

Nuevo Mundo Mundos Nuevos

Debates, 2005

Alejandro Isla

Estado y Comunidad. Políticas de identidad

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Referencia electrónica

Alejandro Isla, « Estado y Comunidad. Políticas de identidad », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2005, Puesto en línea el 27 janvier 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index33.html>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : EHESS

<http://nuevomundo.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://nuevomundo.revues.org/index33.html>

Document généré automatiquement le 01 octobre 2009.

© Tous droits réservés

Alejandro Isla

Estado y Comunidad. Políticas de identidad

1

I. El problema.

2 Trataré la cuestión de las *identidades*, grupales, étnicas o individuales, desde dos perspectivas que desarrollaré a lo largo de esta exposición. En primer lugar, desde la teorización del concepto de *prácticas* y desde las *relaciones sociales* que contextúan de diferente manera la expresión de *identidades*. En segundo lugar, las *identidades* como resultado de posicionamientos en campos de interacción social, donde se *dirimen jerarquías y entonces particulares distribuciones de poder*. Ambas perspectivas confluyen en una conceptualización del actor, a partir de reconocer la identidad/ identificación como aspecto constitutivo central.

3 Ya sabemos que *las identidades* no son esencias inmutables e impenetrables al tiempo y las circunstancias. Como tempranamente demostró F. Barth en sus estudios de los *Pahtunes* en Afganistán la identidad étnica se elabora y enarbola a partir de la situación intersubjetiva de la interacción social.

4 Sin embargo, si las identidades se asumen en las prácticas, discursivas o no, en campos de interacción con “Otros”, es necesario analizar esas prácticas desde su *costado político*, sobre lo que volveremos. Entonces, para construir la idea de actor, es decir conferir responsabilidad (o intencionalidad) a cierto individuo o agrupamiento social, se debe realizar revalorizando la centralidad de lo político. Desde esta lectura, la identidad, al mismo tiempo de instrumento de “identificación”, juega o se despliega en un campo de poder. Y esto es así, porque juega en el campo o espacio donde se discuten significados, contenidos simbólicos y el status mismo de las personas. En ese espacio de interpelación se discute, se estigmatiza o se confiere (a tal status) *legitimidad* a partir del *reconocimiento*, por parte del Otro.

5 Me parece pertinente para ilustrar y debatir estas cuestiones focalizar la mira sobre el caso de la comunidad de Amaicha del Valle por ser la única comunidad en Argentina que tiene y conserva título de merced real sobre sus tierras, otorgado a principios del XVIII por el rey de España. Los “comuneros” que allí habitan, guardan una viva y orgullosa memoria sobre ese documento, convirtiéndolo así en un emblema político para el reclamo de sus tierras. Estos reclamos, en varias coyunturas históricas desataron verdaderas luchas, y fueron exacerbados en el período republicano², diversificando sus instrumentos. Pasaron así, por todas las instancias posibles: políticas, jurídicas, rebeliones, ocupaciones simbólicas de tierras, haciéndose duchos en litigar.

II. Tradición e identidad.

6 Pero la *comunidad*, pronto descubrí, no es sólo una forma sociológica de pensar la organización de la gente rural en los Valles, sino que constituye para los actores una identidad cultural y a veces étnica de referenciarse al *sí mismo*: “ser comunero” es una fuerte marca que delimita el adentro y el afuera. Ser parte o ser foráneo es un elemento constitutivo de la identidad en aquellos parajes en donde se usó el término *comunidad* para una serie de reclamos dominiales, documentados por lo menos desde el XVIII.

7 Además, el concepto de “comunero” en los Valles tiene una automática traducción como “calchaquí” para sus nativos. Por lo que esa noción alude, no sólo a formas organizativas políticas, jurídicas y sociales, sino que tiene para los actores reminiscencias de aquellos indígenas que poblaron esos valles hasta las rebeliones del XVII. Durante las mismas, fueron derrotados y gran parte de ellos desterrados, como los Quilmes. Hace más de tres siglos que el *kakano* -la lengua de los pobladores de los Valles- se perdió, sólo dejando rastros efímeros

en la toponimia. Sin embargo, muchos de sus habitantes se reclaman hasta hoy "indígenas" y Amaicha exhibe dos denominaciones legales; una es "*Comunidad Indígena de Amaicha del Valle*" haciendo gala de una de sus raíces.

8 Por un lado entonces, el Estado provincial y el nacional así la reconocen e inscriben en documentos públicos. Pero, por otro lado es paralelamente "*Comuna de Amaicha del Valle*", constituyendo una de las 92 comunas rurales que la provincia de Tucumán tiene registradas y reconocidas por sus leyes y constitución.

9 En esta perspectiva jurídico-política, no tiene ninguna relación con identidades 'indígenas' o 'aborígenes'. La mayoría de los pobladores de las otras *comunas rurales* se ofenderían con seguridad si se los llamara 'indígenas' o 'aborígenes', por más ancestros que sus rasgos físicos pudieran delatar. Éstos se sentirían muy cómodos bajo los apelativos de "campesinos" o de "pequeños productores", también usados en Amaicha. Pero lo que quiero destacar es la complejidad de las nociones y formas organizativas que presenta la imbricación de *comunidad indígena* y *comuna rural*. Una forma organizativa colonial actualizada y el Estado nacional.

10 Así en las ceremonias relacionadas a la creación del estado nacional, muchos de los que se denominan calchaquíes visten de gauchos, luciendo también con orgullo impecables trajes típicos, con ponchos colorados ribeteados en blanco, redondos sombreros negros de alas anchas, bombachas, guardamontes en sus caballos con arneses de plata. Los mismos se nuclean dentro de Amaicha en asociaciones gauchas que compiten por la "tradición"; pero ésta, según los casos puede ser referida explícitamente a lo gaucho, es decir a lo criollo, y por lo tanto a uno de los orígenes míticos de la Argentina.

11 Esta complejidad del problema es objeto de debate para amaicheños y foráneos, que allí habitan. En 1995 un grupo de los más encumbrados defensores de la tradición, de la Cédula Real, y de la identidad Calchaquí propusieron hacer una gran ceremonia de reconocimiento del origen de la Nación Argentina en Amaicha. Ellos la llamaron "*La Primer Argentina*", ya que sostenían no sin cierta razón, que el primer territorio reconocido y admitido como libre, por el rey de España fue Amaicha del Valle, con una centuria de antelación a la reconocida Independencia de 1816. La festividad fracasó por falta de fondos, pero hasta el presente, numerosos amaicheños hablan con orgullo de constituir la Primer Argentina, con "más derechos que los porteños", compitiendo paradójicamente desde lo calchaquí, por una nacionalidad que tardó casi 2 siglos en darles algún reconocimiento como tales³.

12 En los Valles Calchaquíes como en muchos otros lugares de Andes Centrales, no sabemos cómo originariamente se denominaban las formas organizativo-políticas de los asentamientos poblacionales. Sólo quedó en algunos documentos, el nombre de *ayllu*, que fue utilizado en la expansión Incaica, como también luego por los evangelizadores y escribas coloniales.

