinciales) y del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Esa información primaria fue complementada con documentación referenciada oportunamente en el texto.

Luego de esta introducción, el texto se desarrolla en cuatro secciones. En la primera, se realiza una descripción del contexto socio-histórico de las reivindicaciones actuales étnicas, focalizando en particular en la Provincia de Mendoza. En la segunda, se presenta el espacio local y sus personajes, introduciendo la noción de mediación social y los principales

³ Traducción de la autora: “Son frecuentes los agentes de las grandes instituciones nacionales los que llegan hasta las comunidades, y forman «los huesos, nervios y tendones que corren a través de la sociedad total, uniéndola, y afectándola en cada punto». Las comunidades que forman parte de una sociedad compleja ya no deben ser observadas como autónomas y como sistemas integrados en sí mismos”.

agentes de estas relaciones. La tercera sección se centra en la producción de sentidos de 'comunidad' considerando los aspectos derivados de la legislación indigenista y las traducciones realizadas por parte de los mediadores sociales, así como las visiones y prácticas locales resultantes. Finalmente se realizan algunas reflexiones sobre el papel de la mediación social en el contexto de los procesos de emergencia étnica.

2. LOS PROCESOS DE EMERGENCIA IDENTITARIA *HUARPE*

En el norte de la Provincia de Mendoza en Argentina, en una región conocida como el 'desierto' de Lavalle, comenzó en los años '90 un proceso de reivindicación identitaria vinculado a la etnia *Huarpe-Milcallac*. Junto al reconocimiento de su alteridad, también surge el reclamo de un territorio que fue estimado en setecientas mil hectáreas.

Este proceso se desarrolla en un contexto latinoamericano con creciente instalación en la escena pública de la diversidad étnica, en especial, del reconocimiento y de los derechos de grupos indígenas, siendo el proceso de organización política indígena el más importante en las últimas décadas de la región (van Cott, 2010).

En la Argentina, la reforma constitucional de 1994, que reconoce a los descendientes de los pueblos originarios como sujetos de derecho, contribuyen a un contexto favorable para la emergencia de identidades silenciadas por la marginación y discriminación social (Gordillo, Hirsch, 2003, Bartolomé, 2004, Briones, 2005). Los Ranqueles o *Rankülche* en La Pampa (Lazzari, 2003), los *Huarpe* en Cuyo (Escolar, 2000) o los *Selk'nam* en Tierra del Fuego (Bartolomé, 2004) son algunos ejemplos de los procesos sociales y políticos que han tenido el reclamo de la restitución de sus dominios territoriales como un significativo eje articulador.

Bartolomé (2004) señala la diversidad de situaciones de emergencia indígena que se desarrollan en América Latina vinculadas a la experiencia de participación política adquirida y la influencia de las organizaciones etno-políticas que contribuyeron a "dignificar lo étnico y otorgarle un sentido positivo a la condición indígena". La producción de nuevas identidades, asumidas como fundamentales por sus actores se da en contextos históricos y contemporáneos en los cuales se mantienen fronteras entre grupos percibidos como diferentes. Agrega el autor que "estas identifica-

ciones no se “inventan” sino que se actualizan, aunque esa actualización no recurra necesariamente a un ya inexistente modelo prehispánico” (2004:11).

El análisis contextualizado que realiza Bartolomé propone reflexionar acerca de la resignificación de hibridaciones culturales, a través de suponer la existencia de ‘fragmentos identitarios’ en los sujetos sociales que logran re-articularse en forma novel, imaginativamente, a través del esfuerzo y trabajo del colectivo. Por otro lado, también busca minimizar la incomodidad que, como señala Pacheco de Oliveira (2010), provocan los términos ‘génesis’, como lo nuevo, lo anteriormente inexistente o ausente en casos donde ésta no se expresa; y ‘emergencia’ vinculado a lo espontáneo, a la sorpresa. Pacheco de Oliveira sugiere la metáfora de ‘viaje de vuelta’ que, inspirada en diálogos teóricos y en las experiencias de migrantes rurales, expresaría el proceso de retornar a su tierra, a su origen, lo que se convierte en una guía que indica el trayecto (1994: vii, 2010: 26). De esta forma el origen, despojado a la par que enriquecido de nostalgia, y la fuerza transformadora de la trayectoria individual y del encuentro con otros ‘viajantes’, permitirían acercarse a aprehender los fenómenos étnicos contemporáneos.

Escolar (2005) –quien retoma el marco interpretativo postulado por Alonso (1994)– argumenta que el pasaje del Estado benefactor al ‘Estado de malestar’ se constituye en un factor explicativo relevante de la emergencia étnica. Este pasaje dio lugar a una crisis de legitimidad estatal vinculada a la percepción de incumplimiento de las garantías materiales y simbólicas de reciprocidad, es decir a la ruptura del contrato social anterior anclado en la homogeneización étnica. En Argentina, y como señalan diversos autores, esa homogeneización étnica dio lugar en los ámbitos rurales al nacimiento del gaucho o criollo argentino (Alonso, 1994).

En la región de Cuyo, las primeras expresiones reivindicatorias se desarrollan por grupos residentes en los ámbitos urbanos (Escolar, 2005) donde, de acuerdo a los datos estadísticos oficiales se encuentra asentada la mayor proporción de la etnia *Huarpe* (73% ECPI-INDEC). En un corto lapso, se traslada hacia los ámbitos rurales, proceso que es favorecido – entre otros factores– por las relaciones de parentesco entre los referentes de la movilización urbana y los familiares rurales. Singularmente este pasaje de lo urbano a lo rural, otorga mayor ‘autenticidad’ al reconocimiento

identitario a partir de su anclaje con el reclamo territorial, adquiriendo la residencia rural una acreditación de ocupación histórica de las tierras por la etnia *Huarpe*. No obstante el contexto socio-histórico que favorece el proceso de emergencia, se sugiere aquí que también la activa participación de representantes de instituciones públicas y privadas ha tenido un papel fundamental en la rearticulación étnica.

3. LOS MEDIADORES SOCIALES Y EL ESPACIO LOCAL

La noción de mediador social, o *broker*, fue revitalizada por Wolf en 1956 a través de sus estudios en México en los cuales analiza las comunidades mexicanas desde una perspectiva histórica. Su objetivo era desenrañar el funcionamiento de las mismas, ya no desde los abordajes clásicos que se concentraban en los aspectos internos, sino comprenderlas a la luz de una trama de relaciones de una matriz mayor –lo global, lo nacional– en la cual las comunidades están insertas. Así planteaba, retomando a Steward, que los mediadores sociales:

“[...] are often the agents of the great national institutions which reach down into the community, and form "the bones, nerves and sinews running through the total society, binding it together, and affecting it at every point" (ibid: 115). Communities which form parts of a complex society can thus be viewed no longer as self-contained and integrated systems in their own right” (Wolf, 1956: 1065)⁴.

