

ISSN online (en trámite)

ISSN (impreso) 1514-6049

Año 19 - número 1 - 2017

erasmus

Revista para el diálogo intercultural

Arqueología y etnohistoria

Compiladora: *Graciana Pérez Zavala*

Ana María Rocchietti

La ilusión antropológica. Una aproximación a las transformaciones de un campo científico

Marcela Tamagnini

Ranqueles, 'indios chilenos' y refugiados unitarios en la Frontera Sur de Córdoba (1836-1844)

Gustavo Torres

Notas sobre como investigar las prácticas musicales en la frontera Sur de Córdoba en el siglo XIX

María Virginia Elisa Ferro

Epistemología y Género: mujeres en arqueología

David Ciuffani

Arqueología social latinoamericana: epistemología de la praxis

Reseñas

Mariel Zamanillo (como.), *La Ciudad*. Erasmus. Año XVI - No 2 - 2014
(*Yanina Aguilar*)

José Luis Lanata (comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar*. IIDYPCA. CONICET. UNRN. Bariloche. 2014
(*Maribel Ferro*)

© erasmus. Revista para el diálogo intercultural
La revista científica semestral de la Fundación ICALA
ISSN: Versión impresa - 1514-6049
ISSN online: en trámite
<http://www.icala.org.ar/erasmus/erasmus.html>

Índice

Prólogo..... 5 - 6

Ana Rocchietti

La ilusión antropológica. Una aproximación a las transformaciones
de un campo científico 7 - 27

Marcela Tamagnini

Ranqueles, 'indios chilenos' y refugiados unitarios en la Frontera
Sur de Córdoba (1836-1844) 29 - 45

Gustavo Torres

Notas sobre como investigar las prácticas musicales en la frontera
Sur de Córdoba en el siglo XIX 47 - 60

María Virginia Elisa Ferro

Epistemología y Género: mujeres en arqueología 61 - 75

David Ciuffani

Arqueología social latinoamericana: epistemología de la praxis..... 77 - 104

Reseñas 105 - 117

Mariel Zamanillo (como.), *La Ciudad*. Erasmus. Año XVI - No 2 – 2014

(*Yanina Aguilar*)

José Luis Lanata (comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva
transdisciplinar*. IIDYPCA. CONICET. UNRN. Bariloche. 2014

(*Maribel Ferro*)

PRÓLOGO

El presente número de *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* está enfocado en el abordaje de las formas de producción de conocimiento en antropología, arqueología, historia y etnomusicología.

Las propuestas de Ana María Rocchietti, David Ciuffani y María Virginia Ferro reflexionan sobre problemáticas epistemológicas y dilemas disciplinares de la arqueología y la antropología. El artículo “La ilusión antropológica. Una aproximación a las transformaciones de un campo científico” de Ana Rocchietti pone en discusión algunos aspectos de análisis de la Antropología cultural en tanto campo de investigación. Para ello tiene en cuenta las implicancias de su vinculación con el Estado en un momento histórico en el que, aun cuando se ponen en duda las categorías de *identidad* y de *etnia*, las identidades articuladas con lo étnico emergen en el escenario político y bélico.

En esta misma dirección, David Ciuffani -en “Arqueología Social Latinoamericana: epistemología de la praxis”- problematiza los dilemas epistemológicos de la arqueología social en América Latina a partir de las obras de Luis Guillermo Lumbreras y Luis Felipe Bate. El autor analiza sus implicancias metodológicas y las controversias políticas en la reconstrucción del pasado arqueológico y social. De manera paralela, María Virginia Ferro -en “Epistemología y Género: mujeres en arqueología”- aborda la construcción del campo de estudio de la disciplina mencionada en diálogo con las perspectivas de género, en particular con las posturas teóricas de filósofas y sociólogas feministas. Advierte, entre otros tópicos, que es escaso el reconocimiento disciplinar a la presencia de mujeres que oficiaron como arqueólogas de hecho a fines del siglo XIX y principios del XX, quedando solapada su labor fundante en el campo arqueológico a las mujeres.

Seguidamente, los trabajos de Marcela Tamagnini y Gustavo Torres examinan algunas de las dimensiones históricas de lo que fuera, en el siglo XIX, la Frontera Sur de Córdoba con los indígenas de la pampa central. Marcela Tamagnini -en “Ranqueles, ‘indios chilenos’ y refugiados unitarios en la Frontera Sur de Córdoba (1836-1844)”- explora los conflictos políticos y territoriales en el centro de la actual República Argentina. Desde una enfoque historiográfico que pone el acento en el conflicto interétnico y la historicidad de las relaciones de frontera, la autora muestra cómo, para la década de 1830, los imbricados vínculos entre indígenas y cristianos quedaron atravesados, por un lado, por las disputas entre unitarios y federales, y, por otro, por las articulaciones entre ranqueles e indígenas transcordilleranos (denominados en las fuentes como “indios chilenos”).

En su artículo “Notas sobre como investigar las prácticas musicales en la Frontera Sur de Córdoba en el siglo XIX”, Gustavo Torres aborda el mismo espacio considerado por Tamagnini, pero propone impulsar un abordaje teórico-metodológico a partir de las investigaciones etnomusicales. Entre otros aspectos, el autor afirma que para abordar el universo sonoro de aquel espacio es preciso tener en cuenta las experiencias que favorecen la construcción de formas y de adaptaciones de las prácticas musicales en relación con sus contextos de producción. Esta mirada ofrece la posibilidad de llevar a cabo una caracterización de estas prácticas musicales como creación sonora compartida, generadora de un fenómeno musical integral, que incluye instrumentos e instrumentistas tanto de la sociedad hispano-criolla como indígena.

Finalmente, el volumen se completa con dos reseñas sobre actualización patrimonial y documental. La primera, realizada por Yanina Aguilar, aborda la compilación de Mariel Zamanillo sobre “La Ciudad”, publicada en *Erasmus. Revista para el intercambio cultural*, Año XVI, No 2, 2014. La otra, elaborada por Maribel Ferro, refiere a la compilación de José Luís Lanata sobre *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar*, y publicada en IIDYPCA, CONICET, UNRN, Bariloche, 2014.

Graciana Pérez Zavala
gracianapz@gmail.com

LA ILUSIÓN ANTROPOLÓGICA.
Una aproximación a las transformaciones
de un campo científico

Ana María Rocchietti

e-mail: anaau2002@yahoo.com.ar

Resumen

Este ensayo tiene por finalidad examinar algunas dimensiones de la Antropología cultural como campo de investigación y su relación con el Estado en una época en que, por una parte, se declaran acabadas las categorías de *identidad* y de *etnia* y, por otra, emergen precisamente identidades articuladas con lo étnico en el escenario político y bélico. Al respecto intenta elucidar algunas cuestiones que hacen de la Antropología una ilusión.

Palabras clave: Antropología cultural, identidad étnica, Estado, Antropología política

Abstract

This essay aims at examining some dimensions of cultural Anthropology as a field of research and its relationship with the State, at a time when, on the one hand, the categories of *identity* and *ethnicity* have disappeared and, on the other, specific identities emerge combined with the ethnic action in the political and military scene. In this regard, it intends to elucidate some issues that make Anthropology an illusion.

Key words: Cultural Anthropology, ethnic identity, State, Political Anthropology

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz hat die Absicht, einige Aspekte der Kulturanthropologie als Forschungsfeld und ihrer Beziehung zum Staat zu untersuchen - dies in einer Zeit, in der einerseits die Kategorien der *Identität* und der *Ethnie* theoretisch verabschiedet wurden und andererseits gerade solche Identitäten entstehen, die in der politischen und militärischen Szene mit dem Ethnischen artikuliert sind. In diesem Zusammenhang wird versucht, einige Fragen über die Anthropologie als Illusion zu erläutern.

Schlüsselwörter: Kulturanthropologie, ethnische Identität, Staat, politische Anthropologie

Original recibido: marzo de 2017

aceptado: junio de 2017

Ana María Rocchietti, Doctora en Arqueología. Docente-Investigadora en la Universidad Nacional de Rosario.

Introducción

“Toda la doctrina de la hipótesis de trabajo me parece destinada a una pronta decadencia. En la medida en que esta hipótesis ha sido ligada a la experiencia debe ser considerada tan real como la experiencia. Ella está realizada. El tiempo de las hipótesis descosidas y móviles ha pasado, como ha pasado el tiempo de las experiencias aisladas y curiosas. De ahora en adelante, la hipótesis es síntesis”
(Gastón Bachelard, *El nuevo espíritu científico*).

La Antropología se inscribe en el vasto campo de las ciencias sobre las sociedades. Estuvo dedicada hasta el final de la Segunda Guerra Mundial a pueblos y naciones de tipo etnográfico, “primitivas” y relativamente aisladas en la distribución colonial del planeta. Durante mucho tiempo, desde su consagración académica en Europa y Estados Unidos a fines del siglo XIX y en las primeras décadas del XX, fue una práctica solitaria, rígidamente pautada en lo metodológico por la observación participante -el contacto prolongado, la cohabitación con los agregados humanos estudiados por los antropólogos- y el relativismo cultural, evitando juicios de valor y captando los términos propios de las cosmogonías aborígenes. Estos principios los forjaron las biografías científicas de B. Malinowski y F. Boas y sus discípulos.

En América Latina, las antropologías de México y Perú asumieron el liderazgo en relación con la problemática indígena sin ser estrictamente indigenistas, pero sin ignorar esa tradición intelectual llevada a cabo por no indios sobre los indios (Favre, 2007). Con este ensayo queremos examinar sus cambios más recientes y sus implicaciones, especialmente en lo que hace a las críticas al concepto de *etnia*, a la tendencia a la sociologización y al riesgo de disolución.

Antropología, modelo vinculante

La Antropología (Antropología Cultural o Etnología en algunos países) ha tenido un destino ambivalente, y es uno de esos campos disciplinares en el que se evidencia con más nitidez la opción entre la racionalidad abstracta y la racionalidad práctica, entre teoría y transformación social. Su itinerario histórico

ha estado comprometido con todas las formas de la diferencia cultural (también se le aplica *alteridad cultural*) en todo lugar y bajo cualquier modalidad en que ésta pudiera ser reconocida. Sus monografías la proponen precisamente como un modelo vinculante que ha de poner en un plano de equivalencia las manifestaciones de la pluralidad cultural humana y, sobre todo, aquellas prácticas sociales que Bourdieu y Passeron (2003), siguiendo a Lévi-Strauss, denominaron “arbitrarios culturales”.

Entonces, en la dirección a realizarse como disciplina vinculante, la Antropología debe compatibilizar la búsqueda de una racionalidad compacta y unitaria -la que por definición debe atender a la objetividad, la consistencia y la validez- con la constatación de que la verdad está signada también por el contexto de pertenencia y por los mecanismos de consenso en el interior mismo de la comunidad científica, tanto como por la fuerza estructurante que tiene el presente histórico de la cultura.

La gente que estudiamos tiene su propia versión sobre las condiciones en que vive, su pasado *propio* y *su presente*, sobre los fundamentos de sus acciones y la realidad en general; por lo tanto, las comprobaciones realizadas por los antropólogos se producen -en gran medida- a partir “de” y “contra” esa versión. En esa matriz es que el conocimiento adquiere la naturaleza que desde Boas y Mailnowski la ha caracterizado. La discusión sobre la relación entre el investigador y la sociedad estudiada es un lugar común, casi tanto como la de la contribución a la conciencia colectiva. De Singly (2006: 50-51) argumenta contra la noción de *ilusión* que afecta a las representaciones sociales (en este caso, las relativas al amor conyugal) y sostiene que la correspondencia entre concepto e ilusión trastorna la misma sociología, especialmente cuando se trata de hacer de ella un conocimiento útil. Fatalmente, yo también presumo el acecho del fantasma de la ilusión en lo que veo y escucho, en las explicaciones que me dan y las explicaciones que doy. De Singly también dice que elaborar una teoría es formular un juicio y jerarquizar aspectos de la realidad, por lo cual las equivalencias que uno establece indican simultáneamente una moralidad. Lo que para Bourdieu es ayudar a despertar del sueño dóxico es absolutamente abusivo en la etnografía y nadie se atrevería a intentarlo. Produciría una reducción de la imaginación social y de su exclusiva moral. Pensemos, al respecto, en el chamanismo y sus

creyentes, o en los adherentes a una política de partido. ¿Cuál es entonces la construcción legítima? Una de dos: hay vínculo o no lo hay. Cuando las personas entrevistadas en cuyas casas uno ha vivido reclaman porque no retornamos o tardamos mucho tiempo en hacerlo están apelando a esa legitimidad que se ha fracturado, a la confianza que se ha defraudado (por supuesto, desconocen cuán difícil es llegar a sus parajes o encontrar las situaciones válidas para concretar el encuentro). El reproche inexorablemente se traslada, de inmediato, al registro moral.

La dimensión dialógica

Los antropólogos llegan a la dimensión dialógica con dos imágenes de conciencia contrapuestas: por una parte, con el peso de la idea del determinismo causal en las condiciones iniciales que desarrollan los procesos sociales -la posible correlación entre las partes y el todo- de la predictibilidad derivada de la estabilidad causal; por otra, con el registro de la existencia de fenómenos *en cascada*, turbulentos y desesperados, con predominio de la historicidad, de la articulación de estructuras espontáneas, transformaciones de signo evolutivo e imaginarios instituidos (sensu Castoriadis, 1990). La idea de una verdad dialógica impugna un tema central del discurso científico: el de la generalidad.

No puede generalizarse aquello que emerge en un diálogo en el que la *ilusión* acosa a los dialogantes que se afirman y emergen en la más completa singularidad. Éste es el dilema fundamental en el discurso chamánico: el saber del curador es único en su experiencia; el lugar del antropólogo atrapa el tiempo y los pensamientos en la experiencia de algo que no podrá ser contado completamente sino en los fragmentos que permite o autoriza el médico popular. La adhesión ideológica a una doctrina corre una suerte parecida, y por eso quizá resultaría *imposible* convertir al creyente.

La generalidad expresa el punto de vista según el cual un término, objeto o procesos pueden ser cambiados por otro equivalente, operando en el orden de las semejanzas. En este sentido es que el proletariado o el campesinado de cualquier parte del mundo puede ser interpretado como adquiriendo una experiencia semejante en el trabajo, la socialidad y las luchas propias de su

condición porque ellos son parte de sociedades del mismo signo (dependiente y periférico), con diversos tipos y grados de colonialismo interior y determinantes causales genéricamente asimilables. Pero visto desde otra perspectiva, ellos son únicos, singulares en cada situación, tanto de vida como histórica; se vuelven actores únicos, particulares e insustituibles.

Una de las funciones del lenguaje es la performativa; su reconocimiento implica considerarlo con una capacidad que va más allá de la comunicación y/o la formalización o la estabilización de significados. Es aquella por la cual el lenguaje no describe la realidad sino que la crea. Este es el caso típico por el cual la estructura (o la estructuración) que produce la acumulación de tiempo cede ante la historia, la cual suele traer acontecimientos inesperados y tendencias novedosas. La equivalencia estructural se disuelve así en la historicidad de la existencia. La eficacia textual de la Antropología es concebida como una habilidad para expresar la voluntad, las dudas y los proyectos de “la gente”. No obstante, hay más.

Los límites entre la textualidad científica y la actualidad política se tornan difusos en el seno de esa confrontación entre el esquema causal y la indeterminación histórica. Por eso existe una ambigüedad que hace de todo texto antropológico un texto político. En su interior coexisten dos programas: uno que podríamos llamar “de la generalidad”, junto con otro de carácter “histórico” y su circunstancia, que es inevitable desde que se reconoce que la Antropología tiene una “naturaleza” dialógica y no una de observación “natural” (como se la concebía en sus comienzos).

En el programa de la generalidad se interroga, por ejemplo, sobre cuál es el estado normal (en términos estadísticos) de la sociedad, si éste consiste en integración y solidaridad, o en lucha y contradicción; si los símbolos son -o no- operadores en el proceso social y si puestos en determinados contextos producen o no transformaciones; si la adaptación es o no la clave para interpretar el desarrollo, el sostenimiento y el cambio de las formas sociales; si es válido buscar principios que hagan inteligibles los fenómenos sociales; si la cultura equivale a un sistema de clasificación; si es necesario insertar los acontecimientos investigados bajo la influencia del sistema económico mundial o si, por el contrario, el foco de lo social es el “actor”, la “persona”, el “sujeto”; si la representación más adecuada de la sociedad es la “máquina”, el “drama”, el

“texto”; si es fructífera la investigación de la dominación simbólica (es decir, la de la hegemonía); si los actores sociales son seres completamente culturales (en el sentido de que no harían nada que contradijera su identidad o núcleo cultural) o si su naturaleza se liga, más bien, al nivel de los fenómenos psicosociales y biológicos. Su tarea es llevar estos problemas al plano de la racionalidad abstracta.

El programa de la historicidad demarca, por el contrario, problemas derivados de situaciones y contextos cuyo carácter intransferible no puede dejar de reconocerse. Por ejemplo, los sectores populares en América Latina se expresan bajo la condición obrera (urbana) y la campesina (rural). Ambas se localizan en la lucha por el nivel de vida y la representatividad política. La tensión básica entre lo obrero y lo campesino -con su intercambiabilidad en las épocas de fuerte migración (en tanto los campesinos alientan la intención de volverse asalariados integrándose a la industria o los servicios de Estado, en cuentapropistas del comercio de subsistencia o artesanos de dispar destino urbano)- no puede ser separado de las organizaciones de los partidos políticos y de los sindicatos, cuyo nivel de institucionalización depende del grado de centralización y de la fuerza económica que posean, y sirve también de soporte a la identidad. La trama de identificación étnica y racial (indígenas o pueblos originarios, “mestizos”, afroamericanos, migrantes europeos “blancos”) y de la pertenencia clasista (obreros, artesanos, campesinos, estratos medios, elites económicas y culturales) combina una realidad multidimensional que se traduce frecuentemente como “marginalidad”, “exclusión” “condición periférica”, “colonias interiores”, estratos y/o clases hegemónicas y clases subalternas, etcétera, simplificando su representación en la estructura de la producción y del consumo así como en sus conductas políticas (lucha de clases, clientelismo, paternalismo, pseudofeudalismo, dominación y explotación, partidismo, falangismo, fascismo).

Los conjuntos sociales mencionados se encuentran bajo la soberanía de Estados nacionales. El aparato institucional y legal que los caracteriza trata a la población como desprovista de clases y etnias a partir de los estatutos de sus constituciones liberales colocando por encima de ellas la identidad que otorga el Estado-Nación y presentándose como una fuerza unificadora y representativa de los intereses del pueblo. Los individuos quedan así

destituidos de su condición de clase y de etnia, pero se reunifican abstractamente bajo la Nación.

La textualidad antropológica -sus monografías e informes- esquematiza por su lado el saber en forma de imágenes que suponen que a cualquier forma de objetividad en el tratamiento de los hechos le corresponde alguna forma de subjetividad epistémica. Ambas son correlativas a las condiciones de su formulación. Conviene distinguir entonces entre un contenido epistemológico y un contenido sociológico. El primero es el correlato de la construcción cognitiva y su verdad; el segundo lo es de la elaboración discursiva.

El texto recorta, desplaza y amplifica mediante la descripción de las condiciones sociales algún tipo de realidad y oscila permanentemente entre la reproducción de su paradigma científico (más precisamente, la sintaxis científica realizada como un esfuerzo objetivo por captar las características de una sociedad y su cultura) y su expresión emocional o mito-poética como una versión de los deseos de los sujetos en el plano social, político, histórico o simplemente personal. El texto siempre está operando entre la documentación, la crítica y la estética “kitsch” (o de falseamiento embellecedor) en un contexto histórico en el que la sociedad privilegia formas de comunicación no literarias y géneros estéticos mezclados o híbridos.

La concepción dialógica reconoce tantas verdades como culturas, acepta que existe una transacción entre la espontaneidad y el consenso que sólo puede alcanzarse mediante una búsqueda intersubjetiva. Lo más sugerente es que otorga valor explicativo al mundo subliminal en el que el simple “relato” ya responde al “por qué”. De esta manera apunta no sólo al objeto de conocimiento sino también al sujeto de la verdad y a la naturaleza de las palabras con que las expresa; agrega a la racionalidad abstracta otros problemas como los que resultan de interrogarse sobre si existe continuidad entre el sujeto y la sociedad, sobre si los invariantes que resultan de la búsqueda de la generalidad no son ellos mismos radicalmente históricos. La concepción dialógica hace de la antropología un enfoque de *perspectivas*.

¿El relativismo de las perspectivas es potencialmente ilusorio?

Si el tema de la verdad es un efecto particular de lo real (básicamente su coincidencia entre realidad y lenguaje) y no solamente un efecto objetivo-subjetivo, o una irrupción conmovedora que desanuda el lazo que sostiene a las imágenes y sus propiedades para el sujeto, entonces existe una definición adecuada del acontecimiento: aquella que lo liga a su efecto perturbador y nominal en la estructuración del sujeto y su perspectiva. En el acontecimiento, el sujeto no es origen sino fragmento de un proceso de verdad (Badiou, 1992).

Si la política -o mejor, la lucha política- produce verdad, ella consiste en la lucha por la no dominación, en la lógica de la emancipación. Esa verdad (como las que producen la ciencia, el arte y el amor) no puede ser amarrada al enfoque de las perspectivas sin riesgo de convertirla en no-verdad, en no-acontecimiento, en algo que elude la fuerza performativa. El enfoque de las perspectivas (o de fundar el conocimiento en sus circunstancias), al menos aplicado a la cuestión social, está riesgadamente ligado al no-acontecimiento, esto es, a una situación en la que el sujeto no atiende a la realidad y la verdad, sino únicamente a su deseo e intención. O, más aún, que el sujeto -imperturbable, indiferente- aliente la ficción, la falsedad idealizada.

Con todo, al tener la posibilidad de profundizar el poder vinculante del saber antropológico (al menos, el metodológico) a través de sus contradicciones y de la oposición entre las condiciones objetivas en las que la gente vive y la forma en que las imagina, la antropología puede proponer perspectivas radicales (ahora las del propio antropólogo) vinculadas a la invención de la cultura, la resistencia, la re-elaboración de las identidades por superposición y la lucha entre discursos culturales. Si esto fuera así, la disciplina -desde el Estado- contradice al Estado, ya que muestra el valor limitado de la usina de consenso y el carácter ahistórico, pero político, del tratamiento jurídico de la clase o de la etnia bajo la forma de ciudadanía.

La antropología ilustra cómo la historicidad persiste más allá de la política del concepto, incluida aquella que da por finalizado el pensamiento moderno que ha presentado a la humanidad como una "sociedad animal" determinada por la necesidad y una "sociedad heroica, culturalizada" conducida por la razón y los ideales.

La Antropología está atravesada por una clase particular de acontecimiento: *la cuestión social*, pero de una manera específica, porque originariamente se interesaba por sociedades privadas de acontecimientos, al menos en la visión europea de las sociedades primitivas. A fines del siglo XIX -era del surgimiento de las ciencias sociales- esa cuestión aludía a todas las disfunciones de la sociedad industrial que nacía, pero ahora demarca la inadaptación de los viejos métodos de gestión social, de los principios organizadores de la solidaridad y de los derechos sociales (Rosanvallon, 2007).

En su primera época, cuando formaba parte de las herramientas coloniales clásicas, la cuestión social estaba colocada, para la Antropología, *afuera*, en el distante mundo de los primitivos. En la literatura antropológica que va desde Lewis Morgan a Bronislaw Malinowski (1877 a 1922)¹, lo que importaba era producir un saber sobre las *tribus*, colocadas en una escala de complejidad, o advertir las funciones de sus instituciones para prevenir sus rebeliones emancipatorias.

