

El nudo indígena en la sociedad argentina

Ricardo Abduca

El trabajo de Hernán Schiaffini me ha sorprendido por lograr tener a la vez alcance teórico y una lectura accesible.

La sugerente anécdota de historia clásica con que arranca este trabajo remite a la posibilidad de ver el nudo como metáfora de las relaciones sociales. Las metáforas de la vida social no son muchas. Algunas son muy comunes: el árbol, el organismo, el teatro, la estructura. Otras, menos: el texto, el ritmo, el tejido. Aquí se nos llama la atención sobre la sociedad como nudo.

El trabajo muestra la vitalidad de un paradigma decididamente moderno, de una modernidad enriquecida, es decir post-posmoderna. “El nudo es el significante de una relación hegemónica”. Lo “comunal”, como significante flotante, es el nombre de esa relación.

Considerar a la comunidad como nudo significa entender que el nudo se fortalece en su misma contradicción: se trata de un espacio de neutralización: fuerzas contrapuestas en una coexistencia no paradójal. El nudo eficaz no se deshace en el tironeo: más se tira, más se azoca.

La distancia clásica entre comunidad y sociedad (en los textos alemanes: *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*) no es pasada por alto por el autor. Se entiende así al lazo comunal *mapuche* no como un espacio idílico sino como un entramado de relaciones sociales, atravesado por las tensiones de las sociedades nacionales, la argentina ante todo, sin que resulte ajena las vicisitudes de la sociedad chilena ni los vaivenes del mundo global, ante todo en sus vetas británicas. Aunque pueda parecer que los remotos parajes patagónicos requieran conocerse apelando a condiciones situadas o locales, la Patagonia y la vida mapuche con ella se han constituido en la tensión global. La región que recibió su nombre gracias a las lecturas de caballería de Pigafetta es, de hecho, uno de los lugares en donde comenzó la globalización.

El texto propone la existencia de un nudo comunal con cinco elementos en tensión, anudados en las formas realmente existentes de “comunidad” mapuche: formas de parentesco, de trabajo, de ritualidad, de ejercicio territorial y de toma de decisiones colectivas (autogobierno). Estos cinco ejes se sitúan en un complejo campo de lo que el autor llama *sobredeterminación*. Se encuentran “solapados” o superpuestos. Todos los estudios antropológicos sobre campesinado han hecho presente que la vida campesina es el trabajo familiar de la tierra: esto es lo que el autor analiza en los ejes de parentesco, trabajo y “territorio”. Territorio, y no sólo tierra, pues se trata no sólo de una cuestión de terrenos de pastura. La tierra es una superficie productiva, sí, pero de productividad política y no sólo de lana y carne. Asimismo, el trabajo no es sólo una actividad de producción de mercancías o de sustento: es una producción ritual. Todo esto trae consigo la posibilidad —siempre vigente, siempre discutida— de autogobierno. Vigente en tanto muestra que hay estas prácticas resistentes, aun en formas tenues y menoscabadas. Discutidas, en

tanto casi siempre son contestadas, objetadas, deslegitimadas en las formas varias en que la *república* prolonga al hecho colonial.

La ambigüedad de la situación “comunal” tiene varias aristas. Puede llevar a que un hambriento terrateniente obtenga beneficios: aprovechando oportunidades en ciertas situaciones de debilidad personal de algunos individuos. El caso precisamente narrado muestra que la comunidad puede aparecer como agente y frustrar esas amenazas de desposesión. No siempre las cosas son así. Por eso los casos analizados en este libro son especialmente importantes, pues muestran las condiciones en que la llamada “comunidad” puede ser algo más que un significativo vacío.

La religión es el *camaruco*, contestó Nahuelquir a la patrona escocesa de la estancia. Este ritual puede tener banderas argentinas, puede tener la foto de Perón. Pudo haber tenido elementos significantes católicos que un sacerdote quiso interpretar como “el altar”. Esta incorporación de nuevos elementos no es síntoma de “aculturación”, sino de vitalidad, flexibilidad, creatividad.

Los datos aquí presentados tienen diverso origen. Se percibe el extenso recurso a trabajos de campo etnográfico, así como la lectura de la nueva etnografía contemporánea que ha contribuido a renovar a la antropología social argentina; pero se recurre a la prensa escrita, como por ejemplo al llevar un extenso período de la prensa patagónica.

El estudio de las formas *significantes* se lleva a cabo en varios planos, como en la verificación de las transformaciones en los términos usados y en el sentido de algunas palabras. Así se constata el cambio de lenguaje en la prensa escrita, el paso de paraje a *lof*, la presencia del término *mapuche* cuando antes encontrábamos “araucanos” o “raza aborigen”. El trabajo destaca ante todo la polisemia del término comunidad.