Wolf agrega que estos mediadores sociales, juegan un rol significativo como agentes que vinculan mundos diferenciados: entre aquellos sujetos de las comunidades que buscan mejorar o estabilizar sus condiciones de vida, pero se encuentran privados económicamente o de conexiones políticas, y aquellos sujetos que operan o tienen acceso a las instituciones nacionales, disponiendo de determinados recursos materiales y simbólicos que se ponen en juego en el vínculo con los primeros. Por ende, el mediador es

⁴ Traducción de la autora: “Son frecuentes los agentes de las grandes instituciones nacionales los que llegan hasta las comunidades, y forman «los huesos, nervios y tendones que corren a través de la sociedad total, uniéndola, y afectándola en cada punto». Las comunidades que forman parte de una sociedad compleja ya no deben ser observadas como autónomas y como sistemas integrados en sí mismos”.

un agente conector, que debe comprender y manejar tanto el lenguaje comunitario como el institucional para que su accionar sea exitoso (1956:1075-1076). Así, según Auyero, su papel fundamental es el de oficiar como traductores y canalizadores de reclamos (1997). Sin embargo, como advierte Neves, esta función está atravesada por la trayectoria de cada uno de los agentes mediadores y además no está exenta de una retribución, un reconocimiento. En ese accionar de acercamiento y traspaso de determinados capitales (social, económico, cultural) a la población mediada, los mediadores intentan construir y por lo tanto imponer determinadas visiones de mundo incorporando saberes propiciadores para la construcción de nuevas posiciones e identidades de los actores locales (Neves, 1997:281).

Siendo una región árida, la zona en la cual se encuentran las aldeas que se auto-reconocen como *Huarpe* es conocida como el 'desierto' de Lavalle. Los pobladores son productores de cabras, algunos también tienen vacunos, compartiendo el uso de la tierra en forma comunitaria para su pastoreo. Su economía doméstica se completa con la venta de junquillo para escobas, artesanías, el guano de los corrales y las migraciones estacionales a las cosechas de la uva y el olivo. A su vez las transferencias del Estado en planes asistenciales y jubilaciones adquieren en esta economía de subsistencia un peso significativo, así como los escasos puestos de trabajo municipal local.

La aldea bajo estudio está compuesta por una veintena de casas de adobe que se emplazan en torno a una antigua capilla, también hecha en adobe. Sin embargo, la mayoría de las familias vive en los 'puestos' los que se ubican en forma dispersa en el campo abierto donde pastorean los animales, componiendo una población de alrededor mil habitantes (INDEC, 2001). Los puestos están compuestos por la vivienda, los corrales de cabras y algún pequeño galpón para las herramientas. Esta estructura de un pequeño poblado en torno a una capilla y los puestos circundantes se repite en la mayoría de las aldeas de la zona.

Conocido como el "cura del Desierto", un párroco visitó durante décadas estas comunidades celebrando los cultos religiosos. La mayoría de los pobladores de la comunidad bajo estudio señalaba al cura como el promotor del proceso de organización en torno a la identidad *Huarpe* y el que dio comienzo al litigio para la entrega de las tierras. "*El cura es el que nos reunió un día en la capilla y nos dijo cómo organizarnos... y ahí empezó todo allá por el 2000*", decía un poblador (2008). Si bien otros agentes mediado-

res como ciertos agentes municipales se disputan haber tenido ese rol, muchos pobladores acuerdan en indicar que fue el párroco, “Don Camilo” para este artículo, que en su prédica estimulaba la organización colectiva y la autoidentificación como *Huarpes*.

Don Camilo y su congregación –que opera como Organización No Gubernamental– interpretan el reclamo de marginación social de estas poblaciones y las traducen en las reivindicaciones de un grupo indígena, que en cuanto sujeto de derecho reclama el ejercicio de su ciudadanía, en un contexto institucional en el que las identidades étnicas han ganado legitimidad. Para las primeras acciones por el reclamo de las tierras ofreció el asesoramiento legal y técnico para cumplimentar los requisitos del Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) dependiente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y el aporte de datos para fundamentar la ocupación histórica del territorio demandado. Finalmente las 11 aldeas fueron reconocidas entre 1999 y 2001 y obtuvieron la personería jurídica como organización comunitaria indígena, habilitándolas para el reclamo territorial.

No obstante estas acciones, un elemento aún más significativo en la historia reciente es el apoyo librado por Don Camilo en el proceso de movilización y de visibilización de los reclamos por el reconocimiento de la identidad *Huarpe* por la sociedad mendocina. Desde fines de la década de los Noventa, se realizaron sucesivas marchas en la ciudad de Mendoza, en las cuales participaron pobladores locales y grupos de apoyo. Las primeras marchas fueron encabezadas por Don Camilo, quien, junto con los dirigentes de las comunidades, marchaba encadenado como símbolo de la opresión histórica sufrida por los indígenas.

Su personalidad carismática y arremetadora fue llevando al párroco a constituirse durante los primeros años como la voz de los grupos indígenas⁵. Un artículo de diario⁶ (2002) en el cual se denunciaba la usurpación

⁵ En el trabajo de archivo realizado entre los principales diarios provinciales (UNO y Los Andes) surge que hasta el año 2006, artículos en defensa de los derechos de los *Huarpes* eran mayoritariamente realizados por representantes de la Iglesia. Posterior a este año, las posiciones de los dirigentes comunitarios comienzan a adquirir presencia en los diarios.

de tierras comunitarias *Huarpe* vinculado a la aparición de supuestos dueños ajenos a la comunidad pero con títulos de propiedad, refleja muy gráficamente esta situación. El acusado de usurpar porciones de tierra, planteaba en el artículo: “*tendría que haber un debate público con el Padre, el municipio y los legisladores para que se sepa que la ley es una barbaridad*”. Los interlocutores para este supuesto dueño afectado son –en orden de importancia– el cura, algún referente del municipio y posteriormente los organismos legislativos públicos, destacándose que en ningún momento se menciona a las propios interlocutores *Huarpe*.

Registrado en los trabajos de campo, sus discursos son polémicos, arremetiendo contra la dirigencia política y advirtiendo sobre el camino de dejarse “*tentar*” por las triquiñuelas de los “*politiqueros*”. En ocasiones llama la atención desde el púlpito a alguno de los dirigentes locales o externos, expresando su visión acerca de las estrategias políticas que debería adoptar la organización comunitaria.

Además de los grupos eclesiásticos como agentes externos que han tenido una participación en la movilización de recursos para instalar públicamente la situación de las aldeas en conflicto, se destacan algunos maestros de la escuela albergue⁸ de la aldea bajo estudio que se identifican con la propuesta de Don Camilo. En el sentido de Auyero (1997), los maestros corporizan la función de traductores de las diferencias culturales de mundos sociales diferentes, reduciendo las distancias culturales a partir de su intervención en la comunidad.

Por otra parte, se encuentran los mediadores que representan las visiones y proyecciones particulares del estado municipal que en un nuevo contexto de orden indigenista reconoce a los pobladores locales de un mo-

⁶ Diario UNO: “Descendientes de *Huarpes* denuncian usurpación” publicado el 21/12/2002. www.diariouno.net.ar consultada en Abril del 2007.

⁷ La referencia que se realiza es a la ley 6920 sancionada en el año 2001 por la Legislatura de Mendoza y en la cual se reconoce la pre-existencia de la etnia *Huarpe-Milcallac* y se ordena la expropiación de las tierras y posterior titularidad comunitaria para la etnia *Huarpe*.

⁸ En cada una de las 11 aldeas funciona una escuela albergue, teniendo los maestros un involucramiento muy significativo en las comunidades.

do colectivo a partir de la formación de las comunidades. Este tipo de mediador, a quien se denomina Peppone en clara alusión a la obra de Guareschi (1948)⁹ dispone de recursos del estado que canaliza a las poblaciones del 'desierto' en forma de donaciones, planes asistenciales y pequeñas obras de infraestructura. Otro recurso muy valorado en las comunidades rurales son los puestos de trabajo municipal y las transferencias por planes sociales. En efecto, uno de los ejes de distinción socio-económica a nivel local, es acceder a un puesto municipal ya sea como empleado en la escuela, en el reparto de agua u otras actividades. Si bien no lo hace desde el púlpito, su papel como agente estatal en el 'desierto' de Lavalle es reconocido y le permite articular las redes de intercambio que ha forjado durante años como funcionario y referente del partido político. En este sentido es un mediador o bróker político, y según algunos pobladores, las relaciones que establece son de tipo clientelar. Su discurso, a diferencia de Don Camilo posee un perfil desarrollista y en menor medida indigenista, en el cual incluye programas públicos de promoción social que se centran en la mejora de las condiciones básicas, en el desarrollo productivo y turístico, entre otras estrategias.