Luego tuvo una segunda época -la que va desde Alfred Radcliffe Brown a Claude Lévi-Strauss (1922 a 1948)²- con una elaboración de tipo abstracto sobre la cultura (el funcional-estructuralismo del primero y el influyente estructuralismo del segundo). En ese lapso, la teoría antropológica se volvió explícitamente anti-histórica. Con la larga vida de Lévi-Strauss se puede decir que termina la Antropología clásica. En América Latina -que absorbió estas influencias- desde los años sesenta del siglo XX hubo interés y giro hacia las culturas *de adentro*, es decir, las ilustradas por los campesinos, las culturas populares y las de los sectores subalternos. De esa manera priorizó los estudios sobre la marginación y la pobreza y fue abandonado o, al menos, se fragmentó la teoría etnológica y se nutrió de la sociología cualitativa. Lo fundamental ha sido captar la perspectiva de los interlocutores y también la del propio investigador, pero ésta última investida por el análisis reflexivo y crítico sobre su lugar o papel en el seno de las entrevistas y de los diálogos. La relación de las obras etnológicas latinoamericanas con las clásicas ha sido dispar: en algunos casos se leyeron y se intentaron profundizar los temas fundantes e intensivos que la caracterizaron; en otros se la ignoró y se priorizó el abordaje marxista.

Demarcación de la racionalidad política: Antropología y Estado

Actuar políticamente equivale a obtener espacios de comunicación, espacios “públicos” de exposición del desacuerdo y de lucha por imponer una perspectiva. La “racionalidad política” requiere ser demarcada en relación con sus actores sociales: “masas”, “clases populares”, fracciones étnicas, fracciones corporativas, “oprimidos”, etcétera. Al distinguir entre *sujetos abstractos* (aquellos que se derivan de los sistemas conceptuales), *sujetos retóricos* (los que son “pacientes” o “actores” del discurso político) y *sujetos deliberativos* (los que se reconocen en su situación histórica, sus orígenes e identidad, porque producen las transformaciones fundamentales de la sociedad) se connota un sujeto y se demarca un objeto de investigación cuya sede está en los movimientos sociales y el Estado.

En ese lugar, la racionalidad emergente -desplegando la acción política- tiende a la universalización de las lógicas corporativas, tensando por volverlas la lógica de la sociedad como un todo. Esa lógica se siente y se justifica como la representación más adecuada de la sociedad; sobre ella se deposita la hegemonía y su contraparte, la subordinación; por ella se controlan los procesos económicos, sociales y políticos.

La lucha por el poder sobre el Estado se inscribe también en términos de esta forma de racionalidad política. El Estado contemporáneo (Estado – Nación) ha influido para consolidar zonas de consenso y adhesión colectivas; de ellas se derivan la *identidad* de la sociedad y se derivan las garantías de su jurisdicción plena tanto como las condiciones de su existencia.

Estado y Antropología se interpretan mucho más allá del hecho de que esta disciplina se ejerce desde las estructuras del Estado (Universidades, organismos de planeamiento, servicios de salud y educación y otras de distintos niveles de jurisdicción). La Antropología sirve al concepto romántico de Nación que está en la base de la territorialización, la soberanía del Estado-Nación y el concepto de identidad.

La Antropología científica sirve -a favor o a pesar de ella- para consolidar el perfil europeo. A despecho de todo reclamo de compromiso con la alteridad, la práctica antropológica asegura a través de su trato como objeto científico la gobernabilidad de lo alternativo. Conocer y entender los sectores que implican

la interrupción de la homogeneidad nacional significa saber qué hacer con ellos. El conocimiento transcultural sirve, entre otras cosas, para administrar la conciencia sobre todo tipo de tradición alternativa.

La Antropología suele presentar a la cultura como una configuración -incluso una estética- de identidad que sirve para reconocer, crear y desarrollar el proceso histórico; como un ámbito contenedor, adaptante y positivo, de manera tal que el derecho habrá de otorgarle preeminencia jurídica bajo el corpus de los Derechos Culturales. (Cárcova, 2012) Pero la cultura tiene asimismo una dimensión coercitiva, un peso autoritario que exige sumisión a lo heredado, adherencia a la tradición. El Estado ejerce gobierno sobre lo que se incluye en la tradición “nacional”, lo que se amplifica y lo que se minimiza en la cultura “pública”, es decir, en la cultura que se “muestra” (y se enseña en los aparatos institucionales).

La identidad requiere adhesión irrestricta a algún tipo de núcleo ideológico firme. Las contradicciones la amenazan -tanto en el plano individual como colectivo- con la dispersión, y no existe mayor enemigo interno a la Nación que la identidad fragmentada (o por lo menos así lo sienten los actores sociales). Siendo que la Antropología se liga a la diversidad “dentro” y “fuera” de la Nación y a la diversidad “interior” que sobrevive, el nexo entre Antropología y el Estado, entre identidad del Estado e identidad de la Antropología es una forma de explorar las preguntas que los órganos de decisión política hacen a la Antropología y los antropólogos a sí mismos.

La identidad (de la Nación, de la ciencia) es un objeto social porque la construcción depende de la historia social. Esa historia es vinculante porque ella da forma y envergadura al “nosotros” a medida que tiene lugar la vida social. La identidad compromete una apelación genérica que tiene raíces históricas en el vínculo que materializa a la sociedad.

Cambio y reemplazo

Desde 1970, ocurrió un cambio en la estructuración teórica de la Antropología cuyas, consecuencias todavía no se advierten en plenitud. Empezó en Europa y EEUU, en el marco de la llamada posmodernidad filosófica y cultural. En el primer caso influyó el proceso de descolonización

poniendo en foco el lugar de la Antropología en el orbe colonial de las potencias europeas. En el otro, la guerra de Vietnam, porque se puso en debate el verdadero rol de los antropólogos en el terreno.

En el resto de los países donde se practica esta disciplina tuvo lugar una discusión sobre el carácter de las monografías etnográficas y etnológicas, la función dominadora de la entrevista o el registro de la historia de vida y el valor epistemológico del conocimiento adquirido por los antropólogos. Imperó una antropología reflexiva, la cual osciló entre dos puntos de vista: uno, auto-complacido; otro, arrepentido. Se llegó a preguntar qué poner en su lugar. El programa etnológico fue prácticamente abandonado, justo en el momento en que más influencia tenía en las otras ciencias sociales, especialmente en el campo socio-histórico. Las monografías clásicas se asimilaron a una sección de la literatura y se impugnó la relación dialógica. La transformación adquirió tres dimensiones: impulsó una redefinición del contenido adscribiéndolo al estudio del mundo contemporáneo y globalizado; se concentró en los agregados sociales heterogéneos como las ciudades y se realizó una deconstrucción de la autoridad etnográfica. Los antropólogos más famosos en esta tarea fueron Marc Augé, Clifford Geertz y James Clifford. En América Latina se continuó teniendo aprecio por la aproximación etnográfica probablemente por su escasa influencia en la globalización. No obstante, la teorización posmoderna fue desplazando el eje de análisis hacia el *sujeto*. Ha sido favorable a este giro la caducidad de los estudios sobre las etnias y el cuestionamiento de la identidad como ontología.

Al respecto, tomaremos la argumentación de Michel Augier, recientemente traducida al castellano y en parte la refutaremos. Augier (2015) sostiene que la Antropología arrastra la *Gran División* entre la *Etnología* y sus estudios de las etnias y las comunidades, y la *Antropología del mundo contemporáneo*, abocada a la investigación de las redes y las comunidades -en formación o en transformación- relacionadas cuyo contexto primario es la Globalización. La primera coincide aproximadamente con la Antropología clásica y la segunda con los estudios del sujeto y las relaciones de circulación y contacto en que aquel puede investir, dejando de lado la estructura social y las identidades. Ya no existiría un sujeto identitario sino un sujeto relacional. Hay que tener en cuenta que su experiencia de terreno la ha conformado con poblaciones

migrantes, con refugiados y con grupos raciales que expresan disconformidad. No es que renuncie a los aportes de la Antropología etnológica sino que estima que -el de hoy- es otro mundo.

Antes que nada, sostiene que las etnias no existen, que son construcciones políticas e imaginarias; que lo que se constata en el mundo contemporáneo es la cadena de sociedades. Ninguna está aislada (ni los Yanomani) y todas las personas están en contacto. Pero sí es cierto que las fronteras, las migraciones y los campos de refugiados reflataron lo étnico. Este “etnicismo” significa un retorno a una Antropología que estuvo vigente en el mundo colonial y que trata a las identidades como una ontología.³ Es más: la de los antropólogos es una descentralización irrealizadora, porque el terreno o el campo está diciendo y mostrando otra cosa. Nadie existe fuera del capitalismo financiero y agroindustrial. La categoría “identidad” es una trampa. Estimamos que tiene razón.

Aguier presenta tres casos con los que intenta demostrar lo certero de su enfoque. Un caso es el desfile, en comparsa de carnaval, por jóvenes negros de Bahía de San Salvador (Brasil). Comenzó en 1975, excluyeron a los blancos y vistieron trajes cada vez más relacionados con África. Pero no se trata de añorar África, sino de rechazar el lugar biopolítico (racial) en el que la sociedad brasileña los inscribió. No es un sujeto identitario sino un sujeto *contra* la identidad. Lo denomina *sujeto ritual y sujeto desdoblado de sí mismo y del mundo*.

El segundo caso es más convincente. Narra las circunstancias por las cuales actores específicos colaboran con los antropólogos o los médicos para dar testimonio configurando una escritura y una autoría. En la primera, se trata de refugiados que relatan y cuentan sus historias, y en otra, de presos que describen sus condiciones de detención. Augier denomina a este *Sujeto como estético o de preocupación por sí y sujeto como autor*. Lo estético proviene de la competencia en el lenguaje y del cuidado por el relieve de la víctima. El antropólogo recoge el relato de gente “que toma la palabra”. Lo ilustra con los refugiados Hutu.

El tercer caso ilustra al *sujeto como reclamo de ciudadanía* y lo localiza -otra vez- en los campos de refugiados donde por las condiciones de vida de gente sin Estado y con la nacionalidad perdida, las personas son categorizadas de

acuerdo con su nivel de fragilidad y priorizadas. Entonces surgen líderes que reclaman por ciudadanía y protagonizan las protestas buscando legitimidad política. Según Augier (2015: 175), son situaciones en las que el sujeto se desprende de su condición social, de una identidad asignada (racial, étnica o humanitaria) y eventualmente de un sí mismo sufriente. Surge entonces lo que él llama *Antropología del Sujeto*. En este sentido, Augier coincide con la centralidad que tienen hoy las víctimas en el derecho y las ciencias sociales.

Desde nuestro punto de vista no llega a solucionar la encrucijada actual, que definimos como *sociologización* completa y final de la Antropología. No quiere decir que esto esté mal, sino que se disloca el objeto y el oficio, aunque obliga a reconsiderar tanto el lenguaje como los conceptos que expresa.

Sujetos, víctimas y comunidades

Es verdad que el sujeto ha pasado a ser el centro tanto de la reflexión filosófica como de la investigación social a medida que los valores narcisistas e individualistas se han desplegado con persistencia e intensidad en este tiempo. Por otra parte ¿qué ofrece el sujeto?: un “para sí” íntimo, contradictorio y ambivalente. Por sobre todo, no puede reposar en él el proceso de la verdad, por cuanto no tiene por qué ser fiel a un ideal de verdad. En definitiva vale por “su verdad”. Pero tampoco se puede hacer de esto una afirmación absoluta, ya que los sujetos expresan casi siempre por sí y por otros. El antropólogo, en su práctica de campo, lo sabe; también sabe que la cultura no resulta del acumulado de los intereses, creatividad y deseos de un conglomerado de sujetos.

En la actualidad, el concepto de “comunidad” se ha vuelto polimorfo. Puede designar desde redes virtuales hasta públicos y pueblos indígenas; alude a gentes que se ven cara a cara como a las que comparten direcciones de internet y que nunca se han visto y probablemente nunca lo harán. Pueden formar parte de una comunidad de personas que no se tratan o incluso no se han visto físicamente: usuarios de telefonía, padres de una escuela, recepcionistas de políticas de cultura.

Es cierto que las monografías actuales describen, analizan, interrogan, infieren a partir de sujetos que se tornan víctimas por ofensas y daños del

presente y del pasado: de la pobreza, la colonización, la guerra, la enfermedad, la discriminación, etcétera. Las monografías clásicas no presentan a los pueblos primitivos como víctimas sino como entidades dinámicas -pero no históricas, porque no podían reconstruir su temporalidad- cuyas costumbres podían ser categorizadas adecuadamente en parentesco/matrimonio/reglas de exogamia/economía, etcétera. Lo que no se escrutaba era su lugar político. Radcliffe Brown escribió que no había que ocuparse del Estado; bastaba con describir el sistema de gobierno. (Abrams, 2015: 51)

Justamente en Philip Abrams se encuentra una argumentación de la relación entre Antropología y Estado. Comienza recordando el debate marxista sobre el Estado: este análisis sostiene que el Estado está separado de la sociedad civil y que “el interés común” es ilusorio. Agrega que Max Weber fundó la sociología política, pero que apenas hizo una reseña histórica del Estado, el cual ha provocado interés filosófico y jurídico recién desde el siglo XVII.

Abrams señala que hay algo oculto en la vida política y que eso que se oculta es el Estado. Es materia del sentido común, no de un análisis sofisticado. Hay que ir entonces a la *Ideología alemana*: en ella Marx y Engels sostienen que la función particular de la ideología es representar falsamente la dominación política. Refiriéndose a Engels dice (Abrams, 2015: 52): “Ya en 1845 lo encontramos argumentando que el Estado es llevado a la existencia como una idea con el objetivo de presentar los resultados de la lucha de clases como el resultado independiente de la voluntad legítima sin clases” [...] “Las instituciones políticas se convierten en el Estado de forma tal que el equilibrio del poder de clase pueda enmascararse como no afectado por la clase.”

Es pertinente evocar estas afirmaciones en relación con las ciencias sociales. Sobre el final del siglo XIX, la *ideología* se convirtió en la *cultura* y ésta ocupó aquel otro escenario que habían inaugurado polémicamente Marx y Engels (1974) en *La ideología alemana*, escrito en 1845, describiendo a la ideología como una máscara de lo que ocurre -en realidad- en la vida social. Si se puede dudar de la ideología, no podría existir desconfianza hacia la cultura. Ella siempre sería auténtica y la Etnología asumiría este principio como axioma.

Un sujeto en el interior de una tradición vigente y viva no renegará de sus creencias, y los antropólogos procederán como los críticos de arte: apelarán a

la *identidad hermenéutica* de Hans Gadamer, lo que define la captación de su singularidad en simultáneo con su significado, con su forma, apariencia y presencia, o su alusión a otro mundo. (Cenci, 2016: 13-18) Pero se afianza una argumentación que coloca a esa singularidad directamente en la política. Abelés y Badaró (2015) evocan que la antropología comenzó hace más de un siglo con un estudio sobre las formas de gobierno primitivas y sobre las formas de autoridad que posibilitaban que los miembros de esas sociedades permanecieran juntos. Podríamos agregar: de la ley y el derecho. Luego se abocó a los procesos de *nacionalización* de pueblos que antes eran autónomos o casi autónomos (contacto y post-contacto con los occidentales). En ese marco, la etnografía se vuelve crucial, porque informa sobre esa singularidad (histórica y cultural). En ese marco, la etnografía se vuelve crucial, porque informa sobre esa singularidad (histórica y cultural).que -en el contexto del trabajo de campo- hace inteligible el espectro de usos y costumbres de individuos, familias, genealogías concretos, en sus países y regiones. Casi siempre la Antropología ofrece un efecto desestabilizador, el cual es producto de un enfoque que se sumerge en las paradojas, las contradicciones y las ramificaciones inesperadas -e incluso políticamente inesperadas- de los grupos sociales que se tornan objeto de investigación. (Abelés y Badaró, 2015: 10)

Abelés y Badaró agregan un aspecto que no es habitualmente puesto en consideración: el vínculo entre Antropología y Filosofía.⁴ Refiriéndose al *presente etnográfico* (habitualmente tan criticado), lo consideran vinculado a la *inmanencia del tiempo* del presente, en el cual encuentran las potencias que se actualizan en la inmediatez de lo concreto. La Antropología posee entonces un efecto desestabilizador, porque se sumerge en las paradojas, las contradicciones y las ramificaciones inesperadas, incluidas las políticamente indeseadas de los grupos sociales que estudia.⁵

En otro sentido, podríamos encontrar una dimensión teatral a la investigación etnográfica: la que sostiene el observador tratando de dar significado a su presencia y su presente; la de los observados en el contexto de la imagen que quieren ofrecer de sí mismos como personas y sociedad. Uno y otros -o todos- despliegan sus distintas fuerzas teatrales, no necesariamente ficticias ni dramáticas, pero sin duda "actuadas". La política tiene un régimen estético, aceptan Abelés y Badaró.

Las etnias proceden o se debaten con el mismo magma social. No es extraño que la mayor concentración global de enfrentamientos, desde guerras frontales hasta el terror, no se exprese como un problema de subjetividad, sino de etnias: es decir, constelaciones de cultura, lengua y raza. Los sujetos no son ajenos a este devenir, porque ofrecen sus vidas, pero históricamente el resultado es el choque interétnico: aquel que -ahora lejanamente- anunciaba Fredrik Barth (1969). En ese caso, el interior de esas ontologías sería intensamente dialéctico, y promueve la pregunta sobre su investidura moral. Ésta también es una conexión filosófica de la Antropología: toda escritura -etnográfica- es ética. El lugar de la práctica -el trabajo de campo- siempre parece *más real*, debido a la relación inmediata con la verdad del objeto. Pero puede ser una ilusión.⁶

Una ilusión

El problema no es que las identidades se hayan vuelto ontologías, sino que ellas se tornan una disrupción, un corte en la continuidad soberana del Estado y de sus instituciones políticas. La cuestión de fondo es cómo tiene lugar la subordinación social y política de esas identidades. ¿Sobre qué domina el Estado y su ideología generalizada, legitimada e impuesta a toda la sociedad, incluso incluyendo a las gentes que originariamente poseían otras identidades, fueran pueblos indígenas o migrantes? ¿Lo efectiviza sobre las clases y sus enfrentamientos o sobre la trama de sujetos, sus “verdades” e identidades? El imperialismo moderno forzó la fragmentación como un recurso exitoso: no advertir el carácter del proceso *real* es concurrir a esa estrategia.

Las identidades reclaman derechos políticos, sociales y económicos. Son identidades ontológicas, y se denominan a sí mismas *originarias* y poscoloniales. En esas circunstancias se hallan los pueblos indígenas en América Latina. El derecho político, genéricamente hablando, no es un artificio, porque el régimen democrático consiste, entre otras cosas, en otorgar derechos. Por supuesto, su efectivización depende del reparto de las fuerzas parlamentarias o de la voluntad de quien ejerce el poder ejecutivo en el Estado. En ese contexto, la lucha de clases aparece retirada o suspendida; para los antropólogos, en el seno de una comunidad o en un rincón etnográfico, parece

interrumpirse o estancarse, dado que esas coaliciones y sus actores juegan el juego identitario: se podría decir por fuera del tiempo o sin tiempo. Es una ilusión. Nadie está fuera de esa lucha. Pero mientras la ideología no pierde su carácter político, la cultura tiene apariencia apolítica. Sólo Freud señaló su malestar intrínseco e inmanente.

Notas

1. Las denominadas consideraciones “metafísicas” y “trascendentales”) acerca de la receptividad (espacio y tiempo) y de la espontaneidad del entendimiento (conceptos, juicios (“principios”).

2. El hecho de que en una comunidad se hagan experiencias y en una comunidad de científicos se realicen investigaciones empíricas, facilita el asunto y lo hace más eficaz, aunque no sea incondicionalmente necesario.

3. Por “solipsismo metódico” entiendo una posición en la que se plantea un sujeto racional como algo que se comporta frente a todo lo que no es él mismo de modo cognitivo sólo por medio del conocimiento en la relación sujeto-objeto; y que, en consecuencia, es capaz de todos los rendimientos cognitivos de la razón como un sujeto racional aislado que existe de modo solitario.

4. La “búsqueda y determinación del principio supremo de la moralidad”.

5. La comprobación de que no existe una razón práctica.

⁶. Que resulta de la forma especial que recibe el “autoconocimiento de la razón” en la *Crítica de la razón pura* y que es caracterizado, como hemos visto, por el solipsismo metódico.

7. Es decir, que aquí se cuenta obviamente con una multiplicidad de sujetos, con la posibilidad de interacción y de conflictos entre ellos.

8. En el desarrollo del proyecto de la filosofía trascendental, Kant no modifica en ningún momento su concepto de razón en el nivel del análisis de la razón pura, de tal modo que pudieran visibilizarse precauciones para relaciones cognitivas y de interacción entre las diversas instancias de la razón. La razón es siempre solamente la suprema capacidad de conocimiento para el conocimiento de la naturaleza.

9. Este punto puede ilustrarse fácilmente con ayuda del principio rector que propone Rorty en el “espejo de la naturaleza”. Por un lado, en el centro de este libro se encuentra, como se sabe, la oposición entre la idea moderna de la razón, en tanto que *aparato técnico* (sistema de espejos); por otro lado, la idea de la razón como algo que se realiza esencialmente por medio de la *praxis social*. Es completamente implausible suponer que es posible encontrar sustancia ética en un aparato técnico. El caso de la alternativa es completamente diferente.

10. Factores particularmente importantes fueron aquí: el creciente reconocimiento del papel de las humanidades en el siglo XIX, el avance de la hermenéutica, el pragmatismo americano, el predominio de la teoría analítica de la ciencia en el siglo XX, el giro lingüístico y el giro pragmático en la filosofía de siglo XX.

11. Es débil, en la medida en que no queda completamente descartado que un escéptico radical niegue la posibilidad de la experiencia en general o de la experiencia de esta forma específica.

12. En la Filosofía I, ella se centra en las “condiciones de posibilidad” de la argumentación con sentido o el discurso, es decir, en algo que no se puede negar o de lo que no se puede dudar con sentido obvio.

13. La primera relación es la relación que la filosofía moderna ya siempre ha tratado y hecho absoluta. La segunda ha llegado a través de los mencionados desarrollos de la filosofía del siglo XX. La tercera relación no puede ser pasada por alto en el marco de la filosofía que, en tanto que disciplina reflexiva, siempre se sirve de ella.

14 La conciencia de la ley fundamental *se nos impone por sí misma* como una proposición sintética a priori, que no es posible deducirla de otra cosa. (Kant, 1968b, T. V 27: 55s.)

15. La ley moral puede ser utilizada como principio de deducción de la libertad y es justificada de modo indirecto por medio de evidencias a partir de la convergencia no prevista de los planteos de la filosofía teórica y la filosofía práctica.

16. Son radicales en la medida en que son capaces de socavar completamente la confianza, que en Kant se da claramente, en las intuiciones morales pre-teóricas.

Referencias

- Abelés, M. y M. Badaró (2015), *Los encantos del poder. Desafíos de la Antropología política*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Abrams, P. (2015), "Notas sobre la dificultad de estudiar el estado". En P. Abrams, A. Gupta y T. Mitchele *Antropología del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica
- Augier, M. (2015), *Zonas de Frontera. La Antropología frente a la trampa identitaria*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario
- Bourdieu, P. y J. C. Passeron (2003), *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Bachelard, G. (2000), *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Badiou, A. (1992), *Conditions*. Paris: Seuil
- Barth, F. (1969), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget
- Cárcova, C. M. (2012), *Las teorías jurídicas post-positivistas*. Buenos Aires: Abelot Perrot
- Castoriadis, C. (1990), *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets
- Cenci, W. (2016), *Estéticas de la alteridad*. San Martín: UNASAM EDITA.
- Favre, H. (2007), *El movimiento indigenista en América Latina*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima: Ediciones Lluvia
- Rosanvallon, P. (2007), *La nueva cuestión social. Repensar el Estado de Providencia*. Buenos Aires: Manantial
- Singly de, F. (2006), "La sociología, forma particular de conciencia". En B. Lahire (director), *¿Para qué la sociología?* Buenos Aires: Siglo XXI

RANQUELES, 'INDIOS CHILENOS' Y REFUGIADOS UNITARIOS
EN LA FRONTERA SUR DE CÓRDOBA (1836-1844)

Marcela Tamagnini

e-mail: marcela.tamagnini@gmail.com

Resumen

Desde fines del siglo XVIII, y hasta 1879, los ranqueles habitaron buena parte de la pampa central argentina. Su itinerario se asemeja al de otros grupos indígenas del continente americano que resistieron el avance hispano criollo. Pero también exhibe numerosas particularidades dignas de ser abordadas, especialmente durante la etapa que se inaugura con la llegada de Juan Manuel de Rosas al gobierno de la provincia de Buenos Aires, quien se propuso eliminarlos del espacio que ocupaban en el *caldenar* pampeano. Para ello planificó una serie de acciones que incluyeron fuerzas de otras provincias cuyos territorios limitaban con los indígenas, como la “Campaña al Desierto” (1833-1834). Esta animosidad contra los ranqueles se fundaba no sólo en la amenaza de los ataques sobre las estancias y los poblados fronterizos, sino también en la articulación de éstos con otras fuerzas sociales, como los “indios chilenos” y los unitarios derrotados que se refugiaron en las tolderías del “Mamil Mapú” en la pampa central. El trabajo está dedicado a examinar estas articulaciones políticas indígena-cristianas ocurridas en la Frontera Sur de Córdoba entre 1836 y 1844.