13 En estos Valles se torna más grave, pues al desvanecerse el *kakanoen* los primeros siglos de la invasión europea, constituye un motivo de preocupación para los dirigentes de esa zona que se reconocen en la identidad indígena. Uno de los cuales, de la elite lugareña reflexionaba: "***conservamos el cuerpo, pero perdimos el alma***". Así manifestaba un explícito reconocimiento de una *identidad cercenada*.

14 La tradición pura, es claramente una fantasía, con mucho efecto sobre la realidad, que sostienen variados fundamentalismos. Lo que para la subjetividad de un grupo de actores puede ser 'tradición', para otros del mismo lugar, puede ser un 'préstamo' reciente, o en palabras amaicheñas "*foráneo*". Por ello no encontraremos un registro homogéneo en las opiniones de los vallistas sobre lo que es "propio". Algunos pondrán el acento en lo 'indio', otros más en lo 'gaucho', otros se reconocerán en lo 'español-cristiano'. Encontraremos quienes no distinguen entre esos posicionamientos identitarios, mezclándolos a su manera. Todos se dirán 'argentinos', aunque antes 'tucumanos', pero antes aún se reconocerán en la localidad, entonces 'amaicheños' y al mismo tiempo, se posicionarán en alguna de aquellas tradiciones. Y además

ofrecerán una interpretación matizada, heterogénea y hasta contradictoria, de por ejemplo lo 'indio', o lo 'gaucho'.

15 Los *posicionamientos identitarios* de los actores, que para un observador externo podría ser la mezcla de varias tradiciones, con sus especiales matices y énfasis, para muchos nativos puede simplemente resultar la elección de una de ellas, sosteniendo con vehemencia que la respeta en forma pura.

16 Sin embargo, el *posicionamiento* no es un hecho completamente fortuito. Depende de la historia regional y familiar, del imaginario social, de las relaciones sociales que ciñen y nutren al individuo⁴, pero *especialmente de la interlocución*. O sea de la situación y del carácter de interlocutor específico, ante quien 'uno' se posiciona.

17 En una sociedad compleja como la que tratamos, las identidades son variadas (no infinitas), constituyendo un bricolage colorido, que continuamente se transforma mezclándose en las prácticas consciente o no, de los actores. Cuando nos encontramos con situaciones *desubordinación la posibilidad de mezcla se acrecienta*.

18 Ya Gramsci había pensado esto al definir la *cultura popular* por su carácter *sincrético* como "...concepción del mundo *no sólo no elaborada y asistemática*, ya que el pueblo (esto es, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales, de toda forma de sociedad) por definición, no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas de los mismos, tanto por su *desarrollo contradictorio*, como *múltiple*; no sólo en el sentido de *diverso, y yuxtapuesto*; sino también en el sentido de una estratificación de lo más a lo menos rudimentario, hasta de todas las concepciones del mundo y de la vida, que se han sucedido a lo largo de la historia; la mayor parte de las cuales, más bien, se encuentran sólo en el folclore como *documentos sobrevivientes mutilados y contaminados*" (Gramsci, 1971b: 268; mi énfasis).

19 Estas mezclas, contaminaciones y mutilaciones que producen los actores, enriquecen la cultura popular. En el sentido de que generan un repertorio de respuestas variadas y cambiantes frente a la subordinación.

20 En esos Valles, se mantienen valores y creencias provenientes de antiguas tradiciones Calchaquíes, como las relacionadas a los dioses locales Lljatay y Pujllay, mezcladas con otras más de Andes Centrales como el culto a la Pachamama completamente resignificado (sobre lo que volveré) y la devoción por los espíritus que habitan en las altas cumbres. Las celebraciones familiares como "la señalada" para la fertilidad de los ganados y otras *chayas*, se unen a *las comunales y se yuxtaponen con las nacionales, hibridizándose según el momento y el paladar de sus ejecutores*. Las costumbres se fagocitan, para sobrevivir en medio de las miserias del mundo, recreando éste al mismo tiempo, con los colores, bailes, y cantos de la estética popular.

III. Las ilusiones de autonomía y el Estado Nacional.

21 Ese mundo imaginado *campesino* en Amaicha del Valle, que *vive del trabajo familiar invertido en la parcela o en los menesteres de alguna artesanía*, no es más que un primer espejismo. A los vallistos les encanta la humita en chala, el vino patero, el loco, con el maíz de su propio campo, el dulce de membrillo casero. Conocen del quesillo con miel de caña y nuez, y del dulce de chañar, o del cuaresmillo, y usan un castellano parco, pleno de modismos coloniales y un acento cansino, alargando las palabras. Sin embargo, una buena parte de las familias tienen miembros empleados en el Estado (Isla, 2002) constituyendo una aspiración de la mayoría la obtención de un empleo estatal, algún beneficio específico del mismo, como una pensión graciable, una jubilación o la asistencia de fondos de programas sociales. Un miembro de la elite amaicheña se refería a esta ilusión críticamente como una "verdadera empleomanía". Pero él, durante su vida había acumulado varios cargos públicos.

22 El conjunto de instituciones estatales con presencia en la localidad, como la educación, la seguridad, la salud, "la comuna" como aparato político administrativo, los planes sociales y

turísticos, son vistos como ‘cosas’ que es necesario ponderar, estudiando las formas para su penetración, mediante la obtención de empleos u otros beneficios⁵.

23 Al mismo tiempo, pareciera, como en tantos villorios del interior rural, que el parentesco de sangre o de alianza, el compadrazgo, la amistad, la vecindad, los lazos en general, constituyen una suerte de tejido que amortigua los conflictos. Y ello no es más que otro espejismo. Lejos de esas imágenes apacibles, afloran conflictos muy variados. Pero la gran puja entre las facciones, y en su interior las familias, es por penetrar en el Estado, con una idea de éste, lejana a la teoría social, pero muy próxima a su funcionamiento real.

24 Entonces, descubrir la presencia del Estado, en su forma provincial o nacional, de manera contundente en las instituciones de la localidad, *en la práctica de los actores, en las luchas facciosas*, es algo que requiere correr varios velos e imágenes engañosas, en las que gran parte de los habitantes creen y que un reducido grupo las usa, al que llamaremos elite, desmintiendo un tercer espejismo vallista, muy presente en los alegatos a los recién llegados y visitantes esporádicos: *el de la uniformidad o igualdad social entre las familias que allí habitan*.

25 Por lo expuesto, considero que la identidad se expresa en prácticas, a veces conscientes y cuidadosamente producidas. Pero en muchas ocasiones las identidades se expresan automáticamente en performances. Me interesa resaltar teóricamente el análisis de las prácticas como una intersección de la subjetividad del actor, y la posición del mismo en la estructura social o espacio social. La noción de prácticas ha sido destacada en la teoría social contemporánea por Ortner (1984: 144-152), los diferentes trabajos de Bourdieu (2000, 1984), Giddens (1979), De Certeau (1989). Ellos se han despegado de las concepciones estructuralistas más cerradas, ofreciendo variados, como ricos enfoques para la interpretación de la sociedad y la cultura.