Se podrían mencionar otros mediadores sociales correspondientes a diferentes organismos tanto públicos y privados que intervienen en la zona bajo estudio. Sin embargo, la opción de centrar el análisis en estos dos tipos de mediadores sociales –Don Camilo y Peppone– los que son considerados centrales en el conflicto identitario y territorial, radica en la necesidad de profundizar en la trama de relaciones, negociaciones y resistencias que se desarrollan dentro de la población local y entre grupos de ésta con los grupos de mediadores sociales.

En el camino emprendido hacia la rearticulación identitaria *Huarpe*, la categoría de 'comunidad' adquiere singular importancia. Sin embargo, ésta

⁹ A lo largo de todo el artículo se hará mención a los personajes Don Camilo y Peppone creados por Giovanni Guareschi en su libro "Don Camilo: Un Mundo Pequeño" en 1948. Don Camilo referencia a los mediadores sociales provenientes de la iglesia y Peppone a los del gobierno municipal. Salvando las distancias literarias y las posiciones políticas de "izquierdas y derechas" de esos personajes, se apela a ciertas analogías con la tensión existente entre éstos en el contexto comunitario, a la par que se busca preservar las identidades de los sujetos en conflicto en el ámbito local.

está cruzada por visiones de mundo y lógicas de acción de los mediadores sociales que producen tanto adscripciones como resistencias, dado que se entrelazan con las propias visiones e intereses dentro de la aldea. De hecho, Don Camilo, y por su parte Peppone, tienen sus seguidores dentro de la aldea, disputándose la influencia sobre el candidato a presidente de la organización comunitaria aborígen¹⁰.

4. LOS SENTIDOS DE COMUNIDAD

En los fenómenos étnicos contemporáneos analizados en América Latina, Bartolomé acentúa el desafío de estos grupos sociales en reafirmar sus sentimientos de pertenencia a un todo común. Este desafío es modelado no solamente por las exigencias de la sociedad que los está observando y en la cual disputan su reconocimiento, sino también por las tensiones internas propias de todo grupo organizado o en proceso de formación. Así plantea Bartolomé que “[...] se trata de recuperar un pasado propio, o asumido como propio, para reconstruir una membresía comunitaria que permita un más digno acceso al presente” (2004:8).

Brow (1990), quien retoma el término de *Vergemeinschaftung* de Weber, conceptualiza *comunalización* como un proceso continuo que interviene en el fortalecimiento de ‘sentidos de pertenencia’ de un grupo de personas. Si bien es importante el pasado compartido, derivado de una acción común, de una movilización que haya envuelto a ese grupo social, es, de acuerdo a Brow, particularmente la construcción y reconocimiento de un origen común el que refuerza este sentido de pertenencia y de *comunalización* (1990:3).

El trabajo colectivo se aboca al desarrollo de lo imaginativo, que, como sugerido por Anderson (1993) busca la reconstrucción de un pasado que ligue (más allá del parentesco) una trayectoria compartida, y por otro lado, la reactualización (según Bartolomé 2004) o invención de tradiciones (en el sentido de Hobsbawm y Ranger, 2002) como prácticas sociales que vitalizan ese pasado común.

¹⁰ Wolf (1956) caracteriza a los mediadores de ‘cara a la comunidad’ como aquellos pobladores locales que comienzan a ocupar y a “saber moverse” en los espacios de interacción con el campo político e institucional.

Sin embargo este trabajo imaginativo con reactualizaciones e invenciones, no es ajeno a imágenes y construcciones hegemónicas pasadas y actuales como advierten Brow (1990), Alonso (1994) y Briones (2005). Si bien en la actualidad éstas se despliegan por un sinnúmero de canales, determinados agentes conectores de esferas socialmente diferenciadas tienen un papel fundamental en su producción. Por otro lado, ciertos contextos posibilitan emergentes resistenciales como la reivindicación de una identidad distinta a ese sentido común homogeneizante, el que a su vez se nutre de una memoria e imaginación colectiva o individual que se ha desatado. El juego de resistencias y adscripciones se da en el espacio de las relaciones locales en el ejercicio cotidiano de *comunalización* y conectado con lo global a través de un canal personalizado, los vínculos con los mediadores sociales.

4.1. Los moldes estatales

La categoría 'comunidad' adquiere singular importancia en la Argentina a mediados de los Sesenta a partir de la adopción masiva y acrítica del concepto y la figura jurídica de comunidad como epítome de aboriginalidad (Lenton, 1996) dando lugar a que las primeras legislaciones indigenistas postularan a la misma como sujeto de los derechos. De hecho, los grupos sociales para ser reconocidos como indígenas deben constituirse bajo la figura de "*organización comunitaria aborígen*", lo que implica un proceso de validación de su historia, de sus costumbres y de su organización social. El grupo puede solicitar la personería jurídica tanto al INAI como a la provincia respectiva. La importancia de gestionar la personería jurídica radica en que ésta les otorga un estatus legal que los habilita a litigar ante el Estado, en particular en lo que respecta a solicitar las tierras que han demostrado que tradicionalmente ocupan. Según el sistema del INAI, los pasos para inscribirse en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) se han simplificado en sucesivas reformas y actualmente se exige a los grupos que demandan su reconocimiento aborígen, la siguiente información: a) nombre y ubicación geográfica de la Comunidad, b) reseña que acredite su origen étnico-cultural e histórico, con presentación de la documentación disponible, c) descripción de sus pautas de organización y de los medios de designación y remoción de sus autoridades, d) nómina de los integrantes con grado de parentesco y e) mecanismos de integración y exclusión de sus miembros.

Con el acompañamiento de técnicos del INAI y de apoyo provinciales (públicos y no gubernamentales) el grupo reúne esta información y elabora un estatuto de organización de la 'comunidad'. Si bien se postula que estos estatutos deben ser confeccionados a propuesta del grupo involucrado y que debieran ser fieles a las formas tradicionales de organización, en general son reproducciones de un estatuto modelo. Según un funcionario, "*Esto lo tiene que hacer la propia comunidad. La idea es que uno los empuja, pero son ellos los que tienen que hacerla*" (2008). Así, se genera un protocolo que define cuáles serán las reglas, derechos y deberes del consejo comunitario, sus representantes (presidentes o caciques), la periodicidad de las reuniones, entre otros ítems que regirán los aspectos organizativos del grupo. De esta forma, el Estado establece las normas (y los límites) de lo diverso, y homogeneiza -bajo una carátula de diversidad- los tipos de relaciones que se establecerán con estos nuevos sujetos de derecho colectivo, disminuyendo las incertidumbres en cuanto a su comportamiento (Cowan Ros, Nussbaumer, 2013).