Palabras clave: Frontera Sur de Córdoba, ranqueles, refugiados unitarios, articulación

Abstract

Since the end of the eighteenth century until 1879, the Ranqueles inhabited much of Argentinean central pampa. Its itinerary resembles that of other

aboriginal groups of the American continent that resisted the Creole Hispanic advance. But it also exhibits many peculiarities worthy of being addressed, especially during the stage that opens with the arrival of Juan Manuel de Rosas to the government of the province of Buenos Aires, who proposed to eradicate them from the region they occupied in the "Caldenar of the Pampas". For this purpose, he planned a series of actions that included military forces from other provinces whose territories shared a border with the indigenous people, such as the "Campaign to the Desert" (1833-1834). This animosity against the Ranqueles was based not only on the threat of attacks on the ranches and border settlements, but also in their articulation of these with other social forces, such as the "Chilean Indians" and the defeated Unitarians who took refuge in the Tolderías of the "Mamil Mapú" in the central Pampa. The research work aims at examining these indigenous-Christian political articulations that took place in the southern border of Córdoba between 1836 and 1844.

Key words: Córdoba southern border, Ranqueles, unitarian refugees, articulation

Zusammenfassung

Von Ende des achtzehnten Jahrhunderts bis 1879 bewohnten die Ranqueles (Rankulche) einen großen Teil der zentralargentinischen Pampa. Ihr Weg gleicht dem anderer indigener Gruppen in Nord- und Südamerika, die dem Vormarsch von Spaniern und Criollos Widerstand leisteten. Er weist aber auch viele beachtenswerte Besonderheiten auf, vor allem ab der Übernahme der Provinzregierung von Buenos Aires durch Juan Manuel de Rosas, der sie aus dem von ihnen besetzten Raum der mit Caldenes bewachsenen Pampa auszumerzen beabsichtigte. Daher plante er unter Mithilfe von Truppen aus anderen Provinzen, deren Gebiete an die der Indianer angrenzten, eine Reihe von Maßnahmen, so die „Campaña del Desierto“ (1833-1834). Diese Feindseligkeit gegen die Ranqueles war nicht nur in der Bedrohung durch Angriffe auf Estancias und Grenzorte begründet, sondern auch auf deren Artikulation mit anderen gesellschaftlichen Kräften, wie den „chilenischen Indianern“ und den geschlagenen Unitariern, die in den Zeltdörfern (tolderías) des *mamil mapu* (das Land des Buschwalds) der zentralen Pampa Zuflucht suchten. Die Arbeit widmet sich der Untersuchung dieser indigen-christlichen politischen Artikulationen an der südlichen Grenze von Córdoba zwischen 1836 und 1844.

Ranqueles, 'indios chilenos' y refugiados unitarios en la frontera sur de Córdoba

Schlüsselwörter: Südgrenze der Provinz Córdoba (Argentinien), Ranqueles, geflohene Unitarier, Artikulation

Original recibido: marzo de 2017

aceptado: junio de 2017

Marcela Tamagnini es Doctora en Historia; Profesora Adjunta Universidad Nacional de Río Cuarto.

Introducción

En la Argentina, las sociedades indígenas han sido y son estudiadas por diferentes disciplinas. La de más peso es sin duda la Antropología, dominada durante mucho tiempo por una opción metodológica que examinaba a los grupos humanos no occidentales como si no hubieran sido “colonizados”. Esta perspectiva –que en términos de Grimson (2010) cosificó grupos humanos y reificó procesos que en definitiva son históricos- ganó en parte terreno porque la Historia no le prestó mucha atención al problema indígena ni tuvo en cuenta el rol que estos ocuparon y deben ocupar en el contexto de la sociedad argentina. La renovación historiográfica que se produjo en los últimos 40 años ha saldado en parte esos problemas, a partir de la elaboración de perspectivas que incluyen otras disciplinas como la Etnohistoria y la Arqueología. Eso ha permitido modificar la mirada tradicional construida en torno al mundo indígena y cuestionar los antiguos estereotipos.

Este trabajo está destinado a considerar un problema que involucra a los ranqueles, una sociedad indígena que habitó en el caldenar pampeano y que tuvo un gran protagonismo en la historia del sur de Córdoba. Desde fines del siglo XVIII y hasta 1879, sus caciques apelaron a diferentes estrategias para vincularse con las autoridades coloniales, independentistas y nacionales. Las mismas incluyeron pactos con la corona española y los gobiernos provinciales y nacionales, enfrentamientos con diversas fuerzas políticas, recepción en sus *tolderías* de refugiados políticos, etc. En esta oportunidad, y con la intención de avanzar en la inclusión de la historia indígena dentro de la historia argentina, nos situamos en la década de 1840 para analizar los nexos entre los ranqueles, los unitarios que buscaron refugio en sus *tolderías* y los “indios chilenos”. La perspectiva que asumimos es que esta articulación fue muy importante porque habría limitado el ejercicio de la soberanía territorial por parte del Gobierno de Córdoba ya que las fuerzas que se movilizaban desde la *tierra adentro* incidían en el despoblamiento del sur fronterizo provocando el reasentamiento de sus habitantes en zonas más seguras dentro de la misma jurisdicción cordobesa. El análisis se basa en la documentación del fondo de Gobierno del Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC) y de la Secretaría de Rosas del Archivo General de la Nación (AGN). También hemos consultado las Memorias

del Coronel Manuel Baigorria y del ex cautivo Santiago Avendaño, así como los Censos provinciales de 1822 y 1840.

La región sur de Córdoba en clave histórica

El estudio de las articulaciones entre unitarios, ranqueles e “indios chilenos” requiere que previamente resumamos qué estaba ocurriendo por entonces en la región que se veía atravesada por la propia dinámica de la Confederación rosista, una alianza de 14 provincias sobre las cuales el gobernador de Buenos Aires había logrado, a pesar de los conflictos, imponer su voluntad entre 1829 y 1851. También debemos considerar que hacia fines de la década de 1830 se configuraron los aspectos nodales del mapa étnico del área pampeana, con cinco cacicazgos bien distinguibles (Calfucurá, Payne-Mariano Rosas, Pichún-Baigorrita, Ramón Cabral y Pincén) que se extenderán hasta el fin de la frontera con los indígenas en 1879 (Zink y Salomón Tarquini, 2014: 62). En ese marco, es importante que atendamos a la trayectoria de los ranqueles, derivada en parte de su particular localización geográfica en el ambiente semiárido de la pampa central, un espacio relativamente alejado de las fronteras coloniales y poco habitado por otros grupos indígenas. Eso los dotaba de una ubicación ventajosa porque les permitía vincularse con las fronteras de Mendoza, San Luis, Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires. (Ratto, 1996: 27; Zink y Salomón Tarquini, 2014: 53)

Al mismo tiempo, corresponde indagar en su estrategia política en relación con el avance de la línea de frontera luego de las guerras de independencia y, sobre todo, a comienzos de la década de 1830 cuando las tensiones entre ranqueles y “cristianos” aumentaron en forma exponencial¹. Tanto el sitio a la Villa de la Concepción del Río Cuarto por parte del cacique Yanquetruz en agosto de 1831 como el asilo en las tolderías ranquelinas del coronel Manuel Baigorria -tras la caída de la Liga del Interior- tuvieron que ver con la ruptura definitiva con Rosas, quien como contrapartida impulsó en 1833 una “Campaña al Desierto”. Esta expedición militar ocasionó una recomposición de los grupos indígenas que habitaban en la región pampeana, con importantes pérdidas materiales y humanas para los ranqueles.

Si miramos qué estaba pasando en Córdoba, encontramos que muy poco después de que Manuel “Quebracho” López se hiciera cargo del gobierno provincial, ordenó dar muerte a un grupo de indios que vivían en proximidades del fuerte de la Punta del Sauce (19 y 20 de abril de 1836). Para complementar esta acción, en los días siguientes mandó avanzar sobre los toldos de Carrané, un cacique que vivía sobre el río Quinto y que tenía capacidad para invadir distintos puntos de la frontera cordobesa y puntana² (a una distancia de menos de 100 km en línea recta a Río Cuarto). Ambas acciones habrían tenido un doble efecto: mientras que por un lado dejaron en una situación muy precaria a los caciques Yanquetruz y Payne, por el otro le permitieron a López terminar de congratularse con Rosas (Barrionuevo Imposti, 1988: 134-136). Desde nuestra perspectiva estas acciones también habrían apuntado a favorecer la golpeada economía del sur cordobés, muy afectado por el despoblamiento por lo menos hasta 1840.

En los veranos de 1836 y 1837, varios malones relativamente pequeños (no más de 60 indios lanzas) pusieron en cuestión el ejercicio de la soberanía territorial, llegando incluso a puntos ubicados sobre la línea del río Tercero. (Tamagnini, 2016a) La documentación de archivo abunda en información sobre los ataques de pequeñas partidas de “indios rovadores”³, los lugares en donde se estimaba que podían atacar y la importancia de fuertes como el de Santa Catalina. Las autoridades fronterizas informaban también sobre las medidas que tomaban para proteger el ganado, el éxito o fracaso de algunas persecuciones de indios, el estado deplorable de las armas, los comisionados *cristianos* que iban hasta las tolderías con importantes regalos para los caciques, los indígenas que llegaban a la frontera a negociar las paces, etc.

El Censo Provincial de 1840 muestra que en el Departamento Río Cuarto se había producido una importante reducción poblacional respecto al censo anterior de 1822 (6173 individuos en 1822; 4249 individuos en 1840). Sin embargo, la población de la villa de la Concepción habría aumentado, pasando de 731 individuos en 1822 a 1.176 en 1840. Para frenar el despoblamiento el gobierno puso en marcha una serie de medidas como el traslado de familias, el refuerzo de algunos fuertes y la creación de otros, como el de Achiras⁴ en el piedemonte (1834) y el de Los Jagüeles⁵ en la llanura (1838), etcétera.

En el plano político, la región se vio también afectada por una serie de levantamientos e insurreccionados vinculados con la vuelta de los unitarios a las armas. El más importante fue el de 1840 que conectaba las acciones de la Coalición del Norte con la insurrección de Juan Lavalle en el litoral. Antes de que Córdoba fuera ocupada por los unitarios, el gobernador Manuel López se dirigió hacia el Saladillo, dejando el gobierno en manos del presidente de la Legislatura. Pocos días después, este fue destituido por las fuerzas de Lamadrid que ocuparon Córdoba en el mes de octubre. Rápidamente, envía una división a perseguir al gobernador López. Pero ya en noviembre, Lavalle fue derrotado por el jefe rosista Manuel Oribe en Quebracho Herrado, quien entró a la ciudad, seguido poco después por Manuel López. Con sus tropas deshechas, los generales unitarios se vieron forzados a retirarse de Córdoba en el mes de diciembre. Inmediatamente después, se produjo una durísima represión de todos aquellos catalogados como unitarios, hecho que tiñó de sangre a la capital provincial. Para no complicarse en la reprimenda, a principios de 1841, López volvió nuevamente a la Frontera Sur cordobesa donde ordenó la ejecución de varios individuos que integraban las fuerzas.

A su vez, si reparamos en la demografía ranquelina, observamos que su situación comenzó a cambiar hacia mediados de la década de 1830, gracias a la incorporación de nuevos contingentes de indígenas transcordilleranos que en las fuentes aparecen bajo la denominación de “indios chilenos”. A continuación examinamos los nexos que se establecieron a raíz de los desplazamientos hacia las pampas de indígenas transcordilleranos.

La articulación de los ranqueles con los “indios chilenos”

Las relaciones entre los indígenas que habitaban en las tierras bajas y fértiles de Chile y los grupos asentados en territorio pampeano reconocen antecedentes que se remontan al período prehispánico. Se trataba de expediciones de carácter guerrero o comercial que atravesaban en forma temporal el cordón montañoso en dirección al este para obtener ganado y sal a cambio de mantas tejidas. Estos desplazamientos encuentran una explicación en la particular estructura sociopolítica de estos grupos, que rechazaban la concentración territorial y tendían hacia un movimiento centrífugo. Esto hizo

que su territorio se conformara a partir de rutas, espacios ganaderos, de residencia y redes de alianza político militares ubicadas en espacios adyacentes o geográficamente distantes, como es el caso de Araucanía y Pampas. Esta sociedad se apoyaba también sobre un sólido entramado de vínculos de parentesco entre distintos grupos a través de matrimonios mixtos. Los parientes generaban así una conectividad que no sólo facilitaba los desplazamientos y el intercambio de bienes sino que también producía reordenamientos territoriales a ambos lados de la cordillera. Algunas de las esposas de los arribanos habrían sido ranquelches. (Bello, 2011: 97)

En las pampas, estos indígenas originarios de la vertiente occidental de los Andes eran denominados “indios chilenos”. La correspondencia de frontera de la década de 1840 da cuenta del uso de este término que era utilizado para referenciar el lugar de origen de estos grupos indígenas y no el territorio de una nación. También era utilizado por el cacique Payne, quien se refiere a “caciques chilenos”, “los que vienen de Chile”, “todos los caciques que anbenido de Chile” y “cabezas chilenos”. Por su parte, los nombres propios de los caciques se encuentran tanto en la documentación producida por autoridades de frontera y gobierno como en las cartas ranqueles, con menciones en ambos casos muy esporádicas de la parcialidad a la que pertenecen. Como sinónimos del anterior, también se utilizaban los términos “moluche”, “muluche”, “molucho” o “mapuchis”.⁶

Para circunscribir el análisis a los vínculos entre los “*indios chilenos*” y los ranqueles en la frontera del Río Cuarto, vamos a establecer quienes eran los caciques mencionados en las toderías y en Río Cuarto, qué relaciones de parentesco tenían con los ranqueles y los caminos por los que lo hacían.

Comencemos por el registro de los nombres propios. Previamente, es importante que advirtamos que la producción de este tipo de registros respondía a la preocupación que la presencia de los “indios chilenos” en las toderías le producía a un gobernador como López. Por eso, cada vez que las comitivas se acercaban a la villa de la Concepción, eran indagadas cuidadosamente sobre el lugar donde éstos se encontraban, la distancia respecto de Lebuco, el estado de las fuerzas, etc. Esta información era retransmitida rápidamente por López a su par porteño, Juan Manuel de Rosas.

Así, por ejemplo, le avisaba que algunos caciques estaban acompañados por “cien Indios Araucanos, siendo el total de los de Lansa 800 y 400 de vola”⁷.

En algunos casos, el registro de nombres propios no ofrece prácticamente precisiones, consistiendo en un simple listado de los “caciques chilenos que se hallan en tierra adentro”: *Calbucurá, Namuncurá, Lemuran (Capitan), Quilipan, Chocorí, Clapi, Mariguan, Curruti, Quinchan, Clairequé, Colellan, Cheuquetá, Nagueteura*⁸. En otros casos, la información se vuelve más precisa, como es el caso del cacique Mariguan, ampliamente mencionado en los documentos de la década de 1840. Los encargados de las relaciones con los indios de la Villa de la Concepción dejaron constancia de la filiación parental de este cacique, que habría sido “hermano carnal de Curuan y primo hermano de Payne, como lo son estos dos últimos entre sí”.⁹ La mención de estos vínculos adquiere relevancia si dimensionamos nuevamente la importancia que para estas sociedades tenían las redes de parientes a través de las cuales circulaban bienes, conocimientos y relaciones sociales que terminaban articulando el ordenamiento territorial de sociedades en las que los caciques no podían controlar en forma efectiva ni directa la totalidad de los territorios sobre los cuales tenían interés, pero sí podían hacerlo los jefes menores con los cuales mantenían, casi siempre, relaciones de parentesco. Estos jefes menores habrían sido los encargados de controlar territorios y recursos en menor escala de los cuales el cacique principal obtenía bienes que aumentaban su prestigio. (Bello, 2011: 41) Por eso eran tan significativos los bienes que los ranqueles recibían del gobierno cordobés, ya que eran utilizados para sustentar sus vínculos con los caciques “chilenos”.

Los informes de los encargados de las relaciones con los indios también registran la presencia de un hijo de Mariguan integrando una de las comitivas que en setiembre de 1844 se acercó a la villa de la Concepción. El mismo habría sido “hospedado con la distinción conveniente”¹⁰ en la mismísima casa de Martín Quenon¹¹, destacado vecino del lugar. Este hecho constituye una situación inédita porque si bien la presencia de los “indios chilenos” en las tolderías o formando parte de algún malón está ampliamente documentada, no habíamos encontrado mención de ellos en esta población fronteriza.

Respecto a los itinerarios que seguían los indígenas extra cordilleranos que circulaban hacia los toldos ranquelinos, lo primero que hay que tener en cuenta

es que el cruce de la cordillera hacia el este se hacía a fines del verano y el retorno en los meses de octubre y noviembre. Si bien la documentación consultada no ofrece referencias al respecto, podemos decir que lo hacían a través de dos grandes vías de comunicación. La primera de ellas, situada más al norte, conocida como “Camino de la Travesía”, es el que siguieron en gran parte los viajeros chilenos Justo Molina (1804-1805) y Luis de la Cruz (1806). Esta vía relacionaba el país de los Pehuenches con el Mamil Mapu. A través del paso de Antuco cruzaba la Cordillera de los Andes, atravesando todo el norte neuquino hasta ingresar al sur de Mendoza para llegar a la actual provincia de La Pampa, tocando Puelec (actual Puelén) y más adelante Meucó. De esta laguna se tomaba por el camino de las Víboras, por un tramo (hasta Quenque) y luego se doblaba hacia el norte por la rastrillada de las Pulgas hasta Leuvucó. El segundo camino es el que se conoce con el nombre de “Camino de los Chilenos”, el cual tenía varias ramas que cruzaban desde Chile hacia las zonas neuquinas de Aluminé y Pulmarí, o más al sur desde Villarrica. Esta vía era transitada por los boroganos y salineros.

La articulación de los ranqueles con los refugiados unitarios

A fines de la década de 1960, el antropólogo Fredrik Barth formuló una teoría para explicar la dinámica de las etnicidades propias del contexto de la descolonización. Esta puede ser aplicada al análisis de las articulaciones de los ranqueles con otras fuerzas por cuanto establece que la constitución de “campos de articulación” entre grupos étnicos diferentes tiene que ver con la complementariedad de rasgos culturales. Señala además que es la interacción la que reduce las diferencias por cuanto “genera una congruencia de códigos y valores” (Barth, 1976: 18).

El ingreso de refugiados unitarios a las tolderías se produjo básicamente en dos momentos: después de la caída de la Liga del Interior en 1831 y la derrota de Gregorio de Lamadrid a fines de 1840. En ese marco, se puede presuponer que el principal motivo que llevó a numerosos individuos a buscar refugio en las tolderías tenía que ver con el conflicto político entre unitarios y federales. Sin embargo, debemos tener en cuenta que el calificativo “unitario” no necesariamente tenía una correspondencia estricta con una corriente de

pensamiento, funcionando más bien como una etiqueta que permitía abarcar a sectores muy diferentes que sólo tenían en común ser considerados enemigos por el discurso rosista. (Myers, 1995: 54; Salvatore, 1998: 330; Domínguez Arribas, 2003: 559)

En trabajos anteriores nos hemos ocupado de las diferentes funciones desempeñadas por los refugiados en las *tolderías* ranquelinas a partir de las cuales pudieron establecer nexos socio-políticos con los ranqueles, visibles en la participación conjunta en las invasiones sobre las poblaciones fronterizas. (Tamagnini, 2016^a, 2016b) Para Jiménez y Alioto (2007) se habría tratado de una estrategia de flexibilización de los límites étnicos, que les habría permitido a los ranqueles recuperarse de los efectos de la traumática crisis económica y demográfica que habían sufrido a mediados de la década de 1830. La contracara de esta situación fue que el establecimiento de estos fuertes vínculos incrementó la magnitud del conflicto fronterizo, solidificando la posición de los ranqueles como enemigos del rosismo.

La reconstrucción de las trayectorias individuales de algunos de los refugiados permite avanzar en el análisis de esta particular articulación política. La primera y más conocida trayectoria a revisar es la del coronel Manuel Baigorria, un militar que tuvo una intensa actividad política entre los ranqueles. Su origen sanluiseño nos permite comprender por qué, en diferentes momentos de su exilio, acudió a la frontera a auxiliar a los Videla, sus antiguos jefes unitarios en conflicto con el gobierno federal de San Luis. (Baigorria, 1975: 93) La larguísima estadía de Baigorria entre los ranqueles (21 años) fue posible a partir del cuidadoso uso que hizo de los mecanismos de parentesco, a través de los cuales constituyó una amplia red de relaciones políticas y aumentó su poder y prestigio tanto frente a los indígenas como ante los "cristianos". Todos los esfuerzos que los gobernadores de Córdoba, San Luis, Mendoza y Buenos Aires realizaron para que los ranqueles lo entregaran fracasaron rotundamente, aun cuando éstos sabían que la permanencia de Baigorria en las *tolderías* dificultaba cualquier acuerdo con los "cristianos".

El itinerario biográfico que Baigorria traza en sus Memorias tiene un valor añadido porque nos permite también identificar y reconstruir otras trayectorias menos conocidas, difíciles de rescatar a través de otras fuentes, sobre todo cuando son puestas en diálogo con las memorias del ex cautivo Santiago

Avendaño que conoció a Baigorria en las tolderías y compartió o fue testigo de algunas de las peripecias del coronel en “tierra adentro” (Hux, 2004). Así sabemos que Baigorria estaba acompañado por un grupo numeroso, que tenía su propio campamento en Trenel. Después de la derrota de los unitarios a fines de 1840, varias figuras de renombre se refugiaron junto al coronel. El propio Baigorria señala que pasó a tener “a sus órdenes al comandante Torres con doscientos hombres y al mayor Cobos con cincuenta” (Baigorria, 1975: 104).

Otros cabecillas rebeldes que escaparon en dirección sur fueron Lorenzo Cabral y Jenaro Ricabarra. Si rastreamos en la documentación de la Comandancia de la Frontera Sur sus itinerarios en los años previos, encontramos que hacia mediados de la década de 1830 ambos ocupaban distintos cargos militares en la frontera, tenían contactos con los ranqueles e, incluso, habían marchado hasta las tolderías en calidad de comisionados, como es el caso del teniente Jenaro Ricabarra. A su vez, Lorenzo Cabral¹² se desempeñó como ayudante¹³ del Comandante Dionisio Basconcelos y, en 1838, como Comandante Principal de Milicias¹⁴.

En cambio, su suerte en calidad de refugiados fue dispar. Cabral se habría sublevado contra su jefe, el Coronel Juan Pablo Sosa, cuando las fuerzas unitarias que respondían a Lamadrid se acercaron a Río Cuarto. Sin embargo, no contó con el apoyo de los milicianos de La Carlota para enfrentar a los federales. Para no ser ejecutado, en los primeros meses de 1841 huyó junto con Ricabarra al Sur, donde iba a reunirse con Baigorria y los ranqueles. Payne rápidamente se disgustó con Cabral por considerar que había traicionado a los indígenas. Según las Memorias de Baigorria, el cacique habría negociado junto con Ricabarra, la entrega de Cabral a un enviado de Rosas “que había venido a los indios”. Poco después, fue fusilado. (Baigorria, 1975: 108)

El destino de Jenaro Ricabarra fue diferente, porque gozaba de la confianza del cacique Payne que lo consideraba como un “hermano”.¹⁵ Este habría ingresado a la “tierra adentro” acompañado de “sus dos hijos” (Baigorria, 1975: 108). Su permanencia en los toldos no habría sido muy prolongada ya que en setiembre de 1841 retornó a la villa de la Concepción, escoltado por “un cacique y veinte indios”.¹⁶ Rápidamente, el gobierno provincial, que por sugerencia de Rosas le había ofrecido el indulto¹⁷, lo envió otra vez a las tolderías en calidad de comisionado para calmar a los ranqueles, que

reclamaban por la muerte de un indio que se encontraba en la franja fronteriza. Los registros documentales de los años siguientes dan cuenta de varias idas y venidas a las tolderías.