26 Las *prácticas identitarias*, corporizan los diferentes campos en los que el agente o actor interviene, expresando la subjetividad de los mismos, cuyas conductas discursivas pueden no coincidir, ni explicar sus *prácticas*. De las mismas privilegiaré el análisis de su *costado político* en las relaciones cotidianas en el mundo local, así como sus articulaciones, compromisos, tratos, transacciones, con el mundo de la sociedad nacional. Por *prácticas políticas*, no estoy entendiendo sólo las vinculadas a los partidos y sus internas en el mundo rural, que de por sí son importantes, sino también aquellas *prácticas* encaminadas a la acumulación de poder, relacionadas a las disputas por espacios más amplios de influencia y control de los mismos. Pueden ser la lucha con un vecino para obtener más riego, las disputas por los mejores campos de pastoreo, por los mejores precios para sus productos. Influencia y control de cosas y personas, para la obtención de recursos que se aditan al patrimonio familiar. Como "empleos" o puestos de trabajo, sobre los que prestaré especial atención. O sea, que pueden ser *prácticas* susceptibles de una lectura económica, y donde el interés económico es explícito, pero que para su consecución es necesaria una serie de juegos o ardides, que requieren de enfrentamientos y de alianzas. Y que también su logro redundará en una diferente posición de poder en el espacio social que ocupan.

27 *Prácticas políticas o la "dimensión política en las prácticas"*⁶, como a mediados de los '80 de Certeau y Taussig, comenzaron a llamar. Ellos volvían a instalar, de una manera más compleja y enriquecida, lo que en el campo de la antropología interpretativa, Clifford Geertz había llamado la "*política del significado*" (1973).

28 Parte de mi etnografía se focalizó en un núcleo de *prácticas* hogareñas en el interior del Estado, o vinculadas al mismo en sus expresiones locales, provinciales o nacionales. El campo estatal, en el espacio local, con su oferta de recursos, es un campo donde agrupamientos de agentes (facciones y familias) luchan y cooperan. Pero la presencia de recursos *es producto en gran parte de las prácticas políticas de los actores locales* encaminadas a ampliar y diversificar ese campo.

- 29 Entonces las prácticas políticas constitutivas de las relaciones sociales, son parte decisiva de la capacidad del agente de combinar distintos tipos de capitales, de acumularlos, a veces simbólicamente, en el espacio familiar. *Aquellos hogares y familias que en su seno, retengan astutos articuladores de las relaciones locales, con aquéllas de la sociedad nacional, serán las más ricas y con posibilidades de acumular más capital, en todos sus sentidos*, constituyendo la elite amaicheña. Instituciones estatales básicas, como la justicia, el parlamento, el gobierno provincial y nacional, con su apariencia de externalidad a la localidad, tienen, sin embargo, presencia institucional en el mundo rural, constituyendo una parte importante del mercado de trabajo y así de la reproducción social hogareña.
- 30 En el caso de Amaicha se suman y *potencian varias periferias y subordinaciones*: ser indios, que en circunstancias es asumido en plenitud; vivir en una geografía marginal en un ambiente casi desértico, la existencia de latifundios con relaciones sociales coloniales en sus bordes que han pugnado por obtener esa tierra. Esta lucha es guardada en la memoria con sus hitos fundamentales. Entonces, ***la memoria de la Cédula Real constituye una política de identidad*** en la medida que permite generar los límites de un “nosotros”, como amaicheños, para su defensa. Esta memoria además de política, *permite advertir una política de la memoria*.
- 31 Fue una lucha que fraccionó a la comunidad en distintas respuestas y estrategias, frente al poder del estado nacional. Fueron así luchas de *contrahegemonía*; *pero las formas de hegemonía* de los sectores dominantes del país, incidieron en las luchas locales y en las rencillas internas, expresándose estas mismas como luchas por hegemonías locales: sobre las facciones, sobre las clientelas, penetrando los intersticios mínimos de los espacios locales. Grupos de la elite participaron divididos y enfrentados en diferentes internas partidarias, en campañas políticas provinciales y nacionales, aportando o prometiendo el voto de sus adherentes. Esos grupos también se enfrentan en litigios judiciales, mediante sus representantes profesionales. Los líderes de la elite pugnan por la obtención de recursos en varios niveles privados y públicos. Entonces, la disputa central *es por la legitimidad de la representación, y así el reconocimiento*. Son luchas por la hegemonía local, en una situación de subordinación.

IV. Gramsci y el sentido común.

- 32 La hegemonía es parte constitutiva e integrante de las prácticas, de los cuerpos que las ejecutan, como de las relaciones sociales. La hegemonía y las respuestas a ella, se presentizan en los valores que nutren la vida cotidiana, las normas que impregna el 'deber ser' en una cultura determinada, en una sociedad específica, contaminada por la sociedad nacional que la incluye. Estoy postulando que las nociones *gramscianas* alrededor del concepto de hegemonía pueden y deben, tener una lectura en las *prácticas* mismas de los actores. Al mismo tiempo que considero que la hegemonía⁷ no puede ser teorizada como un conjunto homogéneo de valores y nociones que nutren una ideología, asignada *per se* a los sectores de clase dominante, *sino que entiendo una pluralidad de hegemonías*, algunas en contradicción y otras como rémoras del pasado que han sobrevivido en el sentido común de los habitantes de un determinado lugar y que entran en conflicto con los cambios que introducen los nuevos tiempos en las instituciones, en las ideas, en las leyes. Esa pluralidad de relaciones de jerarquía simbólica y social, *explica también la pluralidad de sentidos* que los diversos actores le atribuyen a un hecho.
- 33 Gramsci utilizó el concepto de *hegemonía en contextos bien diferentes y reiterados* a lo largo de las recopilaciones de sus cuadernos, que permiten y justifican una interpretación desde las *prácticas* y no sólo desde la ideología, lugar común de la mayoría de seguidores y adversarios para su análisis. Por ejemplo en su "Letteratura e vita Nazionale" afirma que la *"hegemonía es intelectual y moral"* (1971b: 138) al explicar que las clases cultas italianas de su época, leían más a los literatos franceses que a sus escritores nacionales. Así lo *"intelectual"* en Gramsci siempre fue asumido como una opción voluntaria, y por lo tanto consciente y así ligada al mundo de la *ideología*. Pero la *"moral"* fue entendida como parte del *sentido común*

(entonces, no consciente e incorporada a la “costumbre y a la tradición”, en sus palabras) de los diferentes sectores de la sociedad, con excepción de juristas y "filósofos profesionales", que la iluminaban como campo de sus preocupaciones.

34 Para Gramsci la *ideología* alcanzaba en un proceso, su significado más alto como *concepción del mundo* “que se manifiesta implícitamente en el arte, el derecho, la actividad económica, y en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva” (1971a: 8). La “comprensión crítica del sí mismo” (y de las circunstancias) se da entonces “a través de una lucha de “hegemonías políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la *ética*, luego de la *política* para arribar a una elaboración superior de la propia *concepción de la realidad*”. Se deben correr varios velos para arribar a ‘la toma de conciencia gramsciana’: en primer lugar los valores que impregnan el “deber ser” de una cultura que conforman la moralidad del “hombre común”.