Dentro de algunas facciones del Estado, también se evidencia otra intencionalidad política vinculada a la figura comunitaria para los grupos indígenas. Bajo una concepción de 'comunidad' en la cual se primordializan las relaciones positivas, solidarias y basadas en un sentimiento fraternal desinteresado, buscan promover bajo esta figura la acumulación de un capital social que mediante el empoderamiento grupal logre confrontar las tradicionales relaciones clientelares y asistencialistas a las que ellos identifican que han sido sometidos históricamente los grupos socialmente relegados. En esta concepción también emerge, por oposición, que las relaciones no siempre son positivas, aclarando el funcionario que, "*también las comunidades se dividen, porque son grupos familiares. Hay pleitos como en una gran familia, y se dividen. Entonces uno dice: ¿acá dónde está la comunidad? ¿Y los lazos de solidaridad?*" (entrevistado INAI, 2008). Sin embargo, este reconocimiento aún está impregnado por la carga valorativa e ideológica en el término 'comunidad' que se refuerza en esta situación con la sinonimia construida a partir de otro modelo instituido, la 'familia'.

Los patrones y modelos ideales de funcionamiento de las comunidades no solamente operan como escalas de valorización sobre los colectivos étnicos sino como referencias para la intervención, recolocando al Estado como ente organizador y de dominio central. El instrumento no culmina en la aprobación estatuida de un funcionamiento reconocido, sino que se

realiza un seguimiento mediante planes de fortalecimiento institucional, para instalar modelos de participación y promover un tipo de relaciones sociales ideales. Considerando la normatividad aplicada, también se espera que estas entidades que se (re)integran bajo la figura de ‘comunidad’ organizada, sean funcionales al sistema en cuanto a la imagen de construcción democrática instalada.

El sentido de ‘comunidad’ que utiliza la legislación argentina no es ajeno a la temática de la tierra, más aún se sostiene que es la propiedad comunitaria la figura que más se aproxima a la forma que tienen estos pueblos de relacionarse con su territorio. Este hecho, de acuerdo con un funcionario del INAI *“es el que justifica con más fuerza la utilización de la categoría comunidad para encuadrarlos jurídicamente en forma conjunta”*. Si bien en la zona bajo estudio el uso de las tierras es comunal para el pastoreo -un atributo de la relación cultura-naturaleza que frecuentemente se observa en las zonas secas- los mapas de uso tienen configuraciones muy complejas y lo comunal permea solamente algunas dimensiones de la vida social local (Nussbaumer, Cowan Ros, 2013).

La complejidad relativa a las expectativas depositadas en el funcionamiento comunitario se acrecienta si a su vez se añade un elemento más, la marcación distintiva, que, en el diálogo con el funcionario, emerge de la siguiente forma: *“Se busca reconocer y mantener sus formas tradicionales en cuanto a la comunidad de la tierra, de alguna manera, una diferenciación con el mundo no indígena. Además se trata de promover que no se deshagan, que se mantengan como grupo”* (2008).

La distinción étnica, o que los límites étnicos conforme Barth (1969) se tornen más visibles, podría analizarse aquí como una demanda que emerge en diversas circunstancias no sólo desde el Estado y sus mediadores, sino también como presión de sectores de una sociedad que imaginan y fetichizan la alteridad como contra-don a la aceptación de esa diferenciación o separación. Ese contra-don debe contener rasgos culturales valorados positivamente ya sea desde lo ceremonial, la relación con la naturaleza romantizada como ‘armónica’ y lo socio-organizativo con vínculos comunales y solidarios.

Éstos serían algunos de los mandatos, sin embargo en diversas situaciones la lógica socio-organizativa tradicional contrasta con la propuesta,

y en esta negociación se dirimen los intereses y visiones de los grupos de apoyo y de las poblaciones locales.

4.2. La imaginación de la comunidad y la recuperación del pasado

“En realidad para mi comunidad es vivir dentro de un mismo territorio, hablar el mismo idioma, hacer las mismas actividades diarias dentro de la misma y compartir las mismas cosas, o sea, tener la misma ideología.”

Compartir las mismas cosas ¿qué sería?

En comunidad, por ejemplo, tener las mismas ideas para emprender algunas cosas, proyectos, o sea, comunidad es tener unión, ser unidos, tener comprensión de unos a otros, ser más que hermanos, bueno, eso...” (2009).

En la visión de Luis, un poblador joven de la comunidad que ha tenido acceso a estudios secundarios en la ciudad de Mendoza, la ‘comunidad’ se centra en el compartir que involucra no solamente las actividades cotidianas y el hábitat, sino el de los sentidos otorgados a éstas, lo que indica como “*ideología*”: una lógica común que guía las prácticas sociales locales. Se constituye para él en un deseo de acuerdos y sentidos compartidos por todos los miembros. La hermandad, las relaciones de parentesco constituyen una obviedad en la mayoría de los relatos. Sin embargo como se verá en narrativas posteriores, tanto la unión como la desunión son categorías continuamente accionadas para caracterizar la comunidad, revelando en el uso otorgado a esta categoría, un elemento de la moralidad local. En este orden, Liepins (2000:19) sostiene que la ‘comunidad’ se constituye en un significante de ideas acerca de ciertas relaciones sociales, de cómo ellas deben (re)estructurarse, significante que en determinados momentos es mucho más potente que cualquier relación vital o demostración material de comunidad.

La afirmación, contestación e imaginación de tipos de relaciones sociales comunitarias, se presenta como integrante del patrón de acciones que tienden a fortalecer el sentimiento de pertenencia, el proceso de *comunalización* (Brow, 1990: 3). Estos significantes se imbrican con el proceso de recuperación y vivificación de un pasado y origen común. Particularmente en la situación de tensión de los casos de rearticulación étnica, es necesaria la (re)construcción de una memoria colectiva, de una historia que

legítimize su presente. Pero la tensión no se resuelve allí; ese presente, ese cotidiano debe contener rasgos que validen su historia, lo distintivo a ese ser nacional que sedimentó durante los siglos de la construcción del Estado-Nación.

‘Comunidad’ también es accionada en los relatos como entidad, categoría de organización representativa ante el Estado, y como tal se refirieron a un ‘pasado sin comunidad’, indicando que el inicio de la misma se había dado con la formación del primer consejo comunitario, con la elección de los representantes a principios del 2000. Sin embargo, en estas narrativas, se recupera del pasado el tipo de relaciones sociales que se idealizan en el presente, el tipo de relaciones comunitarias. En las palabras de Ángela, una pobladora de unos ochenta años:

“¿Cómo es lo de comunidad?”

No sé...

¿Qué es?”

Es unión.

Unión...

Que la gente esté unida como era antes.

Tiene esa sensación ¿antes la gente estaba más unida?”

“Sí, antes, antes, en el tiempo de mi abuela, la gente estaba muy unida, como ser, si alguien quería hacerse una piecita, todos los vecinos iban y le ayudaban a esa persona, si tenían que hacer un corral, tenían poco y si se ponía mal el campito donde estaba, se llevaba a otro lado y allá iban todos los vecinos y le ayudaban a hacer el corral, le ayudaban a hacer el rancho, todo, la gente de antes ha sido unidad. Si antes alguien tenía un pedacito de carne, venía uno y le daba ese pedacito de carne, le convidaba, y así en el tiempo de ella sí, eran así” (2008).

Las prácticas sociales solidarias son posicionadas en este relato como el elemento central de las relaciones comunitarias y éstas son el compartir, la ayuda, la colaboración entre vecinos, el “convidar” cuando hay carencias.

Estas prácticas son referenciadas a las necesidades cotidianas (comida, vivienda) y a las labores agropecuarias. No obstante, su mirada es nostálgica y permite entrever que para ella ahora no hay ‘comunidad’.