Más o menos en la misma fecha, habrían entrado a las tolderías Domingo Gatica y Antonio Lucero. Al igual que muchos de los refugiados en las tolderías ranquelinas, Gatica se desplazaba con facilidad en el “Mamil Mapu” merced a los múltiples contactos que tenían tanto Baigorria como los ranqueles. Esos vínculos incluían a funcionarios chilenos como Juan Antonio Zúñiga y Domingo Salvo, dos individuos que después de la finalización de la *Guerra a Muerte* en Chile (1832), tendieron nexos con el ejército chileno y continuaron operando entre las tribus indígenas de ambos lados de la cordillera. (Varela, 1999; Rojas Lagarde, 2002)

Los toldos ranquelinos también ofrecieron refugio a los puntanos Juan, Felipe y Francisco Saá, que habían servido a las órdenes de Paz y Lavalle. Los hermanos Saá rápidamente se separaron de Baigorria, desconociendo su autoridad. Acompañados por un grupo de más de 30 hombres y mujeres (Hux, 2004: 138), se habrían localizado cerca de los toldos de Payne.

¿Qué pasó después de 1841 con estos refugiados? Las Memorias de Baigorria permiten corroborar que hubo entradas más tardías como las del sargento mayor Juan Agustín Freytes y el capitán Echevarría. También se le habrían sumado “cuarenta y tantos santafecinos”, que se ubicaron en proximidad de Pichún y Coliqueo (Baigorria, 1975: 109). Según Avendaño, la fuerza de Baigorria en las tolderías comenzó a disminuir hacia 1847, cuando “se separó de él un capitán Gatica y un capitán Malbrán”. Ambos oficiales se habrían ido con destino a Chile. Tanto Baigorria como Avendaño ofrecen muchos detalles sobre el desmembramiento de esta fuerza, los nombres de los oficiales que se sublevaban “contra su jefe”, los puntos hacia los que éstos se dirigían acompañados por sus mujeres y niños. Poco a poco, le habrían quedado a Baigorria “bastantes criados aún pero ningún oficial”:

Las idas y venidas de los refugiados unitarios en las tolderías provocaron la desconfianza de “los indios para con Baigorria”, básicamente porque cada vez que alguno abandonaba su campamento, se llevaba caballos. En ese clima, la sobrevivencia de Baigorria dependía en buena parte de sus vínculos con

Pichún, que le daba consejos acerca de cómo “evitar chismes o una acometida de fuerza cristiana” (Hux, 2004: 137).

Conclusiones

La presencia de los refugiados unitarios y de los “indios chilenos” en las toderías, da cuenta de la complejidad de las articulaciones políticas urdidas en el corazón de las toderías ranquelinas en la década de 1840. Estas articulaciones sobrepasaron ampliamente el plano interétnico, metiéndose de lleno en el conflicto socio político de la Confederación Argentina y también de Chile.

Al mismo tiempo, el problema que estudiamos permite constatar dos aspectos centrales de la conflictividad interétnica de este período. El primero tiene que ver con la eficacia de una estrategia que les permitió a los ranqueles no sólo recuperarse de los traumáticos efectos demográficos de la ofensiva liderada por Rosas y los gobernadores aliados sino también poner en jaque el ejercicio del poder territorial por parte del gobierno cordobés. El segundo remite a las paradojas del proceso, por cuanto muestra que la ingerencia de los unitarios en las toderías acentuaba las desavenencias entre los ranqueles, Rosas y López. De ello podríamos derivar la conclusión de que las tensiones y rupturas entre los gobiernos provinciales y los ranqueles dependían en buena parte de los enfrentamientos entre diferentes facciones políticas cristianas y no sólo del “salvajismo” de los ranqueles.

Notas

1. De manera coincidente, Rosas concentró a partir de entonces la facultad de definir la política con los indígenas.

2. Dionisio Basconcelos a Manuel López. Carlota, enero de 1836. AHPC, Gobierno, Año 1836. Tomo 148. Letra E. Legajo 4, Autoridades civiles y militares de Río Cuarto, fs. 276 y 286.

3. Dionisio Basconcelos a Manuel López. Concepción Enero de 1836. AHPC, Gobierno, Año 1836, Tomo 148, Letra E, Leg, 4, f. 289.

4. En 1834 Reinafé habría elevado la guarnición de Achiras a 125 hombres; en 1837 estaba defendida por 19, en 1839 por 24 y en 1841 por 50 (Gutiérrez, 1996: 87-88).

5. Este fuerte se habría terminado de construir en abril de 1838. Originariamente se lo dotó de una fuerza de 50 hombres del Regimiento de Húsares de la Guardia (1 teniente 1º, 1 alférez, 2 sargentos, 4 cabos y 42 soldados). Véase: Pedro Bargas a Manuel López, Fortaleza de los Jagüeles, Febrero 28 de 1838. AHPC, Gobierno, Tomo 166, letra E, 1839, f. 62-66.

6. Avendaño también hace uso de este término (Hux, 2004: 175).

7. Manuel López a Juan Manuel de Rosas. Concepción, Julio 23 de 1841. AGN, Sala X, 25-9-5, f 68.

8. Ibid, f. 66.

9. Ramón Bargas y Martín Quenon a Manuel López. Concepción, Junio 24 de 1844. AHPC, Índice de Gobierno, Tomo 192. Caja B, Año 1844, Legajo 4, f. 177.

10. Martín Quenon y Ramón Bargas a Manuel López. Concepción, 14 de setiembre de 1844. *Ibíd.*, folio 193.

11. Martín Quenon tuvo una prolífica actuación política. Se desempeñó como Alcalde ordinario en 1834. Ocupó varias veces el cargo de Juez de Alzada (1835, 1845, 1852). Estuvo también a cargo de las relaciones con los indios en distintos momentos de la década de 1840. Primer Teniente Juez de Policía de la Villa designado por el gobernador Alejo Carmen Guzmán en 1853. Fuerzas liberales lo fusilaron en 1861.

12. En 1822 fue censado en La Lagunilla, con 31 años de edad. En 1840 fue censado en la Villa de la Concepción, con una edad de 40 años. No se ha podido establecer si se trata de la misma persona, porque no coincide la edad. Véase <https://familysearch.org/>

13. Dionisio Basconcelos a Manuel López. Concepción, Enero de 1836. AHPC, Gobierno, Año 1836. Tomo 148, Letra E. Leg. 4, f. 289.

14. Lorenzo Cabral a Juan Pablo Sosa. Concepción, Enero 22 de 1838. AHPC, Gobierno, Año 1839. Tomo 166, letra E, f. 15.

15. Payne a Manuel López. Noviembre 8 de 1841. AGN, X, 25-9-5.

16. Manuel López a Juan Manuel de Rosas. Concepción, Septiembre 14 de 1841. AGN, X, 25-9-5.

17. Juan Manuel de Rosas a Manuel López. Buenos Aires, Setiembre 15 de 1841. AGN, X, 25-9-5.

Referencias

- Baigorria, M. (1975), *Memorias*, Buenos Aires: Solar Hachette.
- Barrionuevo Imposti, V. (1988), *Historia de Río Cuarto. El autonomismo cordobés y el rusismo*, Tomo II. Buenos Aires: Impresión Gráfica Hornos S. A.
- Barth, F. (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bello, A. (2011), *Numpülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Domínguez Arribas, J. (2003), "El enemigo unitario en el discurso rosista (1829-1852)", en *Anuario de Estudios Americanos*, LX, 557-579, disp. en <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/articloe/viewArticle/158>. [15/12/2015].
- Grimson, A. (2010), "Culture and Identity: two different notions", en: *Social Identities*, vol. 16 (nº 1), 63-79.
- Gutiérrez, M. A. (1996), *Achiras histórica*. Río Cuarto: Departamento de publicaciones e imprenta de la Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Hux, M. (2004), *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño*, Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- Jiménez, J. y E. Aliotto. (2007), "Que ningún desgraciado muera de hambre: agricultura, reciprocidad y reelaboración de identidades entre los ranqueles de la década de 1840", en: *Mundo Agrario* 8 (15), 1-27.
- Myers, J. (1995), *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Ratto, S. (1996), "Conflictos y armonías en la frontera bonaerense, 1834-1840", en: *Entrepasados. Revista de Historia*, Año VI (N 11): 21-34.
- Rojas Lagarde, J. (2002), "El comercio de ganado de los ranqueles. Influencia de los chilenos Zuñiga y Salvo", en A. Aguerre y A. Tapia (comp.), *Entre médanos y caldenes de la pampa seca. Arqueología, Historia, Lengua y topónimos*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 231-261.
- Salvatore, R. (1998), "Consolidación del régimen rosista (1835-1852)", en: N. Goldman (dir.) *Nueva Historia Argentina, Tomo 3, Revolución Republicana confederación (1806-1852)*. Buenos Aires: Sudamericana, 323-380.
- Tamagnini, M. (2016a), "El sur de Córdoba en peligro. Acerca de la articulación entre ranqueles y refugiados unitarios (1841)", en: *Trabajos y comunicaciones*, 2º Época, nº 43, disp. En:

<http://www.trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar/article/view/TyC2016n43a07>

Tamagnini, M. (2016b), "Entre los *salvajes* unitarios y los *bárbaros* del sur: la Frontera Sur de Córdoba en la década de 1840", en A. Nicoletti, A. Nuñez y P. Nuñez. (comp.). *Araucanía-Norpatagonia. Discursos y representaciones de la materialidad*, Bariloche: Universidad Nacional de Río Negro, 371-390, disp. en: http://editorial.unrn.edu.ar/media/data/araucania_UNRN_27-12-6_lectura.pdf

Varela, G. (1999), "Guerrilleros, caciques y bandidos en el Neuquén de la etapa republicana", en *NAYA, Específico de Ethnohistoria*, disp. en: http://ethnohistoria.equiponaya.com.ar/htm/22_articulo.htm [12/08/2016].

Zink, M. y C. Salomón Tarquini (2014), "Las sociedades indígenas y las elaciones sociales en espacios de frontera", en: A. Lluch y C. Salomón Tarquini (eds). *Historia de la Pampa I, Sociedad, política, economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización (ca. 8000 AP a 1950)*, Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa, 49-86.

NOTAS SOBRE COMO INVESTIGAR LAS PRÁCTICAS MUSICALES EN LA FRONTERA SUR DE CÓRDOBA EN EL SIGLO XIX

Gustavo Torres

e-mail: gustavotorres_7@hotmail.com

Resumen

Este trabajo tiene por propósito establecer una relación temática entre las investigaciones que contemplan a la música como objeto de estudio de forma sistemática y los procesos históricos que atraviesan a la Frontera Sur de la Provincia de Córdoba en la segunda mitad del siglo XIX. En un espacio como la Frontera Sur en donde la música aparece como un aspecto de la vida cotidiana. Esta situación se traduce en una representación simbólica y en ocasiones en una respuesta física producida por las prácticas musicales. Para tal fin, se analizará el contexto sociocultural en donde se produjeron las mismas y los elementos que intervinieron en su conformación.

Palabras clave: frontera sur, práctica musical, siglo XIX

Abstract

The purpose of this work is to establish a thematic relationship between research that considers music as an object of study in a systematic way and the historical processes that occur in the Southern Border of the Province of Córdoba in the second half of the nineteenth century. This is considered in a setting like the Southern Border where music appears as an aspect of everyday life. This situation is transformed into a symbolic representation and sometimes into a physical response produced by musical practices. To this end, the sociocultural context in which they were produced as well as the elements that intervened in their conformation will be analyzed.

Key Words: Southern Border, Musical Practice, 19th Century

Zusammenfassung

Die Absicht dieses Artikels ist die Erstellung einer thematischen Beziehung zwischen Untersuchungen der Musik als systematisches Forschungsobjekt und den historischen Prozessen jenseits der südlichen Grenze der Provinz Córdoba (Argentinien) in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, einem Raum, in dem die Musik als ein Aspekt des Alltagslebens erscheint. Diese Situation findet ihren Ausdruck in symbolischen Darstellungen und manchmal auch in durch die musikalischen Praktiken erzeugten materiellen Reaktionen. Zu diesem Zweck werden der soziokulturelle Kontext, in dem diese musikalischen Praktiken produziert wurden, und die bei ihrer Ausformung beteiligten Elemente analysiert.

Schlüsselwörter: Südgrenze der Provinz Córdoba (Argentinien), musikalische Praktiken, 19. Jahrhundert

Original recibido: abril de 2017

aceptado: julio de 2017

Gustavo Torres es Licenciado en Historia y Profesor Adscripto en la Universidad Nacional de Río Cuarto.

Introducción

Este trabajo tiene el propósito de establecer una relación temática entre las investigaciones que contemplan la música como objeto de estudio de forma sistemática y los procesos históricos que atraviesan a la Frontera Sur de la Provincia de Córdoba (Argentina) en la segunda mitad del siglo XIX, espacio atravesado por la vinculación entre población hispano-criolla e indígenas emplazados en la pampa central. Para tal fin, se analizará el contexto sociocultural en donde se produjeron las mismas y los elementos que intervinieron en su conformación.

Acercamiento a los estudios que involucran a la música

Las formas aún no resueltas en torno al abordaje de los estudios musicales hacen reflexionar sobre las prácticas musicales llevadas a cabo en la Frontera Sur de Córdoba en el siglo XIX. Debemos tener en cuenta todos los condicionantes socio-culturales, políticos, estéticos y antropológicos que han intervenido en este proceso, y que han configurado un imaginario musical particular.

Las investigaciones que tienen por objeto de estudio lo relacionado con lo musical en el siglo XIX (Vega, 1944, 1960, Ramón y Rivera 1980, Casamiquela 1958, 1964, entre otros) no han llegado a plantearse y cuestionarse problemas de índole epistemológica en relación con lo sostenido por los postulados más significativos de la etnomusicología occidental. Los trabajos que incluyen a la música en su objeto de estudio no se han alejado de ciertos ejes que han marcado el camino a seguir en esa materia y que -desde hace un tiempo y hasta la actualidad- se encuentran en un estado de revisión.

En líneas generales, las primeras investigaciones musicales y gran parte de las que le sucedieron se encuentran afianzando un proyecto político de corte nacionalista, y están estrechamente ligadas a una concepción positivista, limitando el estudio de las musicales a la tarea descriptiva. Las primeras investigaciones estuvieron profundamente condicionadas por los paradigmas conceptuales imperantes durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, por lo que es conveniente manejarse con cuidado a la hora de poner en

discusión nuevas maneras de analizar los procesos ocurridos en contextos pasados.

En el intento más profundo de analizar las prácticas musicales como una arista importante de la cultura se debe tener la precaución de no caer en el racionalismo ni tampoco de convertir los trabajos investigativos en elementos del enciclopedismo. “La cultura no nos da nunca, por consiguientes, significaciones absolutamente transparentes, la génesis del sentido no llega nunca término” (Merleau-Ponty, 1964: 52).

Cada contexto histórico-cultural tiene características propias, en donde la música no siempre ocupa un lugar preponderante en los temas elegidos para los estudios científicos; las prácticas artísticas musicales generalmente aparecen como tópico secundario. Se debería tener en cuenta lo propuesto por Rancière sobre las prácticas estéticas y ver “las formas de visibilidad de las prácticas del arte, del lugar que ellas ocupan, de lo que ellas ‘hacen’ respecto de lo común las prácticas artísticas son ‘maneras de hacer’ que intervienen en la distribución general de las formas de hacer y en sus relaciones con las maneras de ser- y las formas de visibilidad” (Rancière, 2014: 20). De este modo es posible concebir desde un panorama más amplio las relaciones socio-culturales que componen el análisis musical de la Frontera Sur.

Para iniciar la tarea de investigar el espacio musical de la Frontera Sur de Córdoba a mediados del siglo XIX debemos hacer una revisión previa de las ideas y los paradigmas que dominan en el panorama europeo en esa época. Recordemos la definición de Kuhn sobre paradigma: “es lo que comparten los miembros de una comunidad científica y, a la inversa una comunidad científica consiste en unas personas que comparten un paradigma” (Kuhn, 1995: 271).

De la mano del pensamiento occidental, y en el marco de los estudios científicos del siglo XIX y buena parte del siglo XX, se impone una concepción naturalista en la que todo queda supeditado a lo racional y a la creencia de un mundo regido por leyes universales. El desarrollo del discurso armónico y tonal de las obras musicales está enfocado a descubrir un sistema de leyes generales para entender la naturaleza de los sonidos, y una forma mecánica de explicar las relaciones entre los intervalos musicales.

Enrico Fubini (1988), en su libro “La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX”, sostiene la idea de que la concepción aristotélica del arte

como una imitación de la naturaleza, muy ligada al pensamiento iluminista e enciclopedista, va a ir cambiando lentamente con el correr del tiempo según los diferentes contextos históricos y se irá renovando en posturas teóricas nuevas a la hora de analizar lo referido a lo musical.

A partir de mediados del siglo XX, los estudios musicales comenzaron a integrar sus procedimientos procurando identificar el rol de la música en una sociedad y su interacción con el contexto socio-cultural e histórico. (Merriam, 1964) Una de las principales dificultades con la que, según Treiller, se encuentra el investigador al momento de iniciar su trabajo “consiste en que arrancamos la música del pasado, desconectándola de su propio mundo, y nos apropiamos de ella al interpretarla para nosotros” (Treiller, 2002: 02). Este primer escollo sería de orden metodológico, debido a que las experiencias musicales suponen un diálogo, acción y escucha permanente, y suceden en un fenómeno único e irrepetible, debiendo además ser entendidas como práctica social caracterizada como un tiempo común de intercambio y comunicación en el que concurren distintos sujetos.

Una de las disciplinas que comenzó a realizar grandes aportes a las investigaciones musicales, fue la etnomusicología, definida por Ramón Pelinski como “una disciplina o campo de trabajo en el que se investigan las significaciones que los seres humanos, en un contexto espacio-temporal determinado, asignan a la utilización del sonido” (Pelinski, 2000: 11). Las prácticas musicales pueden ser caracterizadas como un espacio de creación sonora compartida, generadoras de un fenómeno musical integral que incluye instrumentos e instrumentistas. Dichas prácticas dependen de los factores cognitivos, emocionales y motivacionales que orientan a los participantes.

De manera general, puede decirse que en el caso de la Argentina, los trabajos sobre temáticas musicales del siglo XIX están fuertemente afectados por las ideas ilustradas que llegan desde Europa, las cuales influyen en los análisis sobre los usos socio-culturales de la música, haciendo que las prácticas musicales estén marcadas por una racionalidad que presume de ser objetiva y que no deja comprender la totalidad del pensamiento en todo el contexto musical.

En este marco, la historia de la investigación etnomusicológica en la Argentina se ha remitido siempre a la figura de Carlos Vega (1960) como uno

de los pilares en esa labor, quien parece determinar ciertos lineamientos que vinculan (o consideran) lo folklórico junto a lo histórico, caracterizándolo como un conjunto de aspectos de la cultura que se basa en lo tradicional o transmitido por generaciones a través de la comunicación verbal, en forma no institucionalizada y anónima.

A finales del siglo XIX, en el ámbito político argentino, se comienza a hacer referencia a lo popular y lo nacional en música. Este concepto de lo popular y la reivindicación de lo criollo tienen que ver con la consolidación de las tradiciones nacionales. Las influencias del positivismo y del darwinismo sustentaron la idea de construcción de la Nación sobre la exclusión de una gran parte de sectores sociales, apelando a la supuesta inferioridad racial.

En relación con la importancia de los aspectos circunstanciales, que son los que delimitan el objeto de estudio de lo musical, y más allá de criterios semántico-formales, no es extraño que surja una concepción reducida y elitista, que es propia de la época y del paradigma vigente. Los trabajos científicos que se encuadran dentro del corpus de estudios descriptivos, muy generalizados en el siglo XIX y principios del XX, reducen la labor investigativa a la tarea de *preservar*, aunque en el presente vuelven a adquirir valor como objeto de estudio y permiten nuevos análisis de prácticas musicales, que están desapareciendo o ya han desaparecido debido al avance de la sociedad.

Para las posiciones teóricas actuales resulta mucho más apropiado el planteo de Treiller, por cuanto “nuestro conocimiento del presente está condicionado por nuestra construcción del pasado, desde la cual, en calidad de herederos, consideramos nuestro presente” (Treiller, 2002: 15); con esto se reafirma la importancia de revisar las diferentes posiciones teóricas sobre nuestro pasado musical.

El valor y la validez de las diferentes posiciones teóricas sobre la temática trabajada y el pasado musical abarcan relaciones hegemónicas y contra-hegemónicas que tienen muchos años de historia y que materializan la actividad humana y las acciones sociales por lo que “la historia es juez, pero no la historia como Poder de un momento o de un siglo: la historia como inscripción y acumulación, más allá de los límites de los países y de las épocas, de lo más auténtico y más válido que teniendo en cuenta las situaciones, hemos hecho y dicho” (Merleau-Ponty, 1964: 87). Esta relación

incluye conceptos como *dominancia* y *resistencia* que muchas veces dificultan tener un panorama resuelto sobre las acciones humanas.

Si nos adentramos en un análisis de las prácticas musicales de la Frontera Sur de Córdoba a mediados del siglo XIX, encontramos categorías relacionadas con una concepción fenomenológica que busca definir y extender una ampliación de la razón que se personifique en un sujeto de praxis. Es necesario partir de lo que propone Merleau-Ponty sobre la concepción de la fenomenología, tomándola “como estudio de las esencias y el intento de definir las aunque re-situándolas en la existencia, ya que no se puede comprender al hombre y el mundo más que a partir de su facticidad. La fenomenología busca reafirmar la racionalidad en el nivel de la experiencia, por un método que permita a la vez, pensar la exterioridad y la interioridad, es decir las contingencias sin las cuales no hay situación y la certeza racional sin la cual no hay saber” (Schilardi, 1994: 166).

Desde la fenomenología, Merleau-Ponty puede entender la funcionalidad en el tratamiento de problemáticas como el lenguaje, la cultura y el arte especialmente; esto nos lleva a abordar la noción de racionalidad en tanto que *concepción de verdad como práctica*, que es propia del arte.

Merleau-Ponty intenta “restituir el mundo de la percepción, recobrar el contacto con el mundo que está siempre “ya ahí”, “ya dado”, con una presencia originaria e inalienable” (Rovaletti, 1998: 192). Este mundo se puede situar en la Frontera Sur de Córdoba, la cual aparece a mediados del siglo XIX como algo peligroso, problemático y desconocido. La descripción de este mundo particular y acotado es un intento de comprensión que lleva implícita la construcción de un sentido particular.

Fronteras políticas y musicales

En gran parte del siglo XIX existe una evidente diferencia de intereses entre los miembros de la elite política en vistas a la conformación de un Estado. En este momento histórico la región sur de Córdoba queda atravesada por la condición de Frontera, de provincia y de un Estado en formación. La región es un mundo de constantes transformaciones, y los estudios fronterizos intentan delimitar el concepto de “frontera”, analizándolo desde distintas construcciones

historiográficas, que van desde las posturas más clásicas, como la de Turner (1986), hasta otras más cercanas en el tiempo y con tinte renovador respecto de las viejas posturas teóricas sobre la temática.

Una de las definiciones de frontera que se aplica mejor a la situación historia de la Frontera Sur de Córdoba para el siglo XIX y su problemática es la de Trincheró (2004), quien postula que los enfoques sobre temas de investigación que involucren a la frontera y los sujetos que en ella se desenvuelvan se debe entender como un espacio de interacción entre la sociedad indígena y la hispano-criolla.

En el siglo XIX, la región sur de Córdoba era una la línea fronteriza que existía desde la época colonial, en la cual se encontraba una línea de fuertes y fortines que se alzaban a orillas del Río Cuarto (Vitulo, 1939; Mayol Laferrere, 1980; Walther, 1980s). Estas fortificaciones eran parte de la estrategia militar de contención, colonización y ordenamiento del espacio. (Olmedo, 2009)

Hasta la “Campaña del Desierto” (1879), la denominada Frontera Sur de Córdoba se mantuvo en una situación marginal en relación con las ciudades y los grandes centros poblados. Es en este contexto que la visibilización de las prácticas musicales en estos espacios de frontera particular requiere de un análisis minucioso y una revisión de los trabajos producidos anteriormente, ya que la música fue un elemento importante de la vida cotidiana.