35 El proceso de inscripción no es un hecho mecánico, sino producto de un proceso histórico, en el cual la *ideología* predominante puede transformarse en el devenir político mediante la *hegemonía* en *sentido común* (ibidem, 13). De esta manera los textos de Gramsci permiten distinguir la *ideología del sentido común*, que en el otro polo, repleto de valores, concepciones estéticas, normas de vida, tradiciones⁸, es impregnado y remodelado por aquélla. La *ideología*, como concepción del mundo en su fase inicial de predominio disputa con otras, en discursos y prácticas con el fin de imponerse y alcanzar su inscripción en el sentido común. Triunfante este "aparato hegemónico" crea un nuevo terreno ideológico – como reforma de la conciencia, que implica una *nueva concepción del mundo* y un nuevo "sentido común" (ibidem, 46).

36 Sin embargo, la disputa ideológica por ampliar o reducir la hegemonía en el "sentido común", es permanente. *Es una disputa por la apropiación del "sentido común" y por tanto es una lucha por el "sentido" y el "significado" de la historia, del presente y del porvenir*. Gramsci sugerirá que es una *lucha cultural*, donde el triunfo, o la hegemonía, nunca será completa. Donde siempre habrá resistencias.

37 Las reflexiones en torno al uso de la noción de *hegemonía gramsciana* en la antropología fue reinstalada por la discusión de Scott (1985) de la “resistencia” en Indonesia, y por los Comaroff (Jean y John, 1991) para entender los procesos de colonización específicamente en el campo religioso en Sudáfrica siguiendo el caso de los Tswana desde principios del XIX; vale decir, desde los primeros contactos con el "hombre blanco, occidental". Se requería de una noción compleja, que permitiera entender no sólo las relaciones de poder y su ejercicio, sino la variación de las respuestas frente al mismo. Ellos verificaron que la heterogeneidad de voces se puede detectar en su "etnografía histórica" desde el XIX, como "... un mundo dinámico donde la acción humana nunca es (o fue) un simple reflejo o una promulgación mecánica de la "estructura social", las prácticas cotidianas pudieron e hicieron un sutil y realzado mosaico de formas sociales y políticas" (Comaroff, 1991: 152). Necesitaron de una noción que diera cuenta de 'lo heterogéneo' en las relaciones de 'la acción' con el mundo simbólico, y al mismo tiempo discutiera el concepto "determinación".

38 De allí que tomaran, reinterpretando, la noción gramsciana de hegemonía, aclarando *que no todos los significantes están inscriptos siempre* en cada proceso; algunos pueden ser impuestos como no-intencionales; otros pueden volverse no-fijos y permanecer, al menos por un tiempo “*flotando libremente*”; mientras otros son más susceptibles de apropiación por la autoridad, y pueden ser tejidos dentro de la malla de las “concepciones del mundo” y así convertirse en ideologías”(ibid. 22).

39 Los Comaroff opondrán en su interpretación, los conceptos de *ideología* y de *hegemonía*. Dirán que la definición del primero dada por Gramsci –y que más arriba he presentado- no es sólo una “concepción del mundo”, *sino la concepción dominante*, la "verdad histórica" y "universal". Dicho esto, pasarán a definir hegemonía : “refiriéndose a ese orden de signos y prácticas, relaciones y distinciones, imágenes y saberes –inscriptos en un campo cultural

situado históricamente—que es concebido como una imagen dada y naturalizada, del mundo y de los habitantes del mismo. Éste consiste en cosas que no están dichas, que son axiomatizadas...”(ibid. 22). Con sus mismas palabras es lo que prefiero llamar *sentido común: prácticas rutinarias, hábitos, tradiciones*.

40 Continúan en su línea argumentativa explicitando que la “hegemonía es un hábito conformado... y por esta razón es raramente *contestada* directamente..., sin embargo, en estas luchas de *contestación y resistencia* se retienen oposiciones simbólicas, prácticas iconoclasticas que son producidas cuando tensiones dentro de la hegemonía... exigen una inmediata resolución...”. (ibid. 24).

41 Considero teóricamente productiva la distinción que elaboraron los Comaroff, agregando que los permanentes procesos de *contestación y resistencia* además de reproducir generan transformaciones, e inercias. Sin embargo, para mí, *hegemonía será el proceso de inscripción y conformación de los hábitos*. Proceso que se enriquece con las luchas en su interior. Entonces señalaría tres aspectos en los que me distancio de la interpretación de *hegemonía* de los Comaroff.

42 En primer lugar, prefiero hablar de “sentido común”, en vez de hegemonía, reservando este término, para una situación más dinámica, de disputas, de proceso de imposición de prácticas y sentidos, como de su resistencia. Entonces la hegemonía es algo nunca terminado, donde partes se contestan o resisten a la subordinación, otras se consensuan, otras se ignoran.

43 Así, es parte de la *ideología* amaicheña, y entonces patrimonio muy consciente y compartido por las diferentes facciones, el conocimiento de los derechos consuetudinarios sobre la tierra que otorga la Cédula Real. Sin embargo, es parte de su *sentido común* la idea de que la ‘comunidad’, o ser ‘comunero’, expresa una hermandad de iguales (Isla, 2002).

44 En segundo lugar, para describir la relación ideología/ hegemonía, los Comaroffs la equiparan al binomio forma/ contenido, como metáfora explicativa. Desde mi punto de vista, la utilización de esta metáfora, esclerotiza aspectos de la cultura, impidiendo su utilización para describir el binomio Ideología/ sentido común. Tanto 'forma', como 'contenido', caracterizan a la ideología, como al sentido común. Ellos establecen una serie de analogías y equivalencias de sentido entre **Ideología** como *forma : consciencia : mensaje : palabra : dicho*. Situando en el polo opuesto la **Hegemonía** como *contenido : no consciente : código : lengua : no dicho*.

45 Sin embargo ambos polos extremos de la cultura, hegemonía (*sentido común*, para mí) e ideología, se encuentran desplazados uno respecto del otro. Por lo que nunca coinciden plenamente, ni están ajustados a la perfección como para justificar la metáfora saussuriana de Lengua/ Palabra.

46 Por lo tanto, en tercer lugar, código y mensaje, o lengua y palabra, están en ambos campos, en la Ideología y en el Sentido Común. En ambos también hay 'cosas dichas' y 'no dichas'. Aunque coincido con los autores que la hegemonía 'perfecta' es la que logra que todos los contenidos normativos y orientativos de la cultura sean 'no dichos', 'no contestados', ni siquiera en el pensamiento íntimo de los individuos. Gramsci dirá que por medio de las *relaciones de hegemonía* “una concepción del mundo que se vuelve norma de vida (vida práctica)”(1971a 24), requiere de “una lucha cultural para transformar la mentalidad popular” (ibid. 29), impregnada de sentido común. Entonces “cada relación de "hegemonía" es una relación *pedagógica...*” (ibid. 30) donde *la ideología* ocupa su lugar “como afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico –moral” (ibid. 46).

47 Entonces, volviendo a nuestro tema, estamos en condiciones de preguntarnos: Qué rol juega la identidad de los grupos subalternos frente a los *modelos hegemónicos de identidad nacional*. Qué papel entonces, *juega la identidad* en el nivel del hogar y en el espacio local (la comunidad, el pueblo) como herramienta en la vida cotidiana frente a las constricciones de la sociedad nacional.