En cuanto a las tradiciones, éstas se desempolvan y se sopesan a la luz de la mirada societaria que con avidez busca lo distintivo, lo esencial de esa etnicidad *Huarpe* que los sorprende, lo que los diferenciaría del mundo ‘no indígena’ y lo que los (re)incluiría en el mundo ‘sí indígena’. A continuación, se presentará la visión de un maestro, en cuanto a la labor desde la escuela en relación a las tradiciones:

“Sé que muchos de ellos lo hacen sin saber qué es [el Inti Raymi¹¹] o qué representa. Muchos, por ejemplo, en los corrales, saben que para el 24 de junio, cuando el agua del río es bendecida y toda esa historia, tienen que cortar ramas de atamisqui¹² y colgarlas en los corrales y hacer todos esos actos, que los hacen por historia o por tradiciones, pero muchos ni siquiera saben por qué, porque ha habido una brecha entre 1850 hasta avanzado el 1900, en que todo eso se calló. Esto fue un reducto de los últimos Huarpes, y entonces la misma gente adoptó el silencio para protegerse y para proteger la cultura de ellos. Entonces la idea de los docentes, y de la mayoría de la gente de Pastoral Aborigen, del padre Camilo, es ir recuperando y tratando de transmitirles a los chicos, y que sepan por qué, realmente. Ésa es un poco la tarea que llevamos a cabo”. (2010)

Desde algunas aulas se han recreado festividades indígenas, organizado seminarios, elaborado registros de las prácticas tradicionales, entre otras actividades que buscan ‘recuperar’ una identidad *Huarpe*, que de acuerdo con el maestro, ha sido socavada por el silencio y la ocultación. Para ello se apoyan en algunos locales que son referenciados por su conocimiento acerca de las antiguas prácticas y tradiciones indígenas y que comparten la visión de los maestros como mediadores sociales. Estas personas, como Mario, se han constituido como interlocutores y portavoces de lo *Huarpe*. Este factor se presenta como coadyuvante de la constitución de esos agentes locales en nuevos mediadores, aquellos que, de acuerdo

¹¹ Festividad, presumiblemente anterior al imperio incaico, que celebra el solsticio de invierno, y con ello, el comienzo de un nuevo año.

¹² *Capparis Atamisquea*: Arbusto nativo de amplia difusión en las zonas áridas. Su madera tiene un llamativo color amarillo verdáceo y cuyos frutos no son comestibles.

con Wolf, han logrado aprender el comportamiento en arenas complejas por fuera de la comunidad y por ello pueden funcionar como nexo entre la esfera local y la global (1956:1072). En relación a la festividad del *Inti-Raymi* (conducida por Mario en la escuela), decía:

“Eso se los discutí muchas veces en las universidades, el dios pagano como ellos decían, no, ellos [los Huarpe] creían en el dios que estaba en el cielo, pero al sol lo hizo Dios, la luna la hizo Dios, y todo lo que hay lo hizo Dios. Porque el 24 de junio cuando se hace el rito acá, adorar al sol, mirar al sol como baila, es un nuevo año que comienza. Este año los maestros lo han visto bailar y me decían “si, mira cómo se bailaba” (2009).

Más allá de su preocupación por acentuar el sincretismo religioso de las prácticas tradicionales, se destaca en su narrativa la importancia atribuida a la validación externa, en este caso representada por los maestros y por la universidad. Teniendo en cuenta la construcción relacional de las identidades, Goffman (1959: 268) contribuye a comprender lo relatado como el montaje de *performances*, en las cuales “el sí mismo representado como un tipo de imagen, por lo general estimable, que el individuo intenta efectivamente que le atribuyan los demás cuando está en escena y actúa conforme a un personaje”. El paralelo que traza Goffman con lo teatral no supone que los actos y las *performances* de las personas sean racionales ni tampoco conscientes. No obstante, y conforme a Schechner (2000), la repetición de esas *performances* puede buscar restaurar un determinado comportamiento, construir y transmitir un mensaje. En este caso, se interpreta que la escuela y los niños serían el auditorio para la recuperación de determinadas tradiciones y sus sentidos. De hecho, desde la visión del maestro, se han perdido los significados del *Inti Raymi*, aún en aquellos que todavía lo practican. Su mirada, si bien puede recortar que la población atribuya otros significados a esa práctica cultural, se podría interpretar como que la misma se convierte en *doxa*. En el pensamiento analítico de Bourdieu, se refiere a una arbitrariedad, una reducción de la libertad que no se cuestiona, pero que es necesaria en el sentido de ‘conservar para conservarse’. Este ‘conservar para conservarse’ (Bourdieu, 2006: 65) tiene su par de oposición en ‘transformar para transformarse’, proceso último que de acuerdo con el maestro, fue en su momento violentamente inducido en las comunidades indígenas.

Este tipo de tradiciones que se reinventan o recuperan, buscan la distinción no sólo por su clara marca indígena en un esfuerzo de ‘esencializar’ lo identitario, sino también como significantes de una relación entre la cultura y la naturaleza distinta al modelo productivista dominante que ve en la naturaleza sólo un recurso de producción. El sol baila, tiene vida, el agua habla, son ejemplos que, en palabras de Bourdieu (analizando al campesino tradicional) refieren a que “se rehúse a tratar como materia bruta esa naturaleza omnipotente que sus creencias pueblan de prestigios y de misterios, situándola en el lugar de una sacralidad difusa e impersonal, fuente de todos los infortunios y de los beneficios” (2006: 57).

Algunos sentidos atribuidos a la ‘comunidad’, como los significados de unión y desunión y la selección de pasajes de la memoria para evocar un pasado común, resultaban similares dentro del grupo analizado. No obstante, los seguidores de Don Camilo como Mario y el maestro mostraban una inclinación mayor a recrear y resignificar en el presente saberes y prácticas culturales imaginadas del pasado, que, bajo su lógica, dotarían de ‘esencia’ a la identidad *Huarpe*.

Otra tradición nacida de la construcción social local del tiempo y del espacio son las *campeadas*, la recolección de los animales vacunos a campo abierto en momento de las vacunaciones y de las yerras. Una práctica en el histórico presente que se desarrolla en los meses de abril y mayo y que corresponde al dominio masculino. Grupos de vecinos y de familiares se van por varios días a juntar los animales, “a dormir con el cielo como techo” y a revitalizar sus hombrías, las hazañas épicas de otros tiempos, en los descansos nocturnos donde emergen las leyendas y las marcaciones territoriales de lo *Huarpe*. “*El corral del diablo*” allí donde en la noche se aparece un toro negro gigantesco, los “*pozos balde secos*” que eran el paso de los *Huarpe*, son algunos ejemplos de la memoria atesorada en el territorio.

Sin embargo, estas tradiciones que se practican en la zona no cuadran tan sencillamente dentro de las expectativas vinculadas a la distinción indígena, sino que se diluyen en un folclore rural difundido a nivel nacional y por lo tanto, clasificadas como no específicas de su género étnico. Alonso analiza que determinadas prácticas ‘autorizadas’, como la mayoría de las hoy reconocidas como integrantes de un folclore criollo y *guachesco*, convergen en un selectivo tradicionalismo nacional, que contribuyó a la construcción hegemónica de una idea de Estado y que ha sido promovido

por sus agentes y sus instituciones. En ese proceso, el Estado se apropió (y luego transformó) de historias locales y regionales y de las memorias de grupos subordinados, a través de estrategias de naturalización, idealización y de-particularización. En su momento lo contra-hegemónico, era mantener vividas determinadas prácticas no autorizadas (Alonso, 1994:389). Y lo paradójico en los tiempos actuales de rearticulaciones étnicas pareciera ser la exigencia de desandar lo construido, es decir, particularizar lo generalizado, recuperando esa articulación singular entre espacio, tiempo y sustancia.