Atendiendo a este carácter polisémico de los estudios sobre las fronteras, es posible introducir nuevas temáticas de análisis, por ejemplo, las prácticas artísticas musicales. Como sostiene Baxandall (1978: 8), no es posible volver a descubrir el Mediterráneo, como fenómeno social, “pero un punto de vista nuevo pude descubrir una visión nueva, incluyendo regiones que habían permanecido invisibles hasta ahora”; del mismo modo es posible generar nuevos enfoques para las investigaciones existentes sobre la Frontera Sur de Córdoba.

Existe una coherencia socio-cultural que refiere a paralelismos entre la producción musical y el contexto social. Las prácticas musicales ocurren en múltiples escenarios, que a medida que la población va creciendo se van sumando otros espacios de producción de prácticas musicales, como las fiestas, la tiendas de campaña del ejército, las pulperías, el fogón, etcétera.

A mediados del siglo XIX, la Frontera Sur de Córdoba presenta particularidades políticas, sociales, económicas y culturales que la cargan de singularidad y que conformarán luego el paisaje identitario de la región.

Es preciso “reconocer que el encuentro con la historia, y sus condicionamientos específicos los hace el propio artista. La historia social del arte se dispone a descubrir el carácter general de las estructuras que el artista encuentra forzosamente” (Clark 1978: 11). Las estructuras y coyunturas que integraron dicho espacio permiten acercarnos a una definición de frontera dinámica, en la que, al igual que en la música, cuentan la temporalidad y los intereses de las distintas fuerzas sociales y culturales.

Las prácticas musicales que se desarrollaron en la Frontera Sur tenían diferentes funciones debido a que la música y el sonido en sí mismo producen efectos en la conducta humana. Entre los usos principales y más mundanos de la música podemos destacar la de ser un entretenimiento en reuniones, aunque muchas veces los ejecutantes suelen tocar para su propia diversión, sin necesidad de público oyente. (Torres, 2016)

Las prácticas musicales representan los diferentes momentos sociales y culturales, por lo cual resulta de gran utilidad realizar estudios sobre las mismas a la hora de caracterizar las experiencias cualitativas de un grupo social en un tiempo y espacio determinados, y un momento histórico particular. La música puede rememorar un acervo común de percepciones y valores compartidos, mediante los cuales el hombre va creando y moldeando ideas, tradiciones, símbolos y representaciones. Tal como lo plantea Williams (2011: 44): “el arte es una de las actividades humanas primordiales, y que puede lograr la articulación no sólo del sistema social o intelectual, impuesto o constitutivo, sino también de su experiencia, de su consecuencia”.

En este espacio fronterizo particular, la música crea entre los que escuchan un conjunto de relaciones a las que les es inherente un significado propio de la práctica musical. Las relaciones armónicas tienen que ver así no sólo con la organización de los sonidos, sino también con los vínculos que ocurren entre individuos en el espacio de la práctica musical. Atendiendo a los puntos antes señalados, es factible pensar que se comienza a formar una relación entre las obras musicales que ejecutan los músicos en la frontera y la composición de la

sociedad en la Frontera Sur de Córdoba que va tomando como propio ese corpus musical. (Torres, 2016)

El contexto social de los sonidos determina si pertenecen a una práctica social considerada musical o no. Si se examina la armonía musical, se encuentra que su esencia radica en relaciones matemáticas racionales que funcionan dentro de una escala, que afectan el sentido de los oyentes, produciendo sensaciones de tensión y relajación, conflictos y resoluciones.

Albera nos dice que “el arte despliega un campo autónomo, y que, por otra, la dimensión social de ese campo lo historiza, le promete mutar, reformularse en función de la interiorización de las relaciones sociales” (Albera, 2009: 39). Si relacionamos esta afirmación con la música que circulaba en la Frontera Sur de Córdoba, vemos que existe un proceso de estructuración que se corresponde con las experiencias subjetivadas de las personas, y desde las prácticas musicales mismas surgen las experiencias que serán reproducidas en la vida cotidiana y serán transmitidas de generación en generación.

Un punto de partida posible para relacionar las producciones artísticas con sus contextos es preguntarse por las interacciones que conectaban a los diferentes colectivos sociales que conformaban ese paisaje geográfico. La Frontera Sur es de naturaleza puramente rural y heterogénea, y está cargada de cualidades propias, en vista de que “se asiste por entonces a un despliegue de actividad orientada al desarrollo de las ‘bellas artes’ en el ámbito cultural urbano, permanentemente atravesado por las alternativas que orientaron la reflexión acerca de la nacionalidad, su afirmación y sus rasgos distintivos, así como su posición relativa en el ámbito internacional, en las que tuvieron un lugar central las ideas de progreso y de civilización” (Malosetti Costa, 2001: 03).

Para tratar el universo sonoro que emerge en la Frontera Sur de Córdoba hay que remitirse a las experiencias que favorecen la construcción de formas y de adaptaciones de las prácticas musicales en su relación con el contexto y la posibilidad de realizar una caracterización de estas prácticas musicales como creación sonora compartida, generadoras de un fenómeno musical integral que incluye instrumentos e instrumentistas. Atendiendo a que una “obra de arte es toda obra humana apreciable por el tacto, la vista o el oído que muestra un valor artístico” (Riegl, 1988: 23), dichas prácticas musicales tienen especial

relevancia en relación con el modo en que se experimenten, y con los factores cognitivos, emocionales y motivacionales que orientan al músico.

Desde las prácticas musicales, Ramón Pelinsky formula la categoría epistemológica de *narratividad* para explicar la relación que existe entre la música y la construcción de identidades. Según el autor “la música popular es tal no porque refleja algo, sino porque crea nuestra comprensión de lo que es popularidad y porque nos sitúa en un mundo en el cual podemos comprender nuestra identidad” (Pelinski, 2000: 170).

Según Pelinski, “la música ofrece identidades imaginarias que pueden ser aceptadas, si coinciden con las tramas que construimos para comprender nuestras identidades. Estas tramas son un lugar nuevo y más concreto donde buscar las relaciones complejas entre música e identidad” (Pelinski, 2000: 172). Esto, aplicado a un espacio como la Frontera Sur en el que no se puede diferenciar entre el músico aficionado y el profesional, la música aparece como un aspecto de la vida cotidiana. Esto no significa que no exista una especialización en los ejecutantes de instrumentos musicales, sino que las personas que no eran de profesión “músicos profesionales” interpretaban también prácticas musicales. En la frontera, la música cumple un propósito orientado al entretenimiento y queda comprendida por la cultura de la región. Esta situación se traduce en una representación simbólica y en ocasiones en una respuesta física producida por las prácticas musicales. La música interpretada en la Frontera Sur presume así un refuerzo de la conformidad a las normas sociales y contribuye a la continuidad y estabilidad de la integración cultural de la sociedad. (Torres, 2016)

Finalmente, para intentar comprender cómo una sociedad concebía su propia identidad frente a la otredad, es apropiado hablar de fronteras, de identidades y de sus procesos de conformación. Los grupos humanos vienen a identificarse por diferentes elementos (lengua, prácticas productivas, tradiciones, instituciones, mitos, etcétera), siendo el contraste con el otro lo que otorga especificidad e identidad cultural.

Dentro de una sociedad, la música es importante según el contexto y su ubicación en un marco espacial y temporal concreto. Por este motivo, las investigaciones relacionadas con la música deben estar articuladas con el

concepto de relevancia social y tener presente el status de la música para una determinada sociedad.

Las investigaciones regionales dedicadas a la Frontera Sur de Córdoba en la segunda mitad del siglo XIX no se han ocupado de abordar cuestiones relacionadas con la música. Esta carencia de antecedentes específicos lleva a recorrer un camino definido por la articulación permanente de las prácticas musicales con el contexto socio cultural de la región, haciendo así válida la propuesta de Peres, centrada en la importancia de “otra relación con la memoria y su construcción a través de comportamientos musicales reveladores de otros horizontes” (Peres, 2002: 183). De este modo se busca aportar nuevos enfoques con el objetivo de enriquecer, en la medida que se pueda, la historia regional durante la segunda mitad del XIX.

A manera de conclusión

El devenir histórico de la producción musical en la Frontera Sur a mediados del siglo XIX se ha caracterizado por conceptos que se conectan necesariamente con el contexto socio-cultural, dando lugar al surgimiento de diversas relaciones complejas y asimétricas surgidas a partir de lo local, que sólo pueden comprenderse desde un abordaje relacional. Creemos que es posible establecer relaciones de mucho valor entre la fenomenología y el intento de visibilizar las prácticas musicales en la Frontera Sur de la Provincia de Córdoba en la segunda mitad del siglo XIX. Ello nos posibilita elaborar un marco de análisis, en la cual se incluyen la recuperación de la experiencia y el mundo como a priori.

El aporte de la perspectiva de la fenomenología brinda la viabilidad de construir un marco de referencia teórico sobre las prácticas artísticas y para el abordaje metodológico de esa misma práctica artística-musical. La discusión de las distintas categorías teóricas que proporciona el análisis de las prácticas musicales desde la fenomenología plantea disensos que suponen, a partir del estudio de obras y prácticas socio-culturales, una mirada basada en el contacto y la circulación cultural entre los espacios.

Una de las discusiones que se presentan al considerar la articulación entre identidad y prácticas artísticas como una construcción socio-cultural de los

grupos humanos que responden a estructuras diversas, resultado de los sistemas de producción, es la visión histórica del arte, la cual simboliza diferentes mentalidades colectivas ocurridas en distintos espacios y tiempos, así como construcciones de identidades heterogéneas a partir de la intencionalidad de concebir las prácticas artísticas como un objeto de estudio que adopta analogía con las representaciones colectivas.

La conformación del rol de la identidad socio-cultural en procesos de construcción de identidades ha sido habitualmente objeto de acciones manipuladoras con la finalidad de justificar determinadas realidades humanas, sobre todo en contextos donde la producción de identidades culturales está fuertemente vinculada a la cultura de la elite, porque tiene influencia sobre la sociedad y busca una continuidad temporal y espacial para originar la legitimidad cultural.

En un espacio como la Frontera Sur en donde no se puede diferenciar entre las categorías de músico aficionado y músico profesional, la música aparece como un aspecto de la vida cotidiana. Esta situación se traduce en una representación simbólica y en ocasiones en una respuesta física producida por las prácticas musicales. La música, interpretada en la Frontera Sur, implica así un refuerzo de la conformidad a las normas sociales y contribuye a la continuidad y estabilidad de una integración cultural de la sociedad.

Bibliografía

- Aldera, F. (2009), *La vanguardia en el cine*. Buenos Aires: Manantial
- Baxandall, M. (1978), "El ojo de la época" en Gustavo Gili (comp.) *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, Barcelona
- Clark, T. (1978). "Introducción", en *La imagen del pueblo. Gustave Courbet y la revolución de 1848*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Fubini, E. (1988), *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. Madrid: Alianza
- Kuhn, T. (1995), *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de cultura económica
- Malosetti Costa, L. (2001) "Introducción", *Los primeros modernos. Arte y sociedad en Buenos Aires a fines del siglo XIX*. Buenos Aires, FCE.

- Mayol Laferrère, C. (1980), "El Coronel Lucio V. Mansilla y la ocupación del río Quinto en 1869. Avance de la Frontera Sur y Sud Este de Córdoba". En: *Actas Congreso Nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto*. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia. Tomo II: 83-96
- Merleau-Ponty, M. (1964), "Signos". *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Barcelona: Seix-Barral: 47-98
- Merriam, A. (1980) [1964], *The Anthropology of Music*. Illinois: Northwestern University Press. Evanston
- Olmedo, E. (2009), *Militares de frontera. Fuertes, ejércitos y milicias en la frontera sur de Córdoba. 1852-1869*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto
- Pelinski, R. (2000), *Invitación a la etnomusicología. Quince fragmentos y un tango*. Madrid: Akal
- Peres, M (2002), "La interpretación de las Músicas Antiguas y la necesaria reevaluación de las herramientas historiográficas". En Cursos de invierno *Los últimos diez años de la investigación musical*. Universidad de Valladolid
- Rancière, J. (2014), *El reparto de lo sensible: estética y política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Riegl, A. (1988), *El culto moderno a los monumentos*, Madrid, Visor. 1988.
- Rovaletti, M. (1998), *La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*. Buenos Aires: Editorial S. A.
- Schilardi, M. (1994), "Objeto de ciencia y objeto fenoménico, análisis real y análisis ideal, la variación eidética y la inducción". *Actas de la I Conferencia Internacional de Psicología y Psiquiatría Fenomenológica*. Buenos Aires: Facultad de Psicología de la UBA: 163-170
- Torres, G. (2016), "Una mirada a las prácticas musicales de la Frontera Sur de Córdoba a mediados del siglo XIX". Trabajo final de la Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Río Cuarto. Inédita
- Treiller, L. (2002), "La interpretación Histórica de la Música: Una Difícil Tarea". En Cursos de invierno *Los últimos diez años de la investigación musical*. Universidad de Valladolid
- Trincheró, H. (2004), *Los Dominios del Demonio: civilización y barbarie en las fronteras de la nación*. Buenos Aires: EUDEBA
- Turner, F. (1986), *La frontera en la historia Americana*. San José: Universidad Autónoma de Centro América
- Vega, C. (1960), *Panorama de la música popular argentina*. Buenos Aires: Ed. Losada
- Vitolo, A. (1939), *Camino de Cuyo y del Reino de Chile. La frontera sur de Córdoba*. Río Cuarto.
- Walther, J. C. (1980), *La Conquista del Desierto*. Buenos Aires: Eudeba
- Williams, R. (2011), "Literatura y sociología" en *Cultura y materialismo*. Buenos Aires: Lamarca editora

EPISTEMOLOGÍA Y GÉNERO: MUJERES EN ARQUEOLOGÍA

María Virginia Elisa Ferro

e-mail: mveferro@gmail.com

Resumen

El presente trabajo recoge posturas teóricas de filósofas y sociólogas de la ciencia feministas. En primer lugar, se analiza el trasfondo metodológico y el anclaje epistémico de sus teorías. En segundo lugar, estos últimos se aplicarán al abordaje de la historia de las mujeres de fines de siglo XIX y principios del XX que, sin ser arqueólogas o profesionales, desarrollaron tareas en tal sentido. Finalmente, se postula que frente al crecimiento de la teoría epistemológica y sociológica de la ciencia contemporánea ha habido un escaso reconocimiento de la labor fundante en el campo arqueológico a las mujeres.

Palabras clave: género, epistemologías feministas, arqueología

Abstract

The present work includes philosophers and sociologists' theoretical positions of female scientists in Archaeology. First, the methodological background is analysed as well as the epistemic anchorage of their theories. Secondly, they are applied to the study of the history of those women, who, not being professional Archaeologists developed their tasks by end of the 19th century and the beginning of the 20th. Finally, it is supported that taking into account the growth of epistemological and sociological theory of the contemporary science there has been an insufficient recognition of the foundational work performed by women in the archaeological field.

Key Words: gender, feminist epistemologies, archaeology

Zusammenfassung

Dieser Beitrag befasst sich mit theoretischen Positionen von feministischen Philosophinnen und Wissenssoziologinnen. Zunächst wird der methodische Hintergrund und die epistemische Verankerung ihrer Theorien analysiert, die dann angewandt wird auf die Behandlung der Geschichte von Frauen, die sich, ohne Archäologinnen oder Spezialisten zu sein, am Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts mit derartigen Aufgaben befasst haben. Schließlich wird postuliert, dass die grundlegende Arbeit von Frauen im Bereich der Archäologie in Vergleich zum Wachstum der epistemologischen und wissenssoziologischen Theorie der zeitgenössischen Wissenschaft wenig Anerkennung gefunden hat.

Schlüsselwörter: Gender, feministische Epistemologien, Archäologie

Original recibido: marzo de 2017

aceptado: julio de 2017

María Virginia Elisa Ferro es Magíster en Epistemología y Metodología Científica. Docente Investigadora en la Universidad Nacional de Río Cuarto.

Introducción

En las últimas décadas ha cobrado importancia los estudios de género desde diversas disciplinas científicas: desde la antropología, la sociología y la psicología, entre otras. Los enfoques se han multiplicado, trascendiendo las miradas tradicionales.

En este trabajo se analizan posturas teóricas de filósofas y sociólogas feministas de la ciencia. En un primer apartado se analiza el trasfondo metodológico tanto como el anclaje epistémico de sus teorías. Se consideran relevantes los aportes de Sandra Harding en torno a la “teoría del punto de vista” y el “conocimiento situado”. En segundo lugar se aplican los conceptos derivados de las teorías nombradas al abordaje de la historia de las mujeres de fines de siglo XIX y principios del XX, que sin ser arqueólogas profesionales desarrollaron tareas en tal sentido. Sostenemos que, como ejemplificación, representan los límites en el horizonte de fronteras pasadas. Finalmente se postula que, frente al crecimiento de la teoría epistemológica y sociológica de la ciencia contemporánea relativa a los estudios de género, ha habido un escaso reconocimiento de la labor fundante en el campo arqueológico a las mujeres.

Se toman como ejemplos paradigmáticos a dos autoras: en primer lugar, el desarrollo de investigaciones formales o de aportes en los ámbitos mencionados a Hilda Mary Isabel Petrie (1871-1957), quien fue contratada como artista, y luego de casarse con Flinders Petrie, se dedicó a la excavación de sitios en Egipto y Palestina. Estudió en el King’s College para mujeres, donde tomó un curso de Geología y de dibujo facsímil. Entre sus obras se destacan: “Jeroglíficos de la primera y segunda dinastías” (1927) y “Siete capillas de la Tumba de *Memphite*. Dibujos y planos” (1952). En segundo lugar, a Freya Madeleine Stark (1893-1993), exploradora y escritora británica. Nacida en París, hija de un pintor británico y madre escultora y pianista, su educación la realizó en la Universidad de Londres y en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos. En la Segunda Guerra Mundial trabajó en el Ministerio de Información Británico, dado sus conocimientos sobre Oriente Próximo. Hablaba nueve idiomas, entre ellos el árabe y el turco, y sus experiencias como exploradora se plasmaron en libros de viaje mundialmente conocidos como

“Apuntes de Bagdad” (1933), “Un invierno en Arabia” (1940), “Cartas desde Siria” (1942), entre otros.

1. ¿Una epistemología o una sociología de la ciencia del género?

Desde la "Teoría Feminista Contemporánea" Ritzer (1992) se realiza un recorrido histórico en el que se pueden tomar conceptos que ayudan a entender el rol de la mujer en la ciencia. Primero cabe destacar que desde la sociología, los temas de investigación de la teoría feminista a tener en cuenta son tres, a saber:

- La situación y las experiencias de las mujeres en la sociedad;
- El mundo desde el distintivo punto de vista de las mujeres en el mundo social;
- La producción de un mundo mejor para las mujeres.

La teoría feminista, según Ritzer (1992), da cuenta de la obra de una comunidad interdisciplinar, que incluye no sólo sociólogos, sino también estudiosos de otras disciplinas como la antropología, la biología, la economía, la historia, el derecho, la literatura, la filosofía, la ciencia política, la psicología y la teología.

Siguiendo esta línea teórica, se pueden considerar dos cuestiones principales: la primera tiene que ver con la pregunta: ¿Qué hay de las mujeres? Luego de un tiempo planteando esta cuestión se puede concluir que las mujeres están presentes en la mayoría de las situaciones sociales. "Allí donde no lo están, no es debido a que carecen de capacidad o interés, sino a que se han hecho esfuerzos deliberados por excluirlas. Allí donde están presentes, las mujeres han desempeñado papeles que difieren considerablemente de la concepción popular de ellas. (...) Esta primera cuestión está relacionada con la descripción del mundo social" (Ritzer, 1992: 230). La segunda cuestión tiene que ver con la pregunta: ¿Entonces por qué todo es cómo es? "(...) la teoría ha de ser también particular y de alcance limitado, semejante a las teorías sociológicas de la desviación o de los procesos de los pequeños grupos. Las dos preguntas básicas del feminismo han producido una teoría de la vida social cuya aplicabilidad es universal" (Ritzer, 1992: 230).

El debate viene dándose desde hace ya unas cuatro décadas, se ha etiquetado bajo el rótulo de “estudios sobre ciencia y género”, y en él confluyen autoras de las más diversas disciplinas sociales, como la sociología, la antropología, la historia, y también la filosofía y la historia de la ciencia. En los años 60 del siglo XX, estos debates se instalan en Estados Unidos, y en los 80´ del mismo siglo fuertemente también en Europa.

¿Por qué estudios en ciencia y género? Porque “(...) por una parte, investigan una profunda anomalía social en la práctica científica (la escasa presencia de la mujer), y por otra parte, ponen en cuestión valores epistémicos, como la neutralidad y la objetividad, que eran considerados como postulados básicos por la concepción heredada de la filosofía de la ciencia, así como por muchos científicos” (Echeverría, 1990: 29). En algunos casos se presentan referencias biográficas de aquellas mujeres que son “representativas” en el marco del desarrollo de la historia de la ciencia en general. (Aginagalde Nafarrete et al., 2007; Pérez Sedeño, 2010).

Siguiendo a Martín Palomo y Muñoz Terrón (2014), y a Espíndola Flores (2010), las ideas básicas de los estudios en ciencia y género son:

- La carga sexista de la investigación científica (dicotomías entre lo masculino/femenino, su influencia en las teorías y en la propia actividad científica).
- Metáforas utilizadas por los científicos cuando construyen y exponen sus teorías (contexto previo de ideas y creencias, ligado al androcentrismo).
- Distinción subjetividad/objetividad (búsqueda de un proceso interactivo entre sujeto/objeto de conocimiento).
- Atención a la relación entre ciencia y valores científicos (en niveles de praxis, cuestiones planteadas, datos, asunciones específicas y globales en investigación).

Desde la confluencia entre epistemología y género se reformulan los estudios de Dorlin (2009); la relación entre sexo y género se contextualiza en el ámbito latinoamericano a partir de la problematización que realiza Estebanez (2004); en el caso de Gusmán Cáseres y Pérez Mayo (2005) se enlazan la epistemología feminista y la teoría del género. Entre las epistemólogas y sociólogas de la ciencia que han realizado aportes fundamentales se cuentan: E. F. Keller (1991), S. Harding (1987; 1993) y H. Longino (1990).

En este trabajo nos proponemos profundizar particularmente en problemáticas que desarrolla Sandra Harding, quien ha realizado aportes desde la Filosofía de la Ciencia, la Epistemología Feminista y Estudios en Ciencia, Tecnología y Género. Creadora del “Centro de estudio de la mujer” en la Universidad de California, desarrolló la llamada “*Teoría del punto de vista*” o “*Del conocimiento situado*”. En general la idea ha sido la de investigar poniendo en evidencia el lugar desde el cual se parte, independientemente de la metodología utilizada, de manera que ningún conocimiento pueda estar desligado de su contexto ni de la subjetividad de quién lo emite, lo cual implica también tomar en consideración las múltiples miradas de la realidad (por lo tanto cabe en todo momento mostrar el enfoque o perspectiva adoptada y admitir que el conocimiento siempre será parcial y situado). La articulación de las perspectivas hace que se tenga un conocimiento más cercano y profundo de la realidad estudiada. (Montenegro y Pujol, 2003)

Por otro lado, otros conceptos a destacar son el de “*objetividad radical*” (un estudio parcial no quita validez al conocimiento, siendo real desde el punto de vista de quien lo produce), ligado al de “*disfracción*” (en el sentido de que cuando se realizan investigaciones, un camino posible es el de producir o complejizar la teoría) y diferenciándolo del de “*reflexión*” (como simple representación de la realidad).