V. Identidades, rituales, sincretismos.

- 48 La identidad étnica de los pobladores de Quilmes o Amaicha, no se dirime en la falsa disyuntiva de Indios o Gauchos. Ellos pasan de una a otra, e incluso pueden rechazar el término Indio, pero asumir el de “Coya”, o el “Calchaquí”. Indio tiene una pesada carga peyorativa en Argentina, pero además entre los pueblos andinos.
- 49 El reconocimiento como "indios", a partir del activismo urbano indigenista, siempre es complicado, costoso, incluso para aquellos que lideran las facciones. "Nosotros *somos indios*, pero nosotros fuimos *civilizados* hace mucho tiempo", sostuvo el cacique Filemón Mamaní, en años recientes (Mathwes: 1997, 204).
- 50 Todos los vallistas son profundamente católicos, y apegados en muchos rituales a un catolicismo con raíces coloniales. Ser católicos, haber sido bautizados, y recibir los demás sacramentos desde hace siglos, hace que se reconozcan ‘civilizados’, pero además luchan por un reconocimiento de *ciudadanía* en el estado–nación: se sienten plenamente argentinos, participantes activos de la escuela, de las compulsas electorales en el sistema de partidos y muchos extrañan la conscripción obligatoria "para servir a la patria", que recién se eliminó a mediados de los '90.
- 51 Sin embargo, en muchos hogares, se celebra en el mes de agosto - como en la mayoría de los Andes Centrales - los rituales destinados a la Pachamama. Una deidad panandina ligada a la fertilidad. En Amaicha estas celebraciones son realizadas en el espacio privado e íntimo del hogar: “dando de comer a la tierra”, con coca, alcohol, cigarrillos y ofreciendo un plato de comida tradicional en una pequeña excavación, que se abre y cierra en ese mes, todos los años.
- 52 Existen otros dioses menores dentro de las creencias vallistas, como el Llastay y el Pujllay. El primero que compite con la Pachamama en relación a la protección de la fauna silvestre, especialmente protege las crías de aves y mamíferos (Agüero Vera, 1972: 98), vive en las altas cumbres, en los territorios del guanaco. El Pujllay es otro dios calchaquí de la fertilidad y se lo celebra vinculado al carnaval. El dios era representado como un muñeco que se fabricaba todos los años. Hasta los '60 era enterrado, en medio de las fiestas de las chayas y la ceremonia del topamiento (ibid. 109). En la actualidad, el Llastay y el Pujllay, como los "topamientos" (relacionados a fiestas de compadres y comadres), se celebran durante el carnaval. Dos personas se disfrazan y representan a esos dioses, y el muñeco no se entierra más.
- 53 En contraste con estos rituales privados, familiares, se da en la Villa de Amaicha⁹ y como peculiaridad, una gran celebración pública a la Pachamama. Pero este festival de baile, alcohol y música de diferentes partes del país, se desarrolla simultáneamente con el carnaval. O sea, en los meses de febrero o marzo, durante los cuales la Villa se llena de turistas, curiosos, vallistas, y amaicheños no residentes, que retornan para visitar a sus familias y celebrar.
- 54 No habría objeción de los expertos en religión andina, en ligar la Pacha, una deidad femenina, con el carnaval, una fiesta popular muchas veces puesta en el tribunal moral de Occidente, para acusarla de excesos dionisíacos, donde lo femenino y el diablo¹⁰, se anudan y desenfrenan, incitando al pecado. Que la Pachamama, entonces, esté ligada a una festividad en esencia femenina (Cesar, 2001) no es tan problemático. Lo que es extraño para lo andino, es que esté ligada al demonio, y especialmente a la etapa final del ciclo de la fertilidad, ya que las cosechas se han celebrado, y se aprecian con orgullo los primeros frutos de la producción doméstica, como maíz para las humitas, el “vino patero”, las nueces, el arrope de chañar. Los pobladores, arrepentidos y purificados en la Cuaresma, se preparan para las secas y frías estaciones que se avecinan.
- 55 Pareciera que esta instalación pública y festiva de la Pachamama ligada a las carnestolendas, arrancada del privado y respetuoso ritual familiar de agosto, se debió a dos causas. En primer lugar, a la "invención de una tradición"¹¹. O sea, un grupo de ilustres visitantes o veraneantes, parte de una oligarquía decadente tucumana, que construyeron sus solares alrededor de la

plaza central de la Villa, decidió, junto con miembros de la "vieja elite" amaicheña, producir un espectáculo que al mismo tiempo que rememorara el pasado Calchaquí, constituyera un hecho turístico. En la plaza central se celebraría esa fiesta, levantando un escenario, para que los conjuntos tocaran principalmente música "criolla" (chacareras, gatos, zambas) y que a su final se consagrara la "reina de la Pachamama". Esta curiosa elección de una modelo de Pacha, debía caer en la mujer más anciana de los Valles, que llegara hasta el festival y fuera promovida por sus parientes.

56 Desde su iniciación en 1947, hasta 1996, la fiesta se celebró en la plaza central de la Villa. La plaza se rodeaba de "pascanas", pequeños puesto de venta de alimentos regionales, vinos, artículos artesanales, que cada familia atendía, y cuyas ventas significaban un aporte de efectivo interesante para los primeros meses del año. Se exhibía y vendía la producción doméstica a los más de 3 mil, o a veces 4 mil visitantes. Es así, que debieron construir un camping para los mochileros, abrir fondas y pequeñas pensiones, además de construir en los '40 un hotel¹². Muchas familias de la Villa y Los Sasos, ganaban unos pesos alquilando piezas a los visitantes que por lo general permanecían la semana entera de carnaval.

57 En segundo lugar, y creo que decisivo para la ubicación de la Fiesta Nacional de la Pachamama en febrero/ marzo, es que a fines de agosto se conmemora la fiesta patronal de la comunidad de Amaicha, dedicada a San Ramón. Esa celebración hace de ese *mes un tiempo católico*, en el que se celebran misas y procesiones en la plaza central y sus inmediaciones. En las que el santo es transportado en un cortejo donde sacerdote y feligreses hacen sus rogativas, bendice la Villa y reclama el perdón por los pecados cometidos.

58 Así, fue imposible que la Pacha compartiera el espacio público con San Ramón. Una deidad Andina, femenina, considerada como símbolo del paganismo por la mayor parte de la Iglesia, fue reinstalada en el tiempo público del carnaval. Más cerca del desenfreno, que del recogimiento.

59 Se vio en esa **Fiesta Nacional**¹³, como la del "quesillo" en la villa aledaña de Tafí del Valle, o la del "vino patero" en Santa María, una vía de promover el turismo en la zona.

60 Pero hubo más. En 1996, en medio de las disputas facciosas, se cambia el lugar donde se celebraba anualmente la fiesta de la Pachamama. De la plaza central de la Villa de Amaicha se la traslada a un espacio que hasta ese momento había sido ocupado por una cancha de fútbol; que además se cerca. Al encerrar el espectáculo se podía comenzar a cobrar la entrada¹⁴, frente al reclamo de la mayoría¹⁵. Así mismo se construyeron pascanas de material, fijas entonces, para cobrar también su alquiler. Cuando en la plaza, antaño, eran las propias familias que las levantaban con materiales rústicos.