4.3. La comunidad como organización social y política

En las narrativas anteriores, la ‘comunidad’ –como categoría polisémica– emergía y agonizaba a través de las relaciones comunitarias, acentuando el sentimiento de unión o desunión entre vecinos y familiares, preteritas como modelo para el presente. Sin embargo, ésta también se entremezclaba en las narrativas con otro sentido: la ‘comunidad’ como entidad organizativa y representativa, la cual es asumida como una estructura corporativa que debe cumplir determinadas funciones en pos del bien del grupo colectivo y reducir las diferencias internas.

La mayoría de los entrevistados identifican el origen de la ‘comunidad’ como entidad de organización social, a partir de la formalización de la estructura de representación y toma de decisiones, es decir a partir de la creación del primer consejo comunitario exigido por el Registro Nacional de Comunidades Indígenas a principios de los 2000’.

Federica, una mujer de unos 50 años, ha tenido un papel muy activo en el primer consejo comunitario y es perteneciente a una de las pocas familias que porta un apellido reconocido como *Huarpe*¹³. Ella relataba el inicio de la ‘comunidad’ de la siguiente forma:

“Claro, cuando se formó la comunidad digamos ahí empezamos...”

¿Antes se hablaba de comunidad?

¹³ De acuerdo a los relatos, los típicos apellidos *Huarpe* fueron modificados durante la época de persecución por las milicias para evitar la incorporación al ejército y/o a la encomienda.

No porque no estaba formada la comunidad, era cada uno en lo suyo, todos dispersos y nada más, entonces no había comunidad.

¿Qué significa comunidad...?

Y porque si se quiere trabajar o se quiere hacer algo, tienen que ser todos, si se quiere poner un club, tiene que ser de la comunidad, o sea, de todo el pueblo, no individual. ...por lo general todo lo que se pide o se hace es a nivel comunitario, para beneficiarnos a todos, no a unos pocos.

A todos...

Claro, participación de todos, no por sectores, lo que también se pueden formar son comunidades familiares, pero eso ya es todo un lío porque hay que sacar la personería jurídica cada uno y ya sería dividirse...

Ah, se puede hacer eso.

Se puede, sí, pero a la mayoría no le conviene” (2008).

En su testimonio, se acentúa que la población puede vivir en el mismo espacio geográfico pero no formar parte de una ‘comunidad’, dado que ésta debe reflejar lo colectivo, el bien común fundido en la organización. De esta forma, la interlocutora distingue intereses entre las familias o ‘sectores’ que atentan contra su sentido de ‘comunidad’. Los favoritismos en cuanto a los beneficios que menciona, introducen su desacuerdo con procesos que observa en el desarrollo organizativo del consejo comunitario liderado por seguidores de Peppone, el cual bajo su concepción, debería regular esas desigualdades.

La ‘comunidad’ como entidad organizada también adquiere otro sentido, y es el de “*conseguir ayuda*”, entendida esta ayuda como transferencias materiales y atención por parte del Estado y organismos privados.

Ángela, refiere a este sentido de la siguiente forma.
“¿Y por qué se organizó la comisión?”

[...] *Así uno puede también recibir más ayuda.*

¿Cómo era la ayuda, cuando no estaba la comisión?

No, lo mismo, había ayuda para los chicos en la escuela nomás.

¿Y ahora? ¿Cómo es?

Ahora bueno, si se hacen notas, y cuestan mucho hacer las notas... a veces algo se recibe, le escuchan.” (2007)

Ángela es pariente del presidente que en ese momento se alineaba con Peppone. Su visión es crítica en relación a las “ayudas”, las que poco han aumentado en estos años de esfuerzo organizativo. Don Marcelo, también comparte la visión de Ángela aun siendo un fiel seguidor de Don Camilo, agregando un cierto conocimiento local de cómo funciona para ellos la política.

“La comunidad lleva ya diez años, y desde que yo tengo conocimiento acá, nosotros vivimos igual, no tenemos mejorías en nada, en nada que nos hayan dicho, el gobierno que haya dicho “vamos a arreglar ese techo”. Vivimos igual que antes. Incluso sacaron documentación para arreglar las casas, “firme aquí, qué le hace falta, hagan la lista y tráiganmela, y dentro de cien años...” (se ríe) “puede llegar a darles...” (2010)

La percepción de los pobladores es que no se generaron significativos cambios en las condiciones materiales y en las garantías de sus derechos en general. Más aún, en su experiencia de demanda de asistencia social a su interlocutor más próximo del Estado o de una ONG, perciben mayores dificultades para recibir “ayuda”, la que antes era recibida “aunque poca”, pero en forma directa, sin necesidad de “consultas” ni “actas” con las firmas de todos los miembros del grupo social involucrado. Este esfuerzo se inscribe en someter las decisiones al colectivo, dominar el lenguaje de otras esferas, elaborar notas de pedido, formalización de procesos que no obstante no evitan la necesidad de mantener los contactos personales con los funcionarios de turno para acelerar los trámites. Don Camilo y Peppone en este sentido proveen un ‘puente’, pero no con todas las orillas posibles de acceso a determinados recursos, lo que implica para los pobladores transitar por escenarios desconocidos de peticiones, trámites y reclamos.

Vinculado con lo anterior, en la tarea de representación de los derechos del grupo social, el consejo comunitario es el órgano de mayor relevancia, sobre el cual Luis mencionaba lo siguiente:

“¿Cuál es el papel que tiene el consejo, el presidente?”

Yo creo que es relativo, no sé si en ese momento alguien pensó que formar una comunidad era tan importante, en el momento que se formó, si sabían ellos a dónde estaban apuntando y qué era una comunidad, yo creo que no se habló del tema, yo creo que no se pensó a dónde apuntar con esto de formar una comunidad.

¿Y a usted de dónde le surge esto?

A mí me surge de ver pasar el tiempo y ver cosas que para mí no coincidían con lo que yo creía que era una comunidad, o sea hay que dar parámetros, si estamos en comunidad, y unidad encierra un montón de cosas, y la comunidad es un grupo de gente que para mí vive dentro de un mismo sector y desarrolla diferentes actividades pero con un mismo fin.” (2009)

Luis es crítico en relación con la “*intromisión en los asuntos de la comunidad*” de los agentes externos, especialmente con las intervenciones de Don Camilo, aunque no deja de señalar sus dudas con el funcionamiento de Peppone. En su narrativa resalta que el proceso de organización comunitaria tuvo en sus inicios un claro sentido de forma, de requisitos para cumplimentar los primeros pasos hacia el reconocimiento por parte del Estado. Su testimonio levanta un “*ellos*” que poseían una visión clara acerca de lo esperado de una ‘comunidad’. Con ese “*ellos*” se refiere a los agentes externos, tanto a Don Camilo como a Peppone y los funcionarios del INAI, que intervinieron en la formación del consejo comunitario, reflexionando acerca del escaso proceso de apropiación por parte de los locales. Sin embargo, lo sustancial para él, el tema de la unión, y como dijera “compartir un mismo fin” y reforzado por una “*ideología común*” es aún, desde su perspectiva, un tema pendiente.

La transición de ampliar el espacio de la toma de decisiones de la familia o grupo ampliado a la ‘comunidad’, ha generado resistencias en algunas facciones. Fueron recurrentes las expresiones “*ahora hay que consultar todo*” ó “*el presidente siempre pretende meterse*” que indicaban en parte

desacuerdos y extrañezas con respecto a la forma de funcionamiento que se imponía con las asambleas y reuniones.

Como sugiere Bailey (1971), las relaciones sociales pueden estructurarse en torno a “intereses relativamente simples” en el sentido de los tipos dominantes (familiares, de vecindad) y gradualmente adquirir una mayor complejidad al multiplicarse los espacios de interacción, introduciendo de esta forma la noción de relaciones múltiples. Si otrora las acciones en común se limitaban al trabajo entre vecinos, a la organización de la fiesta patronal o la salida a “*campear los animales*”, ahora se agregan las de participar en las instancias comunitarias. Siguiendo con Bailey, cada uno arrastra la reputación construida que tiene en la ‘comunidad’, sin embargo ésta se reactualiza en función de la *performance* que monta el agente en un nuevo espacio de relacionamiento. Uno puede llevarse muy bien como vecinos y tener la fama de una persona buena y trabajadora, sin embargo en estos nuevos escenarios las percepciones pueden mutar, y pasar de ser “*un buen tipo*” a un “*buen tipo pero difícil para la discusión*”. Esas reputaciones a su vez se complejizan cuando se polarizan las posiciones. En los momentos críticos de tensión, las adscripciones a Don Camilo o a Peppone se deslizan llanamente desdibujando los juicios de valor que recaen en cada uno. Particularmente los presidentes comunitarios son los más expuestos en las nuevas calificaciones, las que sin embargo retienen algunas características de la reputación original a la par que se nutren de los calificativos adjudicados a Don Camilo o a Peppone.

En pos de mantener el entramado de relaciones con ‘el afuera’ mediatizadas a través de Don Camilo y Peppone, se percibe que las resistencias de cada facción opositora son canalizadas contra las figuras de los presidentes y/o sus consejos adherentes y no en forma directa a los mediadores sociales centrales. “*No sería bien visto*” no asistir a la misa ni tampoco recibir al referente municipal. En cambio, no concurrir a la asamblea comunitaria o descalificar en las conversaciones las actividades de alguno de los presidentes, sería -interpretando a Scott (1989)- una forma de resistencia disimulada y moldeada localmente para expresar las disconformidades de las líneas propuestas por cada uno de los mediadores sociales.

Las tensiones internas que se han procurado delinear, son interpretadas por algunos como negadoras de la ‘comunidad’. Recuperando las palabras del funcionario del INAI quien se preguntaba en estos casos “*¿dónde*

estaba la comunidad?” también los locales se hacen eco de la misma inquietud. Si bien se comprenden los enfrentamientos internos de los grupos como una forma posible de socialización en el sentido de Simmel (1903), éstos son reprobados por aquellos que, con una mirada romántica de la vida comunitaria, estigmatizan a la ‘comunidad’ como “*conflictiva*”, como aquella en la cual “*es complejo trabajar*”.

En el contexto de la rearticulación étnica analizada, la construcción colectiva descripta sugiere en primer lugar la complejidad de factores y voces que intervienen en ese laberíntico ejercicio de la *comunalización*. No sólo juega un papel central la elaboración de un pasado compartido, y en ello la selección que se realiza de la memoria y de las tradiciones, sino también la resignificación en la práctica de ese imaginario de relaciones comunitarias combinadas con los formatos institucionales y las necesidades de los miembros del grupo. La imaginación en juego por lo tanto supera las del grupo en cuestión, e intervienen en ella tanto las proyecciones de un Estado-nación en la producción de su nuevo interlocutor, como también las que portan sus mediadores sociales en sus particulares visiones de mundo.

La implementación de una nueva forma de organización colectiva y política genera resistencias y redefine facciones dentro de la ‘comunidad’ que, aunque con visiones de funcionamiento social semejantes, diferencian estilos de conducción y modos de inserción con la sociedad ampliada. Transitar por un formato organizativo nuevo, un escenario conflictivo en el cual se disputan las clasificaciones étnicas, las demandas sociales, políticas y procesos burocráticos de representación y reclamo, unificando las voces e intereses de un grupo de familias con vínculos agonísticos, no resulta una tarea sencilla.

No obstante, como recuerda Bartolomé “esta lucha de los grupos étnicos en constituirse como sujetos colectivos, es necesaria para poder articularse o confrontarse con un Estado en mejores condiciones políticas, ya que la magnitud numérica y las demandas compartidas incrementan sus posibilidades de éxito” (2004:8). Lo que en términos de un joven estudiante que ha accedido a la universidad a través de becas destinadas a la población *Huarpe*, se traduce en: “*es que no podemos permitirnos el lujo de no estar organizados, aunque nos peleemos, estamos en plena lucha por la tierra y si no nos unimos en estas cosas, no vamos a lograrlo*” (2007).

5. REFLEXIONES FINALES

En el trabajo se ilustran algunas facetas del complejo proceso que atraviesa un grupo social que adscribe a la etnia *Huarpe* en su lucha por el reconocimiento identitario y por sus tierras reclamadas.

En un contexto político-institucional favorable para la reedición de las relaciones entre el Estado y los grupos étnicos, Don Camilo y Peppone, como mediadores sociales, han contribuido a la rearticulación étnica de este grupo, a su fortalecimiento organizativo y político, promoviendo su visibilidad y una dinámica social colectiva que les permita instalarse en un nuevo escenario como sujetos de derecho.

En esa relación, permanentemente negociada, los pobladores locales desarrollan prácticas de *comunalización* que enriquecen su pertenencia a un origen común actualizado y que reconocen una diversidad de intereses, tanto interna como del escenario ampliado de relaciones sociales. Los vínculos agonísticos entre las familias de la aldea analizada son re-editadas en un presente que exige definir un modelo de inserción social singular: una 'comunidad'. Es así que determinadas relaciones de mediación social logran mantenerse –aunque en conflicto– en la medida que puedan encastarse en el mapa de relaciones sociales y que sean funcionales al menos a un grupo de intereses locales. Implícito en los trabajos de Wolf y de otros académicos, un mediador se constituye como tal cuando logra responder a las expectativas que tiene alguna facción local. No obstante, las expectativas se modifican en la medida que se desarrolla el intercambio de saberes y habilidades que permite a los mediados un aprendizaje de modos y estrategias para conectarse con otros universos sociales, como los de la política y de los programas públicos (Nussbaumer, Cowan Ros, 2011). Las expectativas de los mediadores también se modifican conforme el desarrollo de la relación. Así, reconfiguraciones en el vínculo, generarán nuevas tensiones que mantendrán viva la interdependencia entre los sujetos.

Algún lector habrá esperado a lo largo del texto una afirmación acerca de si este grupo es o no es 'comunidad'. Sin embargo procurando evitar las clasificaciones, se ha preferido intencionadamente levantar los sentidos nativos, tanto los compartidos como los controvertidos, que denotan la complejidad de expectativas y fantasías locales sobre lo comunitario. A éstas se deben sumar los formatos de 'comunidad' sugeridos por parte del

Estado así como de grupos de apoyo. Estas contradicciones y tensiones, pueden afectar el proceso de comunalización como sostiene Saldi (2012) o bien ser consideradas como parte constitutiva del proceso, como se analiza en este trabajo.

Retomando la metáfora de ‘viaje de vuelta’ propuesta por Pacheco de Oliveira (2010), los caminos hacia la inserción y reconocimiento social de la construcción étnica, semejan laberintos. Éstos se desplazan y se entrecruzan entre la alteridad a demostrar y los procesos de homogeneización derivados del pasado cercano y del presente; entre la reproducción de una identidad étnica ‘tradicional’ y la invención de una nueva, hibridizada, que no quiere perder lo adquirido durante los ‘tiempos de modernidad’; entre la otredad (y su incomodidad) y la resignificación de la pertenencia; entre las autonomías, la inclusión diferenciada y la disimulación. De la misma manera que la rearticulación identitaria étnica no es un proceso unidireccional, tampoco es así concebido la comunalización, esa nueva relación social en pleno proceso de construcción de un territorio étnico.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, B. (1993). *Comunidades Imaginadas*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

ALONSO, A. (1994). «The politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity». *Annual Review of Anthropology* 23:379-405.

AUYERO, J. (1997). *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*. Editorial Losada, Buenos Aires.

BARTOLOMÉ, M. (2004). «Los pobladores del “desierto”. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina». *Amerique Latine Historie et Mémoire – Le Cahiers ALHIM*, Número 10. (Publicación electrónica <http://alhim.revues.org/document103.html> consultado en octubre de 2006)

BARTH, F. (1969). *Los grupos Étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica, México.

BAILEY, F. (1971). «Gifts and Poison». En Bailey: (ed.) *Gifts and Poison: the politics of reputation*. Blackwell Oxford. Pp. 1-25.

BOURDIEU, P. (1988). *Cosas dichas*. Gedisa Editorial, Barcelona.

BOURDIEU, P. (2006). *Argelia 60*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

BRIONES, C. (2005). *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

BROW, J. (1990). «Notes on community, hegemony, and the uses of the past». *Anthropological Quarterly* 63(1):1-6.

COWAN ROS, C., NUSSBAUMER, B. (2013). «“Comunidad indígena”: (des)encuentros de sentidos entre miembros de la institucionalidad pública y de comunidades aborígenes del departamento de Yavi, provincia de Jujuy». *Cuadernos de Antropología Social* 37:109-137.

Diario Uno – Mendoza. www.diariouno.net.ar (diversas consultas de archivo 2005-2013).

Diario Los Andes – Mendoza. www.losandes.com.ar (diversas consultas de archivo 2005-2013).

Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) (2001). Instituto Nacional Estadísticas y Censos (INDEC).

ESCOLAR, D. (2000). «Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena: subjetividad y crisis de soberanía en la población andina de la provincia de San Juan». En: Grimson, A. (Ed.) *Fronteras, naciones e identidades: La periferia como centro*. Ediciones Ciccus-La Crujía. Buenos Aires. Pp. 256-278.

ESCOLAR, D. (2005). El “Estado del malestar”. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso *Huarpe*. En: Briones (Ed.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Ed. Antropofagia, Buenos Aires. Pp. 45-77.

ESCOLAR, D. (2007) *Los dones étnicos de la Nación. Identidades Huarpe y modos de producción de soberanía en la Argentina*. Ed. Prometeo. Buenos Aires.

Goffman, E. (1959). *The presentation of the self in everyday life*. Doubleday. Nueva York.

GORDILLO, G., HIRSCH, S. (2003). «Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina. Histories of Invisibilization and Re-emergence». *Journal of Latin American Studies* 8(3): 4-30.

GUARESCHI, G. (1953) [1948]. *Don Camilo. Un mundo pequeño*. Editorial Kraft. Buenos Aires.

HOBSBAWM, E., RANGER, T. (eds) (2002). *La invención de la tradición*. Editorial Crítica, Barcelona.

INDEC-CNPVyH (2001). Censo Nacional de Población, Vivienda y Hogares. www.indec.mecon.gov.ar

LAZZARI, A. (2003). «Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms: the Vanishing of the Ranquel and the Return of the *Rankulche*, La Pampa (Argentina)». *Journal of Latin American Anthropology* 8(3):59-83.

LENTON, D. (2010). Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. *Anuário Antropológico/2009 - 1*: 57-97.

LIEPINS R. (2000). New energies for an old idea: reworking approaches to 'community' in contemporary rural studies. *Journal of Rural Studies* 16:23-35.

NEVES, D. (1997). Saber e Poder: Fundamentos das Mediações Institucionais. En: Neves, D. (comp) *Assentamento Rural: Reforma Agraria em Migalhas*. Eduff. Rio de Janeiro. Pp. 270-293.

NUSSBAUMER, B., COWAN ROS, C. (2011). *Mediadores sociales. En la producción de prácticas y sentidos de la política pública*. Editorial CICCUS. Buenos Aires.

NUSSBAUMER, B., COWAN ROS, C. (2013). «Territorio e identidad en la mirada de sus pobladores. Contribuciones de la foto-elucidación al

«Los sentidos de comunidad: la incidencia de las relaciones de mediación social en la emergencia indígena *Huarpe* en Mendoza - Argentina»

abordaje de la producción étnica *Huarpe* en la Provincia de Mendoza (Argentina)». *Revista Chilena de Antropología Visual* Vol XXII: 115-147.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (2010). «¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil». *Desacatos* (33):13-32.

SALDI, L. (2012). «Procesos de comunalización y territorialización indígena: disputas, rupturas y alianzas en el caso *huarpe* (centro-oeste argentino)». *Cuadernos Interculturales* 10(19) 137-171.

SCHECHNER, R. (2000). *Performance: Teoría y Prácticas Interculturales*. Libros del Rojás, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

SCOTT, J. (1989). *Everyday Forms of Resistance*. In Forrest Colburn (Ed) *Everyday Forms of Peasant Resistance*. Sharpe Publishers. USA.

SIMMEL, G. (1903). The Sociology of Conflict: I. *American Journal of Sociology* 9: 490-525.

TORRES, L., ABRAHAM, E., MONTAÑA, E. (2003). «Acceso a los recursos y distribución de la población en tierras secas de Argentina: el caso de Mendoza. Aportes hacia la equidad territorial». *Scripta Nova* VII (148) www.ub.es/geocrit/sn/sn-148.htm (consultado Sept. 2006).

VAN COTT, D. (2010). «Indigenous Peoples' Politics in Latin America». *Annual Review of Political Science* 13:285-405.

Weber, M. (1984). *Economía y Sociedad. Conceptos sociológicos fundamentales*. Fondo de Cultura Económica, México.

WOLF, E. (1956). «Aspects of Group relations in a complex society». *American Anthropologist* 58: 165-178.

PARA CITAR ESTE TRABAJO EN BIBLIOGRAFÍAS:

NUSSBAUMER, Beatriz (2014): "Los sentidos de comunidad: la incidencia de las relaciones de mediación social en la emergencia indígena *Huarpe* en Mendoza -

Mediaciones Sociales, Nº 13, 2014, pp. 97-128. ISSN electrónico: 1989-0494.

DOI: http://dx.doi.org/10.5209/rev_MESO.2014.n13.49434

Argentina”, *Mediaciones Sociales. Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, nº 13, pp. 97-128. DOI: http://dx.doi.org/10.5209/rev_MESO.2014.n13.49434

RECIBIDO: 30 de junio de 2014.

ACEPTADO: 07 de abril de 2015.

El autor

(*) **Beatriz Nussbaumer** es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesora de la Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Es Ingeniera Agrónoma de la Universidad de Buenos Aires y Doctora en Ciencias Agropecuarias, título otorgado por la Universidad Humboldt de Berlín, Alemania. Las áreas de investigación abordadas hasta el momento fueron los procesos organizativos de productores agropecuarios, la institucionalidad para el desarrollo rural y las transformaciones socio-productivas, ambientales y culturales en comunidades rurales producto de los procesos de migración. Actualmente su línea de investigación se aboca al estudio de los conflictos territoriales y por los recursos naturales, procesos de rearticulación identitaria étnica y de organización comunitaria.