Harding, en “*Ciencia y Feminismo*” (1993) hace una crítica al conocimiento científico partiendo del materialismo histórico. Allí expone que existen diversos puntos de vista según su estratificación social y su pertenencia a grupos. Analiza el problema de la mujer en la ciencia en relación con el problema de la ciencia en el feminismo; los obstáculos para teorizar sobre género son: individual, estructural, simbólico y asimétrico, así como la estructura social de la ciencia y la aprobación moral de los géneros en ciencia, incluyendo el debate de las diferentes descripciones en el ámbito de la historia de la ciencia moderna. “Al examinar la estructura social real de la ciencia física contemporánea, podemos apreciar que la imagen de la actividad científica proyectada por los filósofos, los historiadores y demás entusiastas de la ciencia no refleja la forma normal de producir las creencias científicas en la actualidad. Los hombres a los que las mujeres quieren equipararse son los directores de la institución científica -una mínima proporción de quienes aportan su trabajo

como condición imprescindible para producir las creencias científicas- y una condición para acceder a tales puestos es la aceptación implícita de la aquiescencia y el apoyo de la ciencia a la organización sexista, racista y clasista y de la categoría social en la sociedad en general” (Harding, 1993: 71).

Con respecto a los estereotipos de género, Harding sugiere: “la posibilidad de que la consecución efectiva de la igualdad de oportunidades para las mujeres requiera una reducción radical del estereotipo de género, de la división de trabajo según el género y de la fragilidad defensiva de la identidad masculina -y, quizás, la completa eliminación del género y, en consecuencia, de la estratificación de género en las sociedades que producen ciencia” (Harding, 1993: 95). Con ello, “esta afirmación de la prioridad de la moral y la política sobre la teoría y las actividades científicas y epistemológicas hace menos importantes, menos fundamentales la ciencia y la epistemología de lo que eran en la visión del mundo de la Ilustración. De nuevo aquí, el feminismo hace su propia aportación importante al postmodernismo; en este caso, a nuestra comprensión de que la filosofía centrada en la epistemología y, podemos añadir, la racionalización centrada en la ciencia no constituyen sino un episodio de tres siglos en la historia del pensamiento occidental” (Harding, 1993: 217).

En “¿Existe un método feminista?” Harding (1987) examina las cualidades de los mejores estudios feministas, remarca que estos insisten en que los investigadores se coloquen en el mismo plano crítico que el objeto explícito de estudio, y recuperen de esta manera el proceso entero de investigación para analizarlo junto con los resultados de la misma. Los presupuestos subyacentes en torno al género, las creencias y los comportamientos de los investigadores deben ser colocados dentro del marco de la pintura que ella o él desean pintar. Explicitar el género, la clase y los rasgos culturales del investigador y, si es posible, la manera en que todo eso haya influido en su proyecto de investigación. Así, los investigadores se nos presentan no como la voz invisible y anónima de la autoridad, sino como la de *un individuo real, histórico, con deseos e intereses particulares y específicos*. Existe una fragmentación de subjetividades que genera un conocimiento diferente de la desigualdad.

2. ¿Arqueología del género o arqueología feminista?

Desde las tradicionales teorías del género, en el ámbito de la arqueología se ha puesto de manifiesto la diferencia biológica entre hombres y mujeres, generando estereotipos (de competitividad, agresividad y violencia, vs. pasividad, subordinación y dependencia), lo que llevó a un discurso androcéntrico no sólo sobre el objeto de estudio (por ejemplo: las sociedades pasadas), sino también sobre las propias investigaciones (a nivel metodológico). Pero lo más llamativo lo constituye la distinción entre la arqueología del género y las arqueologías feministas. En el primer caso surge como una extensión de las publicaciones de género, como una nueva área de investigación. Se refiere a la inclusión explícita del género en el estudio del pasado de la sociedad. En el contexto europeo -en Inglaterra, Suecia y España-, los trabajos contemporáneos se inclinan a mostrar más la relación entre las mujeres y la dinámica social o las diferentes asunciones de género. Específicamente ha habido dos áreas de aplicación:

- La que analiza la visibilidad (de las mujeres) en dominios de la arqueología, tales como en la profesión (disciplina creada por hombres). En estos análisis historiográficos de la disciplina arqueológica, las contribuciones específicas de las mujeres son ignoradas o vistas como aportaciones individuales. También la visibilidad se relaciona con la representación y datos: ¿Hasta qué punto están presentes en imágenes, monumentos u otras actividades?
- La que se centra en la re-interpretación o los avances teóricos. Se vincula con la política del género, roles e ideología dependientes de un contexto cultural particular, así como con la identidad de género que comporta prácticas, actitudes, sentimientos y valores, como estructuras que afectan tanto las formas físicas como los problemas relativos a la habilidad para observar y analizar.

El impacto de la arqueología del género ha sido sobre todo en la formación de estereotipos (que van siendo dejados de lado), y en la asunción de nuevas perspectivas en literatura (sobre el pasado específico que incorporan de manera crítica y reflexiva, no tanto las diferencias sino las relaciones de género). (Sorensen, 2005, 2006)

Por otro lado, la arqueología feminista tiene raigambre en el feminismo y sobre todo en sus aportes epistémicos. Incluye el análisis de las prácticas de las arqueólogas, como el desarrollo de sus proyectos de investigación y sus propuestas metodológicas para interpretar el pasado. Al comienzo de su trayectoria, la arqueología feminista fue considerada un campo marginal dentro de la propia profesión, tanto en su andamiaje teórico como en el uso de datos y argumentos interpretativos.

Las arqueólogas feministas de la actualidad se preguntan sobre todo por el rol central que las guía a nivel epistémico. ¿Cómo se conoce y se piensa? Se busca una interpretación que genere una aceptación de múltiples voces, sin importar que esto pueda implicar caer en algún tipo de subjetividad.

La práctica arqueológica trae consigo el desarrollo de nuevos temas de investigación, modelos de enseñanza de métodos y construcción de datos sobre tres grandes puntos:

- Sobre cómo el género afecta aspectos básicos del campo: por ejemplo, el proceso de pensamiento y las conductas en los momentos de excavación arqueológica. Además, variaciones en las formas de sentir y de ver: ¿Cómo fue controlado el pasado mediante conceptos centrales vinculados con las relaciones de poder en el campo y en la disciplina?
- Sobre la multiplicidad de voces que expresan formas narrativas, difundidas a partir de recursos virtuales (uso de hipertextos y sitios virtuales).
- Sobre la experimentación y la comunicación: la estrategia de contar e interpretar arqueológicamente de manera diferente un objeto similar.

3. Dos mujeres de su época

Existen escasos trabajos sobre las mujeres que a fines de siglo XIX llevaron a cabo investigaciones de índole arqueológica, así como su difusión en el ámbito académico. Estos podrían pensarse como estudios de caso (a veces sólo como descripciones biográficas). Sólo con la profesionalización de la disciplina y la muy tímida presencia de mujeres formadas académicamente, se puede contar con la presencia de mujeres tanto en el campo como en artículos científicos documentados.

Un caso es el de Hilda Petrie (Hilda Isobel Urlin), cuyo apellido asociamos directamente a Flinders Petrie. Sin escolarización formal, y sólo con la ayuda de una institutriz, interesada en el dibujo y la pintura, a la edad de 25 años es considerada como buena dibujante y copista. Al mismo tiempo ya asistía a clases en el Colegio King's para Mujeres (y demostraba interés por la geología y el dibujo facsímil). A través de su amistad con el pintor Henry Holiday se conecta con Flinders Petrie, quien trabajaba en la Universidad de Londres y quien necesitaba un dibujante.

Petrie no había asistido a la universidad, era un autodidacta que había aprendido a topografiar y trazar planos para su padre. En 1911 comienza a trabajar para la Sociedad de Exploración de Egipto. A nivel investigativo de Petrie, el manual "*Methods and Aims in Archeology*" (1904) representaba su punto de vista sobre el trabajo arqueológico: rigurosidad de registro y de información.

Cuando Hilda comienza a trabajar para él, lo hizo como dibujante; luego comienza a asistir a clases de Egiptología y griego. En 1897 contraen matrimonio. Allí comienza la carrera de Hilda. La luna de miel fue la excavación en Dendera, y trabajar no sólo en un yacimiento por año, sino en varios sitios a la vez. (el Rameseum, El-Fayum, Abidos)

El trabajo de Hilda incluía el ser enfermera del equipo, repartir la paga de los trabajadores y organizarlos; al mismo tiempo que aprendía árabe, dibujaba los objetos en posición, escribía los informes que se enviaban a los patrocinadores y las cartas para captar fondos.

A partir de ese momento obtuvo la bendición para llevar a cabo su propia excavación, y comenzó a incluir a otras mujeres en el equipo: Margaret Murray (egiptóloga) y F. Hansard (artista). Para 1905 su trabajo incluía varias tumbas del Imperio Antiguo en Saqqara con un equipo totalmente femenino (Kingsford, Eckentein y Hansard). Sólo abandona las excavaciones para dar a luz a sus dos hijos, pero siguió escribiendo cartas para conseguir patrocinadores para la escuela que fundara su marido (Asociación de Estudiantes Investigadores de Egipto), llegando a impartir charlas ella misma.

En 1913 regresa a Egipto para dedicarse a realizar las copias de inscripciones de las paredes de tumbas en Kafr Ammar, lo que le valió firmar el capítulo de la publicación de la campaña de ese año. Durante la primera guerra

mundial, Flinders se presenta como voluntario para combatir (aunque fue rechazado por la edad). Hilda combate desde otro lugar: colabora con publicaciones, exposiciones y organizaciones de mujeres. En 1926 se instalan en Palestina. Al morir Flinders en 1942 en Jerusalem, Hilda regresa a Londres y sigue trabajando en publicaciones hasta su muerte en 1956.

El caso hace visible la labor de Hilda, autodidacta esforzada, pero no es mencionada en ningún libro de texto introductorio de la historia de la arqueología; se encuentra alguna mención en blogs especializados en arqueología feminista. Cuando se describe su historia hay tanto desarrollo escrito como el de su esposo y se la compara permanentemente a la sombra de él.

Un caso diferente es el de Freya Stark, tampoco mencionada en textos oficiales de arqueología; sin embargo, a lo largo de su vida contribuyó a la exploración del Próximo Oriente (Líbano en 1927), Bagdad, Irán, Arabia (1935), Yemen del Norte (1940).

En 1911 se matricula en el Bedford College de Londres, demostrando afección por la escritura. Sus primeros viajes la llevaron a descubrir Damasco, donde se pone en contacto con miembros de la tribu del Azm, continuando su viaje hasta el monte Hermón, con la intención de conocer al pueblo druso. Francis Edmunds les escribe desde Brummana sobre los viajes de Freyra a Siria, mostrándonos la antropóloga que había en ella: “el hecho de que hayas elegido vivir y tal vez morir en los barrios bajos de Damasco, sólo porque quieres aprender árabe. Tampoco entienden por qué elegiste vivir en la casa de unos nativos, en lugar de hacerlo en un hotel público de recogida reputación en compañía de un amplio círculo de personas de habla inglesa, francesa y alemana...” (Fletcher Geniesse, 2001: 117).

Stark reconocerá que la arabista Gertrude Bell había marcado sus pasos viajando en 1905 por Jebel ed-Druz, y dejando testimonio en “The Deserth and the Sown”, quienes compartían el amor por el montañismo, la escritura y la fascinación por la arqueología. De Stark nos queda “Letters from Syria”. Y lo aprendido sobre los drusos se volcará en el *Cornhill Magazine*. Más tarde John Murray, a través de su empresa editorial, comenzaría a publicar los relatos de Freya.

En 1929 llega a Bagdad, legendaria capital de Irak, concentrándose en las escrituras musulmanas: el Corán, la Sunna o las tradiciones de la vida del Profeta, y los *hadith*, las expresiones no proféticas del Profeta. Su viaje la llevaría a la Roca de Alamut o Qasir Khan, luego a Resht y Hamadán, lo que contribuyó a llenar vacíos en los mapas de la *Royal Geographical Society*. Sus artículos comienzan a publicarse en *The Spectator* y en *Contemporary Review*, tanto como en *The Geographical Journal*.

En 1931 vuelve a Bagdad y a regiones remotas de Persia Occidental (Luristán): aquí sus fotografías son publicadas en *Illustrated London News*, dos grandes relatos en *The Geographical Journal*, describiendo un emplazamiento de una antigua ciudad persa. Apenas dos años más tarde se encontraría en Londres, siendo conferenciante en la *Royal Central Asian Society*, que le concedería la *Burton Memorial Medal* por sus trabajos, siendo la primera mujer en recibirla. En 1934 inicia su viaje a Yemen. En una carta a su madre, fechada en el 12 de enero de 1938, Freya destacaba entre las siete virtudes cardinales del viajero: “-admitir normas que no son propias y saber reconocer los olores que no son propios; -tener una mente despreocupada, observadora y abierta” (Fletcher Geniesse, 2001: 263).

En 1933, Freya conoce a Gertude Caton-Thomson, arqueóloga y paleohistoriadora formada en la *University College* en Londres, y que en 1921 había trabajado con Flinders Petrie en Abidos. Entre 1936-37 colaborarían en Yemen, ya que lo que desconocía Freya de arqueología, lo aportaba en su conocimiento del árabe y sus contactos con instituciones que financiaran su próximo viaje con destino a la Mesopotamia en 1937.

En resumen: se la presenta en biografías, con abundante información basada en más de 30 libros sobre aventuras, cuatro volúmenes autobiográficos y ocho de correspondencia. Su trabajo estuvo ligado al relevamiento de mapas de la Real Sociedad Cartográfica de Londres; ya desde muy temprana edad mostró interés por el estudio del árabe, una mirada aguda antropológica y política de los lugares que visitaría.

En 1927 inicia formalmente sus clases en la Escuela de Londres de estudios orientales. Su recorrido profesional no estuvo ligado al matrimonio, sino a un incansable deseo de conocer, interpretar el pasado y el presente. Si bien no puede ser considerada en la prehistoria de la disciplina arqueológica, ella

participó de excavaciones entre 1937-38 (Expedición Wakenfield en Yemen) con Gertrudis Caton-Thompson y Elionor Gardner.

Conclusión

¿Qué tienen en común Hilda Petrie y Freya Stark? Se trata de mujeres que pudieron vincularse en pos de alcanzar sus objetivos de vida: la arqueología o la antropología. Son casi contemporáneas, europeas, con poca formación profesional inicial. Ninguna de las dos se dejó intimidar por la poca presencia femenina en sus intereses, en medio del fin de una era victoriana. Forman parte de una bisagra no descrita por Trigger (1992). Podemos documentarnos a través de blogs o biografías que sus nombres no están contemplados en las páginas oficiales de la historia de sus disciplinas.

Si bien los estudios de ciencia y género denuncian este aspecto, ponen en pie de guerra los valores epistémicos (neutralidad y objetividad), que tendrán que ser revisados bajo otra óptica: en el primer caso, dada la formación posterior como arqueóloga, y en el segundo, dado por la descripción e interpretación aguda de una excelente observadora, fuera de los parámetros de la época. La teoría del punto de vista o del conocimiento situado se refleja en cada etapa de las vidas de las dos mujeres estudiadas: su trabajo confluye con su propia historia y su mirada “de mujer”. Los trabajos de Hilda Petrie y de Freya Stark nos muestran una reconstrucción parcial y situada, que no ha sido tomada en cuenta por los referentes del área.

Con respecto al sentido de la “disfracción” (el concepto al que Harding introduce con el objetivo de mostrar caminos para producir o complejizar teoría), es más sensible el ejemplo de Stark, siguiendo sus relatos, los cuales no tienen ningún interés en adobar a la teoría del momento, sino más bien en reflexionar o representar la realidad.

Ni Stark ni Petrie se preocuparon por la existencia o no de un método feminista, pero las creencias y sus comportamientos pueden claramente colocarse dentro de este marco de acción: van más allá del estudio, ya sea introduciendo colaboradoras femeninas en una excavación o colaborando con arqueólogas en la puesta en marcha de la propia expedición. Con respecto a cómo se conoce o se piensa, no cabe duda que ambos ejemplos muestran

pericia y comportamientos que en su contexto sería muy difícil definir como típicamente femeninos.

Referencias bibliográficas

- Aginagalde Nafarrete, A. et. al. (2007), *Las mujeres en la ciencia. Guía didáctica sobre el papel de la mujer en la historia de la ciencia*, Universidad del País Vasco, 1-39. Disponible en: <http://www.ehu.es/astromasbilbao/AAstronomasES.pdf>
- Arrieta, J. (2013), *Hilda Petrie, la arqueóloga infatigable*. Bilbao. Disponible en: <http://www.elcorreo.com/vizcaya/20130823/mas-actualidad/sociedad/hilda-petrie-arqueologa-infatigable-201308221932.html>
- Dorlin, E. (2009), *Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Echeverría, J. (1990), *Filosofía de la Ciencia*. Barcelona: Editorial AKAL.
- Espíndola Flores, A. (2010), "Investigación feminista, métodos y sexo en ciencia y tecnología". *VIII Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género*, 1- 14
- Estébanez, M.E. (2004), *Género e investigación científica en las Universidades Latinoamericanas*. UNESCO
- Fletcher G. (2001), *Una nómada apasionada*. Buenos Aires: Sudamericana
- Gusmán Cáseres, M.; Pérez Mayo, A.R. (2005), "Las epistemologías feministas y la teoría del género. Cuestionando su carga ideológica y política versus resolución de problemas concretos en investigación científica". *Cinta de Moebio* 22: 112-126. Universidad Nacional de Chile. Disponible en: www.moebio.uchile.cl/22/guzman.htm
- Harding, S. (1987), *Is there a feminist method? Feminism and methodology*. Ed. Sandra Harding. Indianápolis: Indiana University Press
- Harding, S. (1993), *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata
- Keller, E.F. (1991), *Reflexiones sobre Género y Ciencia*. Valencia: Ed. Alfons el Magnánim.
- Longino, H.E (1990), "Science as Social Knowledge. Values and Objectivity" in *Science Inquiry*. Princeton: Princeton University Press
- Martín Palomo, M.T.; Muñoz Terrón, J.M. (2014). "Epistemología, metodología y métodos. ¿Qué herramientas para el feminismo? Reflexiones a partir del estudio del cuidado. *Quaderns de Psicologia*. Vol .16, N° 1: 35-44. Disponible en <http://dx.doi.org/10.55657rev/qpsicologia.1213>
- Montenegro, M., Pujol, J. (2003), "Conocimiento Situado: Un forcejeo entre el relativismo construccionista y la necesidad de fundamentar la acción", *Revista Interamericana de Psicología / Interamerican Journal of Psychology*, Vol. 37,

Núm. 2: 295-307. Disponible en <http://www.psicorip.org/Resumos/PerP/RIP/RIP036a0/RIP03722.pdf>

Pérez Sedeño, E. (2010), *Mujeres en la Historia de la Ciencia*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1-18

Sorensen, M.L.S. (2005), "Feminist Archaeology" *En: Renfrew, C; Bahm, P. (EDS.) Archaeology. The Key Concepts*. London: Routledge, 87-91

Sorensen, M.L. S. (2006), "The archaeology of gender". *En: Bintliff, J. (Eds.) A Companion to Archaeology*. Oxford: Blackwell Publishing, 75-91

Ritzer, G (1992), *Teoría Sociológica Contemporánea*. México: McGraw-Hill

Trigger, B. (1992), *Historia del Pensamiento Arqueológico*. Barcelona: Crítica

ARQUEOLOGÍA SOCIAL LATINOAMERICANA:
EPISTEMOLOGÍA DE LA PRAXIS

David Ciuffani

e-mail: ciuffani.david@gmail.com

Resumen

Este artículo tematiza las bases epistemológicas sobre las cuales se desarrolla la Arqueología Social Latinoamericana. La misma posee un aspecto controvertido en su propedéutica deontológica (el compromiso social), ya que se erige como ciencia social marxista y busca intervenir en el presente mediante la praxis revolucionaria. El problema central que se suscita con respecto a esta posición se encuentra ligado directamente a la versión sobre el pasado que puede ofrecer dicha arqueología, la cual, a su vez, entraña una serie de operaciones metodológicas y teóricas que deben asentarse sobre determinadas bases epistemológicas. Estas cuestiones pueden analizarse a partir de las obras de Luis Guillermo Lumbreras y Luis Felipe Bate. En este trabajo se propone el concepto de praxis como fundamento epistémico-político.

Palabras clave: Arqueología Social Latinoamericana, epistemología, marxismo, praxis

Abstract

This article develops the epistemological bases of Latin American Social Archeology. It has a controversial aspect in its deontological propaedeutic (social commitment), since it stands as a Marxist social science and seeks to intervene in the present-day through revolutionary praxis. The central problem that arises with respect to this position is directly linked to the version on the past that archeology can offer, which, in turn, involves a series of methodological and theoretical operations that must be based on certain

epistemological sources. These issues can be analyzed from the works of Luis Guillermo Lumbreras and Luis Felipe Bate. In this paper the concept of praxis is proposed as an epistemic-political foundation.

Key Words: Latin American Social Archeology, Epistemology, Marxism, Praxis

Zusammenfassung

Dieser Artikel thematisiert die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Entwicklung der lateinamerikanischen Sozial-Archäologie. In ihrer ethischen Propädeutik findet sich ein umstrittener Aspekt (das soziale Engagement), da sie sich als marxistische Sozialwissenschaft vorstellt und versucht, in der Gegenwart mit einer revolutionären Praxis zu intervenieren. Das in Bezug auf diese Position entstehende Hauptproblem steht in direktem Zusammenhang mit der Version der Vergangenheit, die eine solche Archäologie anbieten kann, und die wiederum eine Reihe von theoretischen und methodologischen Operationen beinhaltet, die auf bestimmten erkenntnistheoretischen Grundlagen basieren müssen. Diese Probleme können ausgehend von den Werken von Luis Guillermo Lumbreras und Luis Felipe Bate analysiert werden. In diesem Beitrag wird ein Begriff der Praxis als epistemisch-politische Grundlage vorgeschlagen.

Schlüsselwörter: lateinamerikanische Sozialarchäologie, Epistemologie, Marxismus, Praxis

Original recibido: febrero de 2017

aceptado: junio de 2017

David Chiuffani es Profesor en Historia. Becario CIN, Universidad Nacional de Río Cuarto.

1. Apuntes sobre la teoría arqueológica general

Para abordar el tema de las bases epistemológicas de la Arqueología Social Latinoamericana (desde ahora ASL), es necesario reseñar la teoría arqueológica general y su devenir.

Bruce Trigger, historiador del pensamiento arqueológico, señala que “la arqueología es una ciencia social ya que intenta explicar qué les sucedió en el pasado a unos grupos específicos de los seres humanos y generalizar los procesos de cambio cultural” (Trigger, 1992: 29). Por definición, los arqueólogos infieren el pasado desde el registro arqueológico que se encuentra en el presente. (Trigger, 1992; Johnson, 2000) Estas inferencias no son ajenas a los distintos niveles de la *teoría*. En este sentido, Matthew Johnson (2000) afirma que la teoría es imprescindible en el quehacer de los arqueólogos; y, según señala Trigger (1992), éstos clasifican sus teorías o generalizaciones en categorías de alta, media y baja. El esquema del autor sería el siguiente:

1. Teorías de bajo nivel: son investigaciones empíricas con generalizaciones - equiparables a las leyes experimentales de Nagel, dice Trigger-, las cuales se basan en generalidades que se observan repetidamente y son plausibles de ser refutadas por observaciones de casos contrarios. Estas incluyen clasificaciones tipológicas, demostraciones estratigráficas, seriación, datación y asociación entre atributos o artefactos específicos repetidos en determinada localidad geográfica y/o fecha o periodo. Así, las generalizaciones en este nivel se mueven entre las dimensiones de espacio, tiempo y forma; pero las inferencias hechas -debido a la naturaleza del dato arqueológico- no conllevan a generalizaciones sobre el comportamiento humano. (Trigger, 1992: 29-31)
2. Teorías de nivel medio: son generalizaciones hechas desde regularidades existentes en múltiples casos o entre dos o más conjuntos de variables; para ser consideradas dentro de este nivel, su formulación debe gozar de validez intercultural, ser lo suficientemente específica para permitir su constatación mediante la aplicación a un conjunto de datos y, además, hacer alguna referencia al comportamiento humano. Un caso de teoría de nivel medio es

la “teoría de alcance medio” de Lewis Binford, que utiliza datos etnográficos para validar inferencias hechas del registro arqueológico. (Trigger, 1992: 31)

3. Teorías de nivel alto: también llamadas teorías generales, son “reglas abstractas que explican las relaciones entre las proposiciones teóricas relevantes para el conocimiento de las categorías principales de fenómenos” (Trigger, 1992: 31). Su credibilidad, por lo general, está ligada al éxito o fracaso de las teorías de nivel medio, las cuales dependen de ellas. Las teorías generales corresponden a la explicación del comportamiento humano y no son exclusivas de la arqueología, sino que se comparten con la generalidad de las ciencias sociales. Las tres teorías que más han influenciado en la investigación arqueológica son “el marxismo (o materialismo histórico), el materialismo cultural y la ecología cultural” (Trigger, 1992: 31).