61 Algunos detractores de la idea, le llaman "el pachamómetro", o el "estadio de la Pachamama".
62 La explicación que dan las cabezas de las facciones, es que se necesita mucho dinero para pagar a los conjuntos, animadores y locutor profesional. Así, la fiesta popular, se profesionaliza y comercializa año a año, desde 1947.

63 Decía en 1991 Justa Pastrana, anticipándose al confinamiento: "Por eso yo peleo dentro de mi Amaicha para que podamos salvar la fiesta. Que no se cobre entrada. Ni la lleven a anfiteatros con fines de lucro. Es fiesta que viene de los antepasados. Muchos no lo comprenden así y la toman como juego, como motivo de burla. Eso nos duele. Que la fiesta sea del pueblo, de los pascaneros, cantineros, kiosqueros. Que nos dejen cantar lo nuestro, lo que viene del fondo del alma Calchaquí" (La Gaceta, 8 de febrero de 1991).

VI. La nación y las identidades subalternas.

64 Es crucial ingresar al drama de la identidad étnica de los diferentes grupos nativos de la Argentina, reconociendo que luego de la conquista y colonización española, un peligro aún mayor los acechaba. Para decirlo en pocas palabras: la construcción de la identidad

nacional argentina, se haría sobre la disyuntiva *sarmientina* "civilización o barbarie", donde "lo indígena" quedaba asociado a lo "salvaje".

65 Si tanto la visión de "uno mismo", o la valoración del "sí mismo", tiene en gran parte que ver con la posición y la mirada del 'otro', la identidad como "calchaqués" o indígenas debió ser en muchos casos olvidada y rechazada, y en otros escondida o enmascarada. *La mirada del 'otro' contenía no sólo elementos descalificadores, sino el orgullo de haber aniquilado las manifestaciones del 'salvajismo', y además todo el poder admonitorio y ordenador del Estado y la riqueza material.* El 'otro' era el Estado- Nación, la escuela, la iglesia, las familias paquetas tucumanas que veraneaban en la Villa y condescendían con los nativos, las relaciones de producción en el ingenio y en la plantación, que los reconocía en el mejor de los casos, como obreros.

66 Constituyó una *visión dominante, colonizadora, y ampliamente triunfante*, desde las últimas décadas del XIX hasta mediados del XX. Época que se exalta como epopeya de construcción de la nación moderna. Luego con el advenimiento del peronismo, acusado de traer el "aluvión zoológico", aquellos rasgos dominantes que modelaron el discurso público y privado de una época, se disimularon incorporándose sutilmente en el sentido común de los argentinos. Es así hegemonía incorporada en el *sentido común* en su variedad de matices en las prácticas vallistas hasta el presente.

67 Sociólogos e intelectuales de mediados de la década del cuarenta, como Figueroa Román y Mulet, racionalizando y asumiendo la perspectiva de la dominación, explicaban las razones del "atraso de la región" de Amaicha, mediante "razones netamente etnológicas (sumadas) a las climáticas"... "pero si se *venciera el ocio ancestral*, esta amplia zona ganaría en todas sus manifestaciones económicas" (Figueroa Román-Mulet, 1949: 24).

68 Cano Vélez, un asiduo visitante de los Valles, amigo del cacique amaicheño, los describía: "...sus habitantes, *de natural apáticos, descuidados* en sus maneras de vestir. *Amigos del alcohol y las diversiones.* Los más viejos *afectos al juego*, casi todos afectos al juego, casi todos tienen un pedazo de tierra para labrar; pero emigran periódicamente en calidad de peones a los ingenios azucareros"¹⁶ (1943: 22; mi énfasis)

69 Un equipo de científicos sociales de la Universidad Nacional de Rosario, trabajó en la zona a mediados de los '60, publicando unos pocos resultados¹⁷. Postularon la "teoría de la modernización" de moda en aquellos años, su dualismo explícito sostenía que el 'polo tradicional' impedía el 'desarrollo', sinónimo de modernización.

70 La 'afección al alcohol, las diversiones y el juego', 'la apatía y el descuido' y el "ocio ancestral" constituyen la visión hegemónica del "otro" civilizado, sobre los vallistas. Ese listado de "vicios" constituyen la causa básica de su diagnóstico. Ya no era el "salvaje" del XIX, pero aún no estaba completamente "civilizado".

71 En la conclusiones, Figueroa Román y Mulet, se quejan de la inmovilidad jurídica de la tierra, proponiendo abrirlas al mercado para que se produzca una conveniente *renovación étnica*.

72 "No hay problemas agudos de miseria..." continúan, "...pero la pobreza es llevada *despreocupadamente* con cierto *fatalismo atávico*" ...y "*...la desidia y la ignorancia ponen su nota opaca en el ocio ancestral*" (Figueroa Román¹⁸-Mulet, 1949: 28; mi énfasis). Como todo pensamiento colonialista, termina desnudando el racismo que lo sustenta.

VII. Identidad étnica y etnogénesis.

73 El largo recorrido realizado por las facciones en su búsqueda de una *persona jurídica india*, tiene obviamente que ver con un proceso de construcción de *identidad étnica*. Ésta se realiza a partir de difusos rasgos que se rememoran de la antigüedad Calchaquí, y a una gestualidad que se piensa como *india*. O sea, hay una *identificación* con un estereotipo imaginado, y esa *identificación* individual o colectiva, constitutiva del sujeto amaicheño como tal, implica *posicionamientos políticos* en un proceso dinámico, que he tratado de ilustrar a través de las

luchas facciosas y sus formas de alcanzar poder, alcanzado poderes regionales, provinciales y nacionales.