Es de destacar el hallazgo de que el término “comunidad”, que empezaría a aplicarse al mundo mapuche patagónico recién en los tiempos del pasaje de “territorios nacionales” a provincias, a fines de los años cincuenta, se consolida recién con la democracia y con la sanción de la 23.302 (1985). En dicha ley, estableciendo las formas específicas de *interpelación* entre las relaciones de raíz indígena y las agencias estatales, se verificaría el ámbito de consolidación del lazo comunal.

El ideograma contemporáneo más reciente de los medios conservadores es la oposición, implícita pero reiterada, entre el mapuche agresivo, usurpador (nunca necesitado) y el indígena chaqueño (siempre pasivo y siempre dentro de un orden político-electoral, nunca de un sistema de propiedad de la tierra). Desde Zeballos hasta Mariano Grondona, la falta de legitimidad del mundo mapuche en la vida política argentina ha sido una constante del pensamiento conservador argentino.

En ocasión de la aparición de un libro de historia indígena en el 2011, el columnista Luis Alberto Romero, luego académico de número en materias morales y políticas, celebró que la obra constatará la historicidad de las sociedades indígenas y deploró la existencia de reclamos basados en derechos originarios; quien proteste debe hacerlo como ciudadano. Al “mito de los pueblos originarios” le tocaba la desmitificación profesoral. Como si nunca se hubiera considerado hasta entonces el examen histórico de las sociedades indígenas; como si los estudios antropológicos de enfoque histórico o etnohistórico fueran inexistentes; como si todo el mundo creyera que las sociedades indígenas carecían de conflicto hasta que un par de historiadores viniera a despertarnos de nuestro sueño dogmático. La falacia es doble: se supone que los grupos de raigambre indígena ya son ciudadanos como cualquier otro. Se

supone también que la cuestión se reduce a la valoración moral de ciertos hechos constitutivos del siglo XVI o del XIX. Cuando, de hecho, la mayoría de las investigaciones muestran distintos mecanismos de menoscabo de ciudadanía, no en los remotos 1833 o 1879, sino en las sucesivas relocalizaciones, la acción decisiva de las policías de frontera y de territorios, el endeudamiento crónico, los jueces amañosos. Últimamente, también la fractura urbana, flagante en las ciudades turísticas.

Quizás las mayores continuidades con el mundo de la Generación del Ochenta del siglo XIX sean dos. Una es la del latifundio patagónico, efecto perverso de la ley Avellaneda, mantenido en el siglo XX y renovado, desde 1991 a esta parte, en mecanismos transnacionales de acaparamiento de tierras. La otra es el racismo de la sociedad argentina, que es crónico, pero que en ciertos tiempos cobra más intensidad. En los últimos tiempos es explícito e insultante en los micrófonos de ciertos programas de radio (y no programas marginales) y en los teclados de lectores en línea de los principales matutinos porteños. Aunque empleen muy distinto lenguaje, académicos de número y lectores racistas son parte de la misma formación discursiva.

El contrapunto entre estudios y prácticas políticas indígenas ha sido y es tenso, pleno de superposiciones, entredichos, pero también encuentros y paralelismos. El texto refleja la madurez y la sedimentación de las experiencias intelectuales y políticas de los últimos cuarenta años. Esta cifra no es sólo la de la edad del autor, sino la de un conjunto de estudios que han renovado la mirada sobre la vida indígena patagónica. Dos textos fundamentales de esa transición, sentando las condiciones de posibilidad del balance crítico actual, son *Indios, ejército y frontera* de David Viñas (1982) y la tesis de Martha Bechis sobre relaciones interétnicas en tiempos de formación de

las naciones argentina y chilena (de 1984). Las fechas de esos textos no son las de su recepción, que fue posterior y paulatina, pero justamente perdurable.

Este es un trabajo que ha sido pensado en la reflexión universitaria, pero no sólo universitaria, sino también en la política y al fragor de acontecimientos recientes. En ello se expresa la experiencia de una participación prolongada en el marco del Programa Permanente de Extensión en Comunidades Indígenas de la Argentina.

Este programa de extensión, iniciativa de Hugo Trincherro originada hace más de veinte años, siguió su curso, hasta la fecha, gracias al esfuerzo continuado de graduados y estudiantes, que dieron continuidad, en condiciones no siempre cómodas, a espacios de reunión, discusión, comunicación y encuentros de gente indígena de base en variados puntos del país, del Chaco a la Patagonia. Este prolongado esfuerzo de una extensión universitaria que ha ido mucho más lejos que las aulas de las facultades y que al mismo tiempo nunca quiso estar reñido con el rigor del método, del dato y del concepto, es una de las condiciones de posibilidad de este importante libro.