La lógica formal distingue generalmente dos formas de razonamiento: la inducción y la deducción. En este sentido, las discusiones teóricas en esta disciplina se centran en saber si las teorías de nivel medio deben derivarse deductivamente de las teorías de nivel alto o, viceversa, si deben construirse a partir de datos y generalizaciones formuladas en el nivel bajo; las teorías más exitosas han utilizado una combinación de ambos. (Trigger, 1992) De cualquier modo, debe haber correspondencia coherente entre los tres niveles de teoría y el dato arqueológico.

La práctica arqueológica del mundo occidental estuvo caracterizada, durante la primera mitad del siglo XX, por la llamada escuela tradicional, es decir, la escuela Histórico-cultural (Culture History). Ésta se basaba en la inducción, la acumulación de datos, el particularismo, la descripción y el criterio de autoridad, empleando la taxonomía y la seriación arqueológica. (Lanata y Guráieb, 2004) En la segunda mitad del Siglo XX surge, en el marco de los acalorados años de la década de 1960, la “New Archaeology” o Nueva Arqueología. La misma se nutrió, durante el decenio 1950-1960, de dos corrientes en el pensamiento antropológico: neoevolucionismo y ecología cultural. La primera difiere del evolucionismo unilineal y de la *Culture History*, proponiendo entender al *progreso* “como una característica más de la cultura general, aunque no necesariamente de cada cultura en particular” (Lanata y Guráieb, 2004: 25). Otra característica es calificar al núcleo cultural (la

tecnología) como intermediario entre ambiente y cultura, porque la tecnología permitiría la adaptación al ambiente e influenciaría a la organización política y social. En sus inicios, esta postura tuvo como sus dos máximos inspiradores a Leslie White, que define a la cultura como un complejo sistema termodinámico, y a Julian Steward. Fue este último el que logró introducir el segundo aspecto teórico: la ecología cultural. Ésta última intentaba explicar el cambio cultural desde un enfoque más empírico, multilineal y ecológico, con el propósito de que la arqueología centrara su análisis en las similitudes de las culturas en los distintos estadios de desarrollo, y ya no en las particularidades no recurrentes más atribuibles a accidentes históricos. Se le suman, a estas dos corrientes, algunas influencias del materialismo y la Teoría General de los Sistemas, por la cual se estudiaba la cultura a partir de los subsistemas que la componen, como, por ejemplo, subsistencia, tecnología, organización social, etcétera. (Lanata y Guráieb, 2004: 25-26)

A diferencia de la arqueología tradicional, la Nueva Arqueología se caracterizó por nuevos planteos que pueden describirse de la siguiente manera: se propuso como meta la *explicación* más que la reconstrucción de un momento o una sociedad particular; en su pretensión científica apuntó hacia la *generalización* en el estudio del proceso cultural y en la explicación de los cambios; también propuso la utilización de hipótesis y modelos que posibiliten la explicación de los cambios, es decir, la aplicación de un *razonamiento deductivo*; entre otros cambios, se hizo presente también la sustitución de la validación por autoridad por la *validación mediante prueba*: someter los modelos e hipótesis a comprobación rigurosa; a su vez, la conformación de un *diseño de investigación* se volvió un requisito que permitió plantear en él las preguntas generales y específicas a responder, y permitió que los datos obtenidos no sean inapropiados; la *metodología cuantitativa* se erigió por sobre la cualitativa de la vieja escuela y condujo a una metodología estadística de pretensión objetivista. Todas estas características debían de llevar a la arqueología a generar un conocimiento científico que arrojara luz sobre los procesos pasados en aspectos tan complejos como la organización social y los procesos cognitivos. (Lanata y Guráieb, 2004: 26-27)

Un aporte central de esta nueva práctica arqueológica fue la *Teoría de Rango Medio* o *Teoría de Alcance Medio*, elaborada por Lewis Binford (Trigger,

1992; Lanata y Guráieb, 2004; Johnson, 2000). Esta teoría, según la explica Johnson (2000), parte del presupuesto de que los datos arqueológicos forman un registro estático en el presente y testimonian un pasado dinámico; por ello el arqueólogo realiza presunciones entre el presente (estático) y el pasado (dinámico) por medio de inferencias acerca del alcance medio. El alcance medio es el espacio que media entre lo estático y lo dinámico. La inferencia debe estar basada en las observaciones etnográficas del presente. Sin embargo, se presentan dificultades en el valor de las inferencias debido a que:

1. La analogía no prueba nada de por sí; por lo tanto, para reforzarla se presupone y/o exige una continuidad cultural.
2. Como consecuencia de la continuidad cultural, se desprende la premisa de que el comportamiento humano se rige por ideas culturales; por lo tanto se vuelve clave interpretar las creencias de poblaciones actuales. El problema es que esto petrifica el comportamiento humano. Por último, cabe señalar que toda inferencia presupone una concepción de la sociedad y de la historia.

Trigger (1992) sostiene que, más que un quiebre, la Nueva Arqueología significó una “continuación e intensificación de las tendencias funcionalistas y procesuales que se habían estado desarrollando en la arqueología americana y en la Europa occidental desde la década de los treinta” (Trigger, 1992: 277). Esta empresa no se mantuvo inmune a los avatares intelectuales del pasado siglo: durante la década de 1980 se produce una reacción a las corrientes procesuales (en referencia a la visión evolucionista del cambio cultural propuesto por la Nueva Arqueología). Esta reacción significó la apertura a una diversidad teórica de distintas líneas, con enfoques muy variados, que se condensan en la arqueología posprocesual. Estos enfoques pueden sintetizarse en: Arqueología Historicista (o normativista), Arqueología Sistémica, Arqueología Evolutiva, Arqueología Cognitiva, Arqueología Estructuralista y Arqueología Marxista (o Social). (Johnson, 2000) En términos generales, los distintos enfoques adscriben al posmodernismo o a las teorías evolutivas neodarwinianas. “Básicamente, los arqueólogos posmodernos rechazan los postulados de la Nueva Arqueología argumentando que son antihistóricos, evolutivos, objetivos, excesivamente cientificistas y de una neutralidad ética que ellos no comparten” (Lanata et al., 2004: 39). Su postura se basa en un paradigma interpretativo de aproximación empática (entender el

lugar del otro) y en el rechazo de casi todos los postulados de la corriente procesual, como la generalización evolutiva, el método científico, la objetividad y la idea de la cultura como sistema. (Lanata et al., 2004) Las teorías evolutivas neodarwinianas pretenden retornar a la teoría de la evolución de Charles Darwin, y rechazan la visión unilineal de Spencer. Es una arqueología seleccionista (basada en la selección natural), que busca descubrir en el registro la variación azarosa de la selección humana respecto a sus recursos. Según estos planteos “la población humana tendría que mostrar cambios sociales y demográficos que se relacionen con la dependencia creciente de los alimentos domesticados” (Lanata et al., 2004: 68). Otros dos rasgos son: por un lado, la ecología evolutiva, la cual plantea estudios de procesos en tiempos cortos de la decisión adaptativa, es decir, basados en los aspectos de la decisión racional y la flexibilidad adaptativa; por otro lado, se destaca la “doble herencia” (genética y cultural). Estas posturas neo-darwinianas colocan el acento, a la hora de analizar el registro, en el artefacto y buscan dar cuenta de cómo la selección natural ha intervenido en la persistencia de los rasgos biológicos y culturales.

Actualmente, la práctica arqueológica ha dejado un poco de lado las discusiones teórico-metodológicas y ha centrado sus esfuerzos en la aplicación de una tecnología muy variada, que va desde el Sistema de Información Geográfica (GIS) a estudios de ADN y al registro, permitiendo obtener una información más detallada. Los arqueólogos llegan al campo con programas de investigación, con hipótesis. Entonces, de modo esquemático, puede decirse que las bases sobre las que se sustentan estas hipótesis están divididas por la oposición entre objetivismo y subjetivismo, realismo ontológico y construcción gnoseológica, y marcadas por una simplificación de positivismo lógico y constructivismo. La ASL se presenta por fuera de esta división debido a que parte de concepciones ontológicas y, por lo tanto, epistemológicas disímiles.

2. La Arqueología Social Latinoamericana

En 1974, Luis Guillermo Lumbreras publicó su célebre obra: *La Arqueología como ciencia social*. En ella desarrollaba las bases teóricas de una arqueología latinoamericana, es decir, una arqueología que hundía sus raíces en el

materialismo histórico y se proyectaba en la praxis social y la intervención política. Montañés Caballero (1999) señala que los antecedentes se encuentran entre 1919 y 1939 con la figura de Luis E. Valcárcel, junto a investigadores como Víctor R. Haya, Julio C. Tello y José C. Mariátegui, que se desempeñaron durante la primera pos-guerra, la cual dio paso a una serie de reformas educativas y sociales en Perú, debido a ser beneficiada por esta coyuntura particular. Lumbreras identificó en Mariátegui un compromiso con el llamado “problema indio” que enlazaba: indigenismo-tierra-revolución en contestación al neocolonialismo. (Lumbreras, 1981; Montañés, 1999) Valcárcel orientaba el problema indígena hacia la etnología, mientras que Tello lo encuadraba en una arqueología más científicista. La influencia de Gordon Childe era notoria en ellos, aunque no todos fueran militantes de izquierda. (Montañés Caballero, 1999: 279) La influencia de Vere Gordon Childe junto con las acaloradas luchas sociales de las décadas de 1960 y 1970 confluyeron en la propuesta original de Lumbreras.

Como se ha señalado, la propuesta de la ASL gira en torno a justificar la Arqueología de acuerdo a cómo participa de los problemas contemporáneos de la sociedad. Sus momentos claves serían:

1) la reunión de Americanistas en Lima (1970), concretamente en el simposio sobre formaciones aborígenes de América que buscaba interpretar los procesos históricos de las sociedades precolombinas;

2) Las obras *La Arqueología como ciencia social* (1974), *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*, publicada por Sanoja y Vargas (1974), *Arqueología y materialismo histórico* de Luis Felipe Bate (1977) y también, del mismo arqueólogo, *Sociedad, formación económico social y cultura* (1978) (Montañés Caballero, 1999);

3) El Documento de Teotihuacán (1975), elaborado en una reunión de simpatizantes y practicantes de la Arqueología Social Latinoamericana (particularmente José Luis Lorenzo, Luis Guillermo Lumbreras, Eduardo Matos, Julio Montané y Mario Sanoja), constituye un desafío para intentar sostener su validez ante otras arqueologías;

4) El grupo de Oaxtepec (1983), del que participaron Lumbreras, Bate, Sanoja, Montané, Gándara y Maggiolo entre otros; logra mayor homogeneidad ideológica en torno al materialismo histórico. Al tratar cuestiones relativas a la

teoría sustantiva de la historia (formación económico-social, modo de vida, cultura, etnia, etcétera), los rasgos distintivos formulados por el grupo son:

- “1. Rechazo del Materialismo Mecánico y del Evolucionismo cultural.
2. Regreso a los clásicos del materialismo: Marx y Engels.
3. Rechazo también de la idea que postula que los modos de producción se articulan por separado, es decir, contradicen la posición del Marxismo Estructural y, por tanto, la obra de L. Althusser.
4. Entienden a la disciplina arqueológica como ciencia social.
5. Conexión indisoluble del Materialismo Histórico aplicado a la Arqueología entre teoría, metodología y técnicas.
6. Postulan una Historia procesual. Al estar gobernados los procesos por leyes, éstas se singularizan como leyes históricas de procesos que son sociales” (Montañés Caballero, 1999: 281).

En otras palabras, y siguiendo las ideas planteadas en la conferencia pronunciada por Lumbreras (2006) en el *XV Congreso Nacional de Arqueología* en Argentina, esta teoría puso el acento -en lo referido al campo metodológico- en el objetivo de “dar existencia social a los tiestos”, en buscar las relaciones sociales de los pueblos del pasado, definir la experiencia sobre la cual ellos hicieron lo que hicieron por su propia cuenta, establecer sus fuerzas productivas, es decir, el conjunto de capacidades acumuladas por la sociedad para construir un sistema social. Una especie de Arqueo-sociología. Pero, ¿cómo puede realizar esta tarea? Para contestar esta pregunta es necesario clarificar las premisas de partida de la ASL.

2.1 Premisas y conceptos claves

Luis Felipe Bate, al esquematizar el materialismo histórico para la práctica arqueológica, señala que “la concepción marxista se funda en el reconocimiento de la necesidad de una solución unitaria a los problemas de teoría del conocimiento (gnoseología), teoría de la realidad (ontología) y lógica (metodología). Esta propuesta central, argumentada originalmente por Hegel, permite la superación de la problemática dejada por el agnosticismo kantiano,

debido a la incoherencia entre una gnoseología materialista y una lógica radicalmente idealista subjetiva. En este punto se originan todas nuestras diferencias con las posiciones positivistas neokantianas contemporáneas, incluyendo las de la 'new archaeology' norteamericana, y aún con la corriente althusseriana" (Bate, 2007a: 119).

Como es requisito del método ser capaz de mostrar la falsabilidad de las preposiciones teóricas, Bate (2007a) asume que la *realidad* es independiente de toda conciencia, es una realidad material objetiva y se formula como principio lógico (método). Dicho esto, cabe preguntarse ¿Cuáles son los principios de la lógica dialéctica?

Alan Woods y Ted Grant (2002) señalan que la lógica formal se rige por las siguientes leyes:

- 1) La ley de la identidad ("A" = "A")
- 2) La ley de la contradicción ("A" no es igual a "no-A")
- 3) La ley del medio excluido ("A" no es igual a "B")

En lógica dialéctica, esto no sería del todo válido. Para argumentarlo, Alan Woods y Ted Grant citan el ejemplo del mundo subatómico: "El principio de indeterminación de la mecánica cuántica no se puede aplicar a los objetos ordinarios, sólo a los átomos y partículas subatómicas. Las partículas subatómicas se rigen por leyes diferentes a las del mundo "ordinario". Se mueven a velocidades increíbles, 1500 metros por segundo por ejemplo. Se pueden desplazar en diferentes direcciones al mismo tiempo. En estas condiciones, las formas de pensamiento que se aplican para la experiencia diaria dejan de ser válidas" (Woods y Grant, 2002: 22). Por lo tanto, la lógica formal se vuelve inútil dado que sus categorías "no tienen ningún punto de contacto con esta realidad fluida, inestable y contradictoria (...) la mecánica cuántica viola la ley de la identidad afirmando la 'no individualidad' de las partículas" (Woods y Grant, 2002: 22). Es decir, "la dialéctica es la lógica del movimiento, de la evolución, del cambio (...) Cada fase particular de la realidad tiene sus propias leyes y sus categorías y constelación de categorías propias, entrelazadas con aquellas que comparte con otras fases de la realidad. Estas leyes y categorías deben descubrirse mediante la investigación directa de la totalidad concreta, y no pueden ser excogitadas por la mente sola antes de que haya sido analizada la realidad material" (Novack, 1979: 37).

Así, la primera ley de la dialéctica es la objetividad absoluta, en el sentido que no elabora abstracciones a priori, sino que las descubre por medio de la experimentación. Sin embargo, la lógica dialéctica no excluye a la formal, pues la ley de la identidad (el axioma A es igual a A) sería válida mientras los cambios cuantitativos y cualitativos no modificarán el asunto sobre el cual se trata. Siguiendo a Trotsky: "La dialéctica no niega el silogismo, sino que nos enseña a combinar los silogismos en forma tal que nos lleve a una comprensión más certera de la realidad eternamente cambiante. Hegel en su *Lógica* estableció una serie de leyes: cambio de cantidad en calidad, desarrollo a través de las contradicciones, conflictos entre el contenido y la forma, interrupción de la continuidad, cambio de posibilidad en inevitabilidad, etc., que son tan importantes para el pensamiento teórico como el silogismo simple para las tareas más elementales" (citado en Woods y Grant, 2002: 18). En síntesis, la ASL asume estos principios al retomar el materialismo dialéctico y su solución unitaria al problema de la gnoseología.

Para demostrar lo dicho hasta aquí es necesario analizar la obra *La Arqueología como ciencia social*. En el capítulo I, el autor desglosa la posición positivista sobre la arqueología y declara: "el arqueólogo tradicional positivista se reduce a 'tomar conocimiento y dar cuenta de los restos materiales de las culturas', considerando como especulativo cualquier intento de 'ir más allá' de los objetos registrados. De esta manera el 'objeto de estudio' se reduce al objeto material; el objetivo es el objeto y no la historia" (Lumbreras, 1981: 19-20). Pero si detrás de los objetos está el hombre, y es la cultura la que diferencia al hombre del resto de los animales, detrás de los objetos está la cultura; entonces se acepta que la Arqueología es "la parte de la Antropología que se ocupa del estudio de la cultura (material) de pueblos ya desaparecidos" (Lumbreras, 1981: 20). Sin embargo, esta concepción preserva la idea positivista de que " 'el objetivo es el objeto', dado que sólo es posible conocer la cultura material y que el resto de la cultura (la parte 'espiritual' o 'no material') está definitivamente perdida, pues el arqueólogo 'no puede conocer la cultura total' " (Lumbreras, 1981: 20). Acto seguido, Lumbreras propone abordar el concepto de cultura.

El concepto de cultura nació bajo la égida de la Antropología que, durante el imperialismo capitalista, se encargaba de estudiar las costumbres 'extrañas'.

Este concepto permitió diferenciar el estudio antropológico del sociológico: el primero estudiaba pueblos primitivos y el segundo los pueblos avanzados. El devenir de ambos estudios produjo teorías disímiles y metodologías propias. “Pero sucede que la ciencia (...) ha recuperado una información lo suficientemente grande como para ir desarrollando la imagen segmentaria del mundo que estas disciplinas diseñan (...) La ciencia reclama un uso combinado de todos los conceptos, pero al hacerlo tropieza con la dificultad genética de los mismos; al haber sido diseñados, en su origen para explicar sólo un segmento de la realidad, su uso se hace difícil para aplicarlo a la totalidad en forma combinada con los otros conceptos” (Lumbreras, 1981: 22ss.). Por ello, el concepto de *cultura*, al intentar explicar toda la conducta social, tropieza con el de *sociedad*. Entonces, “si la cultura es la totalidad de la conducta social (...) conviene entender en qué consiste aquella ‘conducta’ ” (Lumbreras, 1981: 24).

Según el primero de los arqueólogos sociales, las causas de la conducta social están dentro de la sociedad misma y sólo parcialmente fuera, dado que el ‘ser social’ (base de toda la estructura social) está compuesto por todas las esferas de la producción: instrumentos, técnicas, medio ambiente y el hombre mismo. Por lo cual, si se trata de buscar las causas del comportamiento social, en opinión de Lumbreras hay que estudiar la dialéctica de los elementos que la constituyen. Dichos elementos serían: en primer lugar el trabajo, que “pone en relación al hombre con la *naturaleza* sobre la cual actúa y, al mismo tiempo, establece diversas formas de relación entre los hombres mismos” (Lumbreras, 1981: 26). En segundo lugar estaría la producción, que nace del conjunto de estas interacciones y es resultado del trabajo; a su vez, la misma está determinada por el medio ambiente natural (objeto de trabajo) y el nivel de los instrumentos de trabajo y en su conjunto hacen a los “*Medios de Producción*, los que, a su vez, con la Fuerza de Trabajo que está dada por la población, constituyen las *Fuerzas de Producción*” (Lumbreras, 1981: 26). En las líneas anteriores se demuestra el carácter opuesto a la arqueología tradicional u ortodoxa, pues estos conceptos no se entienden el uno sin el otro, y no son directamente traducibles a conceptos como ‘tecnología’, ‘hábitat’, ‘población’, etcétera, ya que “en un caso los conceptos son parte de un movimiento unitario

dialéctico y el otro son conceptos referidos a 'estructuras' estáticas que se autodefinen" (Lumbreras, 1981: 26).

Volviendo a Novack y la pareja Alan Woods y Ted Grant, estas conceptualizaciones son acordes a la lógica y el pensamiento dialéctico. Siguiendo el razonamiento se llega a las Relaciones de Producción: "corresponden en su forma y carácter al desarrollo y carácter de las Fuerzas de Producción" (Lumbreras, 1981: 26). Ambas, dialécticamente conjugadas, componen la unidad del *Modo de Producción*, es decir, la forma concreta por la cual cada sociedad resuelve la satisfacción de sus necesidades por medio de la producción material: "el que habiendo muchas sociedades con el mismo modo de producción, se quiera establecer un modelo quiere decir simplemente que se hace una generalización homotaxial y nada más; se establece una ley del 'modo'" (Lumbreras, 1981: 27). Recuperando a Novack: *cada fase de la realidad tiene sus propias leyes*.

Entonces, la *conducta social* está determinada por el Modo de Producción (infraestructura), ya que el *ser social* determina la *conciencia social*. Pero el modo de producción no hace a la totalidad, sino que sustenta la superestructura, la cual tiene dos niveles: "el de las Instituciones y el de la Ideología; si bien ambos niveles se corresponden, cabe anotar que el primer nivel es el factor más directamente ligado a la base económica o infraestructura y cumple el rol de 'cópula' entre la infra y la superestructura" (Lumbreras, 1981: 28). En su conjunto forman la Formación Social o Formación Económico Social. En cuanto al concepto de cultura, Lumbreras (1981) asegura que en el uso tradicional del mismo se está definiendo una formación social, aunque no así a sus componentes. Para aclarar el uso del concepto, recurre a Luis Felipe Bate, aceptando que es la expresión fenoménica de la vida social, pero no su esencia, y, dado cierto conocimiento las cualidades históricas de la formación social, la categoría de cultura sirve para explicar la realidad como totalidad concreta. (Lumbreras, 1981) Sin ahondar demasiado en este problema teórico, el arqueólogo señala que dentro de una misma formación social pueden coexistir varias culturas, las cuales deben ser descritas por los estudiosos de la arqueología.

Volviendo sobre la Formación Social, es preciso señalar que esta categoría es la categoría analítica sobre la cual se puede describir la tesis investigativa

de Lumbreras. Es a partir de este concepto analítico que va desarmando y enunciando los tópicos que explican la resolución particular, por parte de distintos grupos sociales, de la contradicción hombre-medio. Teniendo en cuenta que es el proceso de trabajo el nudo del estudio de la Formación Social, es necesario enunciar las partes del mismo:

- En la base o infraestructura: el Modo de producción. “Se define el M de P como el nivel de desarrollo de las Fuerzas Productivas que tiene una sociedad y las Relaciones Sociales de Producción que le corresponden” (Lumbreras, 1981: 128). De un modo de producción a otro se pasa por medio de la revolución social que resuelve la contradicción entre las Fuerzas Productivas y las Relaciones Sociales de Producción.
- Las Fuerzas Productivas (FP), que “son el conjunto de elementos materiales para la existencia de la producción” (Lumbreras, 1981: 71). Estos elementos son: el *hombre*, cuya interacción (trabajo) con la naturaleza se ejerce por medio de los *instrumentos* (ciencia y tecnología) que permiten superar su condición biológica sobre la naturaleza. Para el estudio de las FP, primero debe buscarse la contradicción principal y dentro de ésta su elemento principal. En base a estas premisas se ordenan los datos arqueológicos, en tres órdenes: 1. Población; 2. Medio ambiente y 3. Instrumentos de producción. (Lumbreras, 1981)
- Las Relaciones Sociales de Producción (RSP), el otro aspecto del proceso de trabajo, más allá de sus elementos simples y abstractos como se estudian en las FP, es el que se genera a partir de las relaciones entre los hombres en este proceso de trabajo. Las RSP se constituyen a partir de dos movimientos: la relación con los instrumentos y objeto de trabajo, y con los otros hombres, por medio de la propiedad que adquiere distintas formas en el tiempo. Las formas de propiedad determinan: “el papel que cada individuo deberá desempeñar en el proceso productivo, su acceso a los recursos naturales, a los instrumentos de producción y, finalmente, su acceso a los productos mismos” (Lumbreras, 1981: 107). Así se establecen distintos tipos de contradicción en el tiempo, desde las comunidades primitivas, pasando por las sociedades pre-clasistas, hasta llegar a las clasistas. La evidencia arqueológica que se presenta para su estudio siempre debe estar en relación al hábitat y va desde aldeas a centros

- urbanos concebidos como unidades. Sin embargo, el estudio de estas unidades parte de una inferencia por analogía que no es fijada por preceptos precisos, por ejemplo: en el análisis de una tumba. Lumbreras señala que la posición de los cuerpos y la parafernalia incorporada denota la estratificación social (Lumbreras, 1981: 119), pero no argumenta como se lleva a cabo esta inferencia, apelando de modo subrepticio al sentido común (algo similar a los primeros planteos de Binford con la teoría de alcance medio).
- Sobre la base de la infraestructura que es el “Ser social” se erige la Superestructura que determina la conciencia, que “está constituida por todo aquello que es expresión subjetiva de la realidad, por todo aquello que depende de nuestra capacidad de apreciar y conocer; está constituida por el conjunto de hábitos y costumbres que transmitimos a través del aprendizaje y la enseñanza” (Lumbreras, 1981: 147). Son las leyes que establece la sociedad, por medio de sus instituciones, para remarcar los límites de la acción. El movimiento de esta esfera se da a partir de los cambios de las FP hacia las RSP y repercute en la conciencia, pero no es de manera mecánica. Captar esos movimientos no es tarea fácil, mucho menos para la arqueología, que lo debe hacer a partir del estudio de los ritos y los objetos artísticos y litúrgicos. Nuevamente se presenta la cuestión de la validez de la inferencia para determinar las cualidades que se pretenden estudiar.