- 74 Lo aparentemente paradójico es que ese proceso es una inconclusa disputa dentro del Estado – nación por la legitimidad y la legalidad de ser Indios. Se requiere la unción del Estado, al que se interpeló con un edicto colonial: la Cédula Real, por la que se les otorgó un territorio.
- 75 Hablar de espacios de la identidad, no quiere decir en primer lugar hacer una referencia a lo físico, a lo territorial, aunque muchos antropólogos lo han puesto como un prerequisite. Por ejemplo, Cardoso de Oliveira¹⁹ (1977: 290) lo explicitó: "...para que los grupos étnicos persistan como tales se hace indispensable un territorio, un setting, que les asegure la actualización de las formas de organización social "típicas"...".
- 76 *La identidad en primer lugar y en el mismo sentido que vengo desarrollando, se construye a partir de la identificación de un 'otro', que permite aclarar un 'nosotros'. Éste, como aquél, se encuentran relacionados a espacios institucionales y discursivos, así como a la puesta en escena, o representación de ese 'nosotros'. En el caso que trato, lo territorial, también tiene un rol decisivo.*
- 77 Postularé que gran parte de la gama de alternativas identitarias que registramos en Amaicha y que recorren el país en tiempos en que despiertan las etnias indígenas, es producto del juego de oposiciones de ambos espacios institucionales que se operan en las últimas décadas. Estas oposiciones, los comuneros las utilizan en sus disputas: Comunidad, ligada a lo indígena/ Comuna, parte directa del estado- nación, ligada a la representación de lo criollo o gaucho, y que se traducen en sentimientos rotundos, expresados con fervor en las fiestas patrias.
- 78 La conformación de una *identidad étnica*, obedece a un proceso, que en su transcurso reconoce algunas invenciones de tradición. Una *identidad étnica* en la medida que debe generar una frontera entre el 'yo – nosotros', y el 'otro' produce hacia adentro *diferenciación*, y hacia el 'otro', una *disputa de recursos* de la más variada índole, como patrimonio cultural, puestos de trabajo, servicios, tierra, riego.
- 79 Tomo algunas proposiciones de los Comaroff para delimitar la *etnicidad*, que echan luz sobre el asunto: "...lejos de ser una 'cosa' unitaria, describe un grupo de relaciones y *un modo de consciencia* (por lo tanto la ubicarían como *Ideología*); más aún, tiene una variedad de significados y prácticas sobresalientes para diferentes agrupamientos sociales de acuerdo a la posición en el orden social. Pero como una forma de consciencia, ésta es una entre muchas...; cada una de las cuales es *producto de una particular estructura histórica*, afectada así misma por la experiencia humana y el condicionamiento de la acción social" (Comaroff, 1992: 53, mi énfasis).
- 80 Lo cual conduce a los autores a una ulterior proposición que me interesa resaltar: "...mientras que el totemismo emerge con el establecimiento de relaciones simétricas entre estructuraciones de grupos sociales similares... *la etnicidad tiene en su origen, la incorporación de asimetrías de estructuras disímiles de agrupamientos, dentro de una misma economía política*" (Comaroff, 1992: 54; mi énfasis).
- 81 Encontramos en la heterogénea experiencia amaicheña varias formas de "consciencia" étnica, pero que deben ser entendidas en su inserción cultural, y socialmente *subordinada*, en una misma economía política.
- 82 En la Villa de Amaicha como en las localidades que la constituyen como comunidad, por detrás de la filiación 'comunero', se esconde una variedad de posiciones en relación al pasado, y a la "*ubicación*" en un presente. 'Indio', 'vallisto', 'argentino', 'calchaquí', 'gaucho', 'tucumano' o 'criollo', utilizados según el interlocutor y la situación, constituye la base de una práctica de "*ubicación*" entre la Nación y la especificidad Local, entre la Tradición y la Modernidad, entre la Civilización y la Barbarie.

- 83 No obstante, hay comuneros dispuestos a rechazar como ofensa, si alguien les llamara 'indios'. Los apelativos como 'vallisto', 'amaicheño', "saseño", tienen una connotación ligada a la localidad, a una identidad local, más que a una étnica.
- 84 Por otra parte, y en oposición, existe un grupo cada vez más numeroso de amaicheños, quilmeños, talapaseños, que a pesar de los procesos de *diferenciación y diversificación* que los afectan, levantan con orgullo una identidad 'calchaquí'. Esta identidad la podemos referenciar a una identidad étnica que progresivamente se expande, gana más adeptos, y es más enfáticamente asumida como indianidad, dentro de la Argentina, como estado -nación.

Conclusiones

- 85 Como toda cultura y sociedad subordinada, la expresión en Amaicha como en los Valles Calchaquíes de las identidad étnica, se está desarrollado en un interjuego muy complejo de resistencia, aceptación, olvido, vergüenza, resignificación, frente a los dominadores. El silencio, el recelo, la mirada esquiva, la desconfianza, el consentimiento explícito como gesto resignado aprobatorio que esconde el íntimo y reservado desacuerdo, constituyen parafraseando a Scott "las armas de los débiles", como también en los demás grupos indígenas del país.
- 86 Toda 'identidad' tiene la potencialidad de desplegar componentes políticos explícitos; éste es el caso cuando la identidad está ligada a lo étnico, y a su vez la etnia constituye un sujeto socialmente explotado, culturalmente subalternizado y excluido. Pues exige siempre una autoidentificación grupal frente a un 'Otro' dominante.
- 87 La identidad cultural, que se expresa en ser "comunero" (diferente de la más inclusiva y local de "amaicheño") no sólo tiene un carácter simbólico-emblemático de distinguirse frente al "otro" externo, sino que se soporta sobre algunas formas organizativas: la mantención de un gobierno propio (paralelo o superpuesto al de la *comuna rural*, el Estado en lo local), un mecanismo particular de acceso y distribución de la tierra y una de vinculación simbólico-afectiva con el territorio. Estos elementos apuntan a relacionar la identidad *comunero* con una identidad étnica: referenciándose algunos y en determinadas situaciones, como "calchaquíes", "indígenas", "gauchos": diferentes significados de *comunero* para los mismos. Esta identidad fragmentada, difusa, que genera el estilo de vida de pertenecer a la *comunidad*, puede usarse para acceder a un abanico de recursos locales y extralocales. Sirve a los hogares para sentirse en una red a pesar de las facciones y la diferenciación social interna.
- 88 Ser *comunero* insisto, implica una identidad sincrética: se mezclan de manera fragmentaria y desordenada, textos de diferentes tradiciones culturales, pero también es producto de un espacio de intersección de prácticas en el Estado Nacional. De esta manera el campo estatal, en la región y en la localidad, es una coproducción entre los agentes del estado en sus diferentes instituciones y las familias amaicheñas.
- 89 Por más que el significante 'comunero' remite a ideas, imágenes y sentimientos diferentes en cada uno de los amaicheños, esta *polisemia* sin embargo, se aglutina en un *imaginario y sentimiento común*, cuyos elementos compartidos son determinadas relaciones de parentesco y un territorio al que se apela como origen, a través de la memoria de la Cédula Real (Isla, 2004). Así, la identidad *comunera* apuntala relaciones sociales que potencialmente pueden armarse como estrategias o tácticas.
- 90 Los amaicheños han conservado "el cuerpo", o sea su territorio, a costa de perder "el alma", o sea su cultura, no solamente su lengua. Se han cristianizado, pero mezclando diferentes tradiciones del catolicismo con retazos de su antigua cultura. Sin embargo, de manera desordenada están inventando una nueva etnia, que bautizan con el antiguo nombre de "calchaquí".