Después de desarrollar las premisas y los conceptos clave de la ASL, es necesario explicitar sus implicancias en cuanto a método y registro.

2.2 Implicancias: método y registro

Según el fundador de la ASL, el método en arqueología está organizado por técnicas “cuya forma de proceder es a través de la búsqueda, análisis y explicación de los restos en unidades taonómicas (sic) socialmente significativas” (Lumbreras, 1981: 39). Esto significa que las taxonomías sociales deben ser congruentes con las categorías que componen a la Formación Social. También señala: “La articulación sistemática de la inducción y la deducción en el proceso de investigación científica es la forma adecuada

de aproximarse al objeto de estudio” (Lumbreras, 1981: 39). El punto de partida del investigador es la siguiente: “La hipótesis científica parte pues de una base constituida por conocimientos comprobados en los cuales se apoya y su cuerpo o estructura reside en la explicación racional que debe ser sometida a verificación empírica o teórica (según sea el objeto de estudio) para saber si se prueban o no las preguntas o interrogantes elaborados en el nivel de la posibilidad o el supuesto” (Lumbreras, 1981: 42). Para que las hipótesis se conviertan en teoría deben someterse a la corroboración teórica y empírica. La corroboración empírica se logra a través de determinados pasos: la acumulación y elaboración de datos empíricos y el análisis de dichos datos. A su vez, la tarea empírica está regida por las unidades taxonómicas que se elaboran mediante la aplicación de la teoría. Es decir, el arqueólogo procede en el campo mediante una hipótesis de trabajo, dicha hipótesis orienta su búsqueda de materiales y permite elaborar el dato arqueológico. Pero, “¿Qué es un dato arqueológico? Es la unidad básica de referencia que el arqueólogo usa para reconstruir un hecho social. Nosotros definimos el “dato” a partir de “unidades socialmente significativas” que el arqueólogo recupera en el proceso de investigación empírica. Una “unidad socialmente significativa” es aquella que está representada físicamente por un objeto, grupo de objetos o cualquier vestigio de la actividad social que representa un “hecho” social” (Lumbreras, 1981: 45). Sin embargo, la explicación de la unidad socialmente significativa no se agota aquí. El objeto expresa un hecho social, pero dicho objeto por sí sólo no explica nada sino que lo hace en relación a su contexto. Por lo tanto, “el objeto (o los objetos) y su contexto, constituyen “unidad socialmente significativa”, que es la base concreta del estudio empírico de la arqueología, la cual procede en la investigación a partir de la acumulación y elaboración de tales “unidades”, que luego usará para la construcción y el desarrollo de la teoría” (Lumbreras, 1981: 45).

La técnica arqueológica reside en encontrar e identificar las unidades, y se realiza tanto en el trabajo de campo como en el trabajo de laboratorio. El trabajo de campo se compone por la búsqueda de materiales (prospección) y la recuperación de los contextos asociados (excavación); el trabajo de laboratorio es aquel en el que se analizan los materiales recuperados y se establece la cronología y corología. (Lumbreras, 1981) La cronología permite ubicar los

contextos en tiempo y espacio, la corología, en cambio, permite la asociación de los mismos a determinado grupo étnico. Ambas están regidas por la tipología que parte de la normatividad de la conducta social, la cual permite establecer regularidades en las técnicas. Al abstraer estas regularidades se pueden establecer unidades taxonómicas, pero su veracidad está dada por la aproximación entre tipo y contexto. “Un método recomendable es aislar los rasgos específicos por contexto (por ejemplo forma-técnica-decoración) y buscar las repeticiones de tales rasgos en otros contextos; la recurrencia de rasgos permitirá construir los tipos. Más adelante, aislados los rasgos, por presencia-ausencia podrá hacerse las determinaciones cronológicas y corológicas que sean necesarias y posibles” (Lumbreras, 1981: 69). Una vez aislados se procede a establecer la relación física con su contexto, así se puede establecer las series secuenciales de artefactos.

Es Luis Felipe Bate (2007b), en su artículo “Del registro estático al pasado dinámico: entre un salto mortal y un milagro dialéctico”, quien busca establecer un criterio válido para las inferencias hechas a partir del registro arqueológico. En dicho texto, el arqueólogo comienza señalando las coincidencias entre Lewis Binford (EE.UU) y Yuri Zajaruk (URSS), y declara que ambos coinciden en que el registro es de carácter estático o fósil, y que la realidad histórica o el pasado que se debe inferir desde él son dinámicos. De este cuadro se desprende el problema de la inferencia por medio de la observación indirecta. Para ambos, dice Bate (2007b), la relación es de causa-efecto. Sin embargo, esto es un error: “es evidentemente falso que los materiales y contextos arqueológicos sean estáticos. La afirmación de Binford en cuanto a que “el aspecto dinámico del pasado hace tiempo que desapareció” (...) sólo es cierta en lo que se refiere a las actividades y relaciones humanas que queremos inferir” (Bate, 2007b: 147). Para Bate, el registro no pierde dinámica sino que adquiere una nueva: “los componentes de la actividad humana, al desligarse de ésta constituyéndose en contextos arqueológicos, adquieren una dinámica diferente de aquella que nos interesa substantivamente conocer” (Bate, 2007b: 147). Intentando resolver el problema, el arqueólogo chileno intenta fundamentar los pasos metodológicos desde un fundamento teórico.

El problema radica en el idealismo subjetivo que expresarían tanto Hempel como Kant. (Bate, 2007b) Este idealismo comporta dos concepciones de ley

científica: la primera es aquella que, formulada desde una visión hempeliana, concibe a la ley como formulación subjetiva y, por lo tanto, no puede pasar de ser un constructo lógico incontestable; la segunda es aquella que, elaborada desde una concepción kantiana, formula la ley desde un tiempo y espacio que sólo constituye el trasfondo intuitivo de la experiencia sensible. (Bate, 2007b) Entonces, afirma Bate, en ambos casos se trata de juicios subjetivos, y Binford, cuando asevera que las leyes son atemporales, está defendiendo una posición idealista-subjetiva que no concuerda con el materialismo que dice practicar; esta inconsistencia ontológica y gnoseológica obtura la posibilidad de formalizar lógicamente el acceso al conocimiento del pasado desde el registro. (Bate, 2007b) Por ello, la solución estaría en llevar a cabo una serie de pasos que permitan captar el movimiento en el registro a través del tiempo -es decir, cómo llegaron hasta el hoy. El planteo es entonces el siguiente: “podemos decir que hay tres órdenes particulares de procesos de la realidad, con los cuales se relaciona la investigación arqueológica y que constituyen problemas ontológicos a desarrollar permanentemente, con el fin de derivar los procedimientos sistemáticos necesarios para generar nuevos conocimientos y corregir viejos errores. Entre éstos, habría que distinguir entre la teoría sustantiva, que se ocupa del objeto central de la investigación, es decir, de las características de los procesos histórico sociales, y las teorías mediadoras (que no son teorías de “alcance medio”), que deben explicar las conexiones objetivas entre la información empírica disponible y los datos observables y la existencia de las sociedades a que se refiere la teoría sustantiva, la cual posibilitaría la explicación de los fenómenos históricos estudiados” (Bate, 2007b). En este sentido, “para poder inferir las actividades humanas y el sistema de relaciones sociales que las explican y de las cuales nos informan los restos arqueológicos, es necesario poder precisar teóricamente las conexiones, principalmente causales, que las vinculan. Como es obvio, no se trata de una causalidad lineal ni, mucho menos, simple, dada la complejidad de los procesos involucrados” (Bate, 2007b:163). Se ofrecen así tres pasos metodológicos generales: 1) depuración del contexto arqueológico; 2) determinación de los procesos genéticos de los datos arqueológicos y 3) establecimiento de relaciones causales no lineales entre los distintos eslabones. De esta forma se puede inducir y deducir sin reglas claras cuando

proceder de una forma u otra. Si bien la propuesta de Bate es coherente con el método dialéctico, ni él ni Lumbreras se detienen a precisar los mecanismos que llevarían de lo abstracto a lo concreto.

Lumbreras ha recalcado el compromiso ético del arqueólogo social con el registro que estudia y, por ende, cabe preguntarse: en función de las concepciones de la ASL ¿Cómo se define el compromiso ético del arqueólogo social con el registro? Las respuestas a este interrogante son variadas y exceden este trabajo. Sin embargo, Ana María Rocchietti, al entender al registro como un ordenador territorial, da una premisa que puede servir de sustento para fundamentar este compromiso. Ella señala: “el registro arqueológico está aquí, ahora, en el presente eterno de la política conservadora. Un presente que prolonga el pasado no ya desde la raigambre de la tradición sino desde la impotencia social para abarcar el futuro” (Rocchietti, 1997: 18). Si bien esta idea fue formulada en relación a la historia y la década argentina de 1990, es plausible de ser puesta a prueba por los arqueólogos sociales.

De lo expuesto hasta aquí debe quedar claro lo siguiente: la ASL, cuya formulación teórica se basa en los principios de la lógica dialéctica, formula sus hipótesis sobre la base de combinar la inducción y la deducción, tras la asociación de los elementos presentes en el registro y tras haber identificado en él la unidad a estudiar. No puede establecer -como sucede también en la práctica arqueológica ortodoxa, debido a la incapacidad de la observación directa- las reglas de las inferencias válidas que legitimen la veracidad, ya sea de la inducción, la deducción o la analogía. Lo que sí plantea es que, sobre la base de una sólida construcción teórica que se presenta como un estudio total de las sociedades, es posible discutir que los descubrimientos en arqueología se den únicamente por la vía de la deducción. Un punto clave para poder desandar ese camino, y el camino de la ASL misma, tanto en su aspecto epistemológico como deontológico, es colocar el acento sobre la profundidad de la actividad que ha dado a luz el registro arqueológico, es decir: la praxis.

3. Praxis e Historia

En la parte IV de la obra “La arqueología social latinoamericana: de la teoría a la praxis”, compilada por Henry Tantaleán y Miguel Aguilar (2012), se apela constantemente al concepto de praxis, la cual, a decir de McGuire, es entendida como “sinónimo de práctica, que es la aplicación sustantiva de la teoría en el mundo” (McGuire, 2012: 486). Para este autor, en realidad, se la debe entender a partir de sus tres componentes fundamentales: “1) conocer el mundo; 2) criticar el mundo, y 3) tomar acción en el mundo (...) La praxis supone una compleja dialéctica entre estas tres partes. La acción sin conocimiento corre el riesgo de equivocarse, fracasar y tener consecuencias desatinadas y perniciosas” (McGuire, 2012: 486).

Si bien la concepción de McGuire es acertada, puesto que postula la unidad de la teoría y la práctica, es necesario ir un poco más allá y buscar situar el concepto más allá de sus aspectos gnoseológicos o de aplicación. Lo fundamental, en este punto, es que la praxis es un fundamento ontológico de la dialéctica marxista.

Karel Kosík, quien ha influenciado fuertemente la obra de Luis Felipe Bate, señala que la praxis humana posee dos condiciones: la primera es utilitaria (pertenece a la representación); es la que permite al hombre ponerse en contacto con el mundo captando y fijando los aspectos fenoménicos de la realidad, pero no le permite -dado que el fenómeno y la “cosa en sí” son distintas- la comprensión de las cosas; esta es una praxis determinada, basada en la división social del trabajo. La segunda, que pertenece al concepto, es aquella que aísla los fenómenos y desdobra la realidad entre lo secundario y lo esencial; es la que se sirve del método dialéctico. Estas cualidades de la praxis forman el núcleo del cogitar dialéctico, ya que este trata de “la cosa misma”, distinta del mundo de la *pseudoconcreción*, que está envuelta en los aspectos fenoménicos que se manifiestan en la vida cotidiana. (Kosík, 1984)

Hechas estas observaciones, y sin profundizar tanto en otros aspectos de la obra citada, vale puntualizar lo que resulta ineludible en este trabajo. Kosík va a formular y defender una posición ontológica praxiológica: “La praxis es la esfera del ser humano (...) La práctica es (...) la revelación del secreto del hombre como ser onto-creador; como ser que *crea* la realidad (humano-social), y

comprende y explica *por ello* la realidad (humana y no humana; la realidad en su totalidad)”² (Kosík, 1984: 240). En base a esto se puede decir que la práctica crea la unidad del hombre y el mundo, lo que significa que la praxis no es una determinación por fuera del hombre, ya que se encuentra en el nudo de su historia y -dado que la misma no se reduce solamente al trabajo- genera no sólo la realidad, sino también la superación de la misma: "el hombre no produce la cultura y la civilización, su realidad humano-social, como una defensa contra la mortalidad y su finitud, sino que sólo descubre su mortalidad y su finitud sobre la base de la civilización, esto es, de su objetivación" (Kosík, 1984: 241). Es a partir de la objetivación de su ser en el trabajo que el hombre descubre tanto la dimensión de su futuro como la posibilidad de la muerte en ese futuro. Utilizando la dialéctica del amo y el esclavo, Kosík (1984) busca probar esta propuesta. En el enfrentamiento a muerte, tanto el amo como el esclavo poseen ya el conocimiento del futuro: son hombres que ya tienen idea del tiempo y de la temporalidad. A partir de allí pueden ejercer su libertad. Una vez dado el enfrentamiento, ambos ponen en juego su presente y su futuro. Sólo esta dialéctica del propio movimiento de las cosas transforma el futuro. La tridimensionalidad del tiempo como forma de su propia existencia se revela al hombre en su objetivación, es decir, en el trabajo. "Así, pues, la praxis comprende también, además del aspecto representado por el trabajo (aspecto laboral) un elemento existencial que se manifiesta tanto en la objetividad del hombre (...) como en la formación de la subjetividad humana, en la *creación* del sujeto humano, en la cual (...) los aspectos existenciales no se presentan como 'experiencia pasiva', sino como parte de la lucha por el reconocimiento, o proceso de realización de la libertad humana"³ (Kosík, 1984: 243).

El hombre sólo se libera en el trabajo servil, ya que éste se realiza con otros esclavos, se contrapone al no-trabajo del amo y genera la conciencia de esclavo que constituye un inmenso potencial revolucionario; sin este nivel existencial, la praxis queda en el plano de la técnica y la manipulación. "La praxis es tanto objetivación del hombre y dominio de la naturaleza como realización de la libertad humana" (Kosík, 1984: 243). En este sentido, surge otra dimensión de la praxis: en su proceso creador va a dar a luz a la realidad humana y, a su vez, va a crear una realidad independientemente del hombre: la cultura. "En el proceso ontocreador de la praxis humana se funda la posibilidad

de una ontología, es decir, de una comprensión del ser. La creación de la realidad (humano-social) es la premisa de la apertura y comprensión de la realidad en general” (Kosík, 1984: 244). Es decir, la realidad está constituida por lo humano y la naturaleza, y, a su vez, ambos son transformables por la acción humana. Por lo cual no se puede hablar de leyes eternas; las leyes del desarrollo histórico-social son producto de la propia práctica humana, sedimentaciones de su propia actividad. Y si son sedimentaciones de su propia actividad, su transformación devendrá del mismo modo que su creación. Pero ¿cómo?

Para abordar el problema del cambio histórico, Kosík, señala que hay que saber *qué* es la Historia antes del *cómo*, y la historia es, ante todo, creación del hombre. “El hombre crea y vive la historia mucho antes de conocerse a sí mismo como ser histórico” (Kosík, 1984: 247). Pero la conciencia *histórica* no dice por sí sola la verdad, tampoco lo hace la providencia, ya que esta última coloca a la razón como prefigurada de antemano y no surgiendo en el proceso dialéctico. Por lo tanto, “la consecuente dialectización de la razón histórica exige la eliminación del fundamento metafísico y providencial de la razón misma” (Kosík, 1984: 255). Dadas estas concepciones, las premisas fundamentales serían: la creación de la historia por el hombre y su continuidad; debido a la continuidad, los hombres ingresan en una situación dada independiente de ellos (una razón histórica surgida de la unión de las fuerzas productivas y las relaciones de producción) y desde allí realizan una dialéctica entre situación y acción. Pero, “el hombre no supera (trasciende) *originariamente* la situación con su conciencia, intención y sus proyectos ideales, sino con la praxis” (Kosík, 1984: 259).

Como puede leerse, la praxis posee, desde Kosík, cuatro aspectos: es *utilitaria*, puesto que es la intuición práctica de la realidad inmediata; es *ontológica*, dado que es el fundamento la realidad objetiva y su continuidad; es *creadora*, porque crea la realidad y la destruye; es *cognoscitiva*, por ser condición para el conocimiento de la “cosa misma”. Ahora bien, ¿es válido este concepto como fundamento epistemológico? Si esta pregunta es contestada siguiendo los planteos de Juan Samaja, la respuesta es sí.

Juan Samaja (2004) ubica al marxismo dentro de una categoría que la llama “epistemologías dialéctico-genéticas”. Esta categoría está compuesta por todas

las corrientes que buscaron validar el conocimiento a partir de lo que el autor señala como el tercer componente de la solución kantiana⁴: “síntesis originaria del yo (como función de la praxis social)” (Samaja, 2004: 75). Dentro de esta categoría entran desde el materialismo histórico hasta la teoría social de la ciencia y la epistemología genética; el rasgo que permite enlazarlas es que “todas ellas adjudican un puesto decisivo a la *práctica*, otorgándole, además, un carácter *constructivo*: tanto de los términos teóricos, cuanto de los términos empíricos”⁵ (Samaja, 2004: 95). Esta práctica, señala el autor, es social, se rige por las leyes del desenvolvimiento de la totalidad y expresa la experiencia del sujeto social; dicha experiencia “*suprime, conserva y supera* la experiencia de los individuos”⁶ (Samaja 2004: 95). Por lo tanto, si lo que se pretende es conocer la totalidad concreta (generada por la praxis histórica), hay que “recaer en la inmediatez”, es decir, colocar el resultado primero: el todo -no como sumatoria de cosas, sino como estructura y génesis de las relaciones (*sensu* Kosík)- es el resultado de un ascenso previo del yo, un yo que genera lo universal. (Samaja, 2004) Por ello, Marx colocó primero la mercancía, es decir, el resultado de su investigación, y a partir de allí la descompuso, para llegar a las partículas y las relaciones que la componen. El hecho de que el todo aparezca como un ser supremo de la experiencia humana reside en la razón práctica. Así, el trabajo se vuelve una categoría central: genera el registro arqueológico. Entonces es posible plantear la praxis como fundamento epistemológico, ya que por medio de este concepto se puede captar el ascenso de lo abstracto a lo concreto y realizar así el cometido del método dialéctico del marxismo. Si esta praxis es fundamento epistemológico, también cumple el rol de fundamento ético-político.

4. A modo de conclusión

Toda vanguardia política revolucionaria debe de poder fijar el sujeto revolucionario como corolario de su praxis. En vista del desarrollo histórico de América Latina, y teniendo en cuenta que la militancia de la ASL se liga a ejes como la defensa del patrimonio cultural de los pueblos originarios y la dignidad de su pasado⁷, surge la cuestión clave: ¿En dónde identifica el sujeto revolucionario la ASL? ¿En la cultura, la nación o la etnia?

Una de las claves la da Lumbreras: “Todos nosotros nos reconocemos como pueblos andinos. En referencia a esto, acudimos usualmente a una matriz indígena que identificamos un tanto anecdóticamente, pero con la que la mayoría no nos sentimos realmente asociados. Toda la época que identificamos en las profundidades de nuestra historia como "período indígena", es revisada y examinada por nosotros como la parte de nuestra existencia histórica que fue separada por un proceso de conquista que nos ha mantenido asociados mucho más al mundo de los conquistadores que a este pasado al cual hacemos referencia sólo de manera romántica, sin ningún compromiso de identidad” (Lumbreras, 1990a: 21).

La concepción del mundo andino posee dos claves interpretativas: “por un lado, en la versión histórica previa a nuestra condición colonial, donde la autonomía de nuestro desarrollo permitió una clara definición de nuestras singularidades, y mundo andino por una relación permanente con un espacio geográfico singular que actúa como factor modular de las particularidades que trascienden las circunstancias históricas. Son dos vertientes que de una u otra manera se cruzan en la constitución de nuestra manera de ser” (Lumbreras, 1990a: 22). Esto significa que la praxis previa del ser social que imperó en el Tawantisuyo, articulador exitoso de una heterogeneidad cultural muy grande, ha configurado gran parte del ser social que rige el presente; pero, además, se ha instrumentado una visión (fundada en la razón colonial) que asocia al mundo aborígen con lo “atrasado” (Lumbreras. 1990a). Siguiendo los planteos de Lumbreras (1990a, 1990b), aquí se postula que esta razón colonial es ideología en el sentido marxiano: enmascaramiento de la realidad.

Dicha ideología se asienta en los siguientes postulados: “nuestra historia es reciente porque la conquista adquirió la magnitud de una catástrofe disolvente de las formaciones nativas pre-existentes” (Lumberas, 1990b: 56); por ello, lo aborígen queda ligado al pasado pretérito y nuestra identidad se asocia más a lo español; por otro lado, la congruencia del mundo andino antes de 1532 es incongruencia (para el conquistador) y por ende atraso. (Lumberas, 1990a, 1990b) Esta ideología se funda en un hito histórico: “La condición colonial busca la imposición de un patrimonio y la destrucción del otro. La historia nos muestra que eso se resuelve usualmente vía el genocidio, pero cuando hay sobrevivientes entre los conquistados o sometidos, la lucha entre ambos puede

tener una vigencia de siglos y múltiples formas de resolución (...) Eso ocurrió en los Andes” (Lumbreras, 1990b: 58). Así, funda su razón (ideología) colonial que enmascara dos verdades: la congruencia de las estrategias económicas con el medio andino durante el Tawantisuyo y la conflictividad social del mismo hacia 1532. (Lumbreras, 1990a, 1990b) Esta conflictividad es la que permitió, en parte, que el poder colonial tuviese un gran componente indígena; para fundamentar esto, Lumbreras acude al *Desarrollo Desigual y Combinado*. “Las condiciones de desarrollo en la historia de los pueblos nunca son uniformes ni aisladas. Se dan siempre como formas cuya dinámica interna tiende a diferenciarlos de las condiciones de existencia de otros pueblos, en donde la homogeneización es siempre producto de cualquier forma de vinculación entre unos y otros” (Lumbreras, 1990b: 60-61). Estas formas y dinámicas son producto del trabajo que resuelve las contradicciones del hombre y su medio natural y, a su vez, genera relaciones sociales que le son correspondientes. “El desarrollo procede