Bibliografía

- Agüero Vera, Juan Z. 1972. "Divinidades Diaguitas"; Fac. de Filosofía. y Letras, Univ. Nac. de Tucumán.
- Barth, Fredrik (comp.) 1976 "Los grupos étnicos y sus fronteras"; FCE, México, (primera edición 1953)
- Bourdieu, Pierre. 1994 "Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action"; Seuil, París.
-2000 [1972] "Esquisse d'un théorie de la pratique"; Éditions du Seuil, Paris.
- Cano Velez, Ramón. 1943 "Amaicha del Valle"; Tucumán.
- Cardoso de Oliveira, Fernando 1967 "Problemas e Hipoteses Relativos a Fricção étnica: Sugestões Para Uma Metodologia"; en Rev. Inst.Ciencias Sociais, Vol. IV, Brasil.
-1977. "Articulación interétnica en Brasil"; en Hermitte, Esther y L. Bartolomé (comp.) "Procesos de articulación social", Amorrortu editores. Bs. As.
- Cesar, Romeo 2001. "El bastión sitiado. El carnaval de Buenos Aires (1770-1850)";
Tesis Ph.D. Universidad de Sevilla, en prensa.
- Comaroff, Jean and John 1991 "Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa", T.I, The University of Chicago Press, EU
-1992 "Ethnography and the Historical Imagination"; Westview Press, EU
- De Certeau, Michel. 1988. "The Practice of Everyday Life"; prim. edic. 1984; Univ. of California Press.
- Démelas, Marie-Danielle et Nadine Vivier (comp.) 2003 "Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750 – 1914) Europe occidentale et Amérique latine"; Presses Universitaires de Rennes, France.
- Figuroa Román, Miguel y F.A. Mulet. 1949 "Planificación Integral del Valle de Amaicha"; Univ. Nac. de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- Geertz, Clifford. 1973 "The interpretation of the cultures"; Basic Books, New York.
- Giddens, Anthony 1979 "Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis"; Berkeley and Los Angeles, University of California Press
- Gramsci, Antonio 1971a. "Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce"; Quaderni del Carcere, Editori Riuniti, Roma.
-1971b "Letteratura e vita nazionale"; Quaderni del carcere, Ed. Riuniti, Roma.
- Héritier, Françoise 1983. "L'identité Samo"; en Seminaire dirigé par Claude Lévi- Strauss: "L'identité", PUF, Paris.
- Hobsbawm, Eri. 1983. "Introduction: Inventing Traditions"; en Hobsbawm & Terence Ranger ed. "The Invention of Tradition", Cambridge University Press.
- Isla, Alejandro 2002 "Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado"; Edit. De las Ciencias, Buenos Aires.
2004 "Los Usos políticos de la Memoria y la Identidad"; Estudios Atacameños, Num. 26. Chile.
- Mathwes, Patricia Delia. 1997 "Between the Andes and Buenos Aires: The Politics of Ethnic and National Identity in Rural Tucumán, Argentina"; Ph.D. Dissertation in Yale University, inédita
- Meister, Albert, Susana Petruzzi y Elida Sonzogni. 1963 "Tradicionalismo y Cambio Social"; Publicación 1, Serie Estudio de Area en el Valle de Santa María, Facultad de Filosofía y Letras, Rosario
- López Canto, López Cantos, Angel. 1992. "Juegos, fiestas y diversiones en la América Española"; Edit. Mapfre, Madrid.

Ortner, Sherry. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties"; en *Society for Comparative Study of Society and History*, Vol. 26, EU

Said, Edward 1993 "Culture and Imperialism"; Vintage, E

Scott, James 1985. "Weapons of the Weak"; New Haven, Yale University Press.

Taussig, Michael. 1987a "History as Commodity in some recent American Anthropological Literature"; en *Food and Foodways*, V.2

Notas

1 Doctor en Antropología, investigador del CONICET y FLACSO Argentina.

2 Ver Demelas et Vivier (2003) para las expropiaciones y artilugios legales para quedarse con tierras colectivas y públicas.

3 Los múltiples significados e ideologías asociadas al término *comunidad* fueron agitados a principios de los 90 por todos los activistas indígenas del país, de orígenes y representaciones espureas, hasta reales y convincentes. Estos se asociaron con un grupo de abogados y juristas de corte progresista, para producir la reforma de la Constitución del 94, quedando plasmada en el artículo 75. Habían realizado una reapropiación, resignificando el término *comunidad*, para la causa indígena.

4 Heritier lo enfatizó a propósito de la identidad Samo después de una etnografía minuciosa de la concepción de "persona", ligado a las prácticas y reglas sociales de parentesco y descendencia (1983, 69/70)

5 En la Villa (la zona más poblada) de Amaicha y Los Sasos, se concentran servicios, instituciones estatales, y viviendas particulares, con diseños de calles, plazas y alguna avenida. En estos villorios vive la elite, donde desarrolla sus diferentes actividades, de las cuales alguna siempre es el comercio.

6 Según Michel de Certeau: "...which *the weak* use of the strong, thus lend a *political dimension*(XVI-XVII) to every day practices". Casi simultáneamente Taussig resaltó el papel de las tácticas y las astucias discursivas de los subalternos y entonces la "*political dimension in the practices*" (Taussig, 1987a, 160). Mi énfasis

7 Como sabemos Gramsci nunca definió taxativamente el concepto y muchos lo atribuyen al contexto carcelario en el que le tocó construirlo. El temor a la represión fascista, a la actuación de oficio de sus carceleros en las habituales requisas, y a la censura y represión de sus propios compañeros de causa, de los que se fue apartando por sus diferencias radicales con el totalitarismo y el economicismo, son argumentos suficientes como para que protegiera sus "cuadernos" con un estilo a veces críptico y siempre enrarecido por discontinuidades y saltos de un cuaderno a otro de los 32 que escribió simultáneamente.

8 Recordamos su anterior definición de sincretismo, caracterizando la cultura popular.

9 La parte de la comunidad más urbanizada.

10 Un sínodo realizado en Tucumán en 1595 señalaba esta preocupación: "...que ninguna persona baile, dance, taña, ni cante, bailes ni cantos lascivos, ni deshonestos que contienen cosas lascivas y que las introdujo el demonio..." (López Cantos, 1992:76).

11 En el sentido de Hobsbawm: crear una tradición, que rememora el pasado, de manera rutinaria, o el "uso de la historia como legitimadora de la acción y cemento de la cohesión grupal" (1983: 12).

12 La Hostería del Automovil Club, hoy devastada.

13 "Hoy comenzó en esta soleada tierra de la chicha, la aloja y el vino patero el festejo más importante de la mitología amaicheña: la Fiesta Nacional de la Pachamama. Todo el pueblo y los habitantes del valle se alistaron hace más de una semana para rendir homenaje a la madre tierra que guarda la riqueza de nuestra cultura aborigen..." En Sección "de Vacaciones"(La Gaceta, 9/ 02/ 1991)

14 El primer año la entrada costó 1 peso, pero ha sufrido fuertes incrementos, frente a la protesta de los pobladores.

15 Obtuvieron para ello un subsidio del INAI por 30000 \$ para la construcción de un local con escenario, anfiteatro y galerías que fue realizado en 1997.

16 Said tematizó la cuestión en un capítulo de su obra "Culture and Imperialism", que titula "The myth of the lazy native" (1993), como una construcción común al pensamiento 'occidental' resabio del colonialismo.

17 El sociólogo Albert Meister dirigió esa investigación sobre 'cambio social' en los Valles Calchaquíes (1963).

18 Figueroa Román fue Director del Instituto de Sociografía y Planeación de la Univ.Nac. de Tucumán, desde mediados de los '40.

19 En otros trabajos previos, había profundizado sobre los contactos y *fricciones interétnicas*, sugiriendo que, derivados de aquéllo "el sincretismo y la aculturación", a través de "agentes interculturales", debía ser considerada en "el plano político" (1967: 51).

Para citar este artículo

Referencia electrónica

Alejandro Isla, « Estado y Comunidad. Políticas de identidad », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2005, Puesto en línea el 27 janvier 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index33.html>

Licencia

© Tous droits réservés

Licence portant sur le document : © Tous droits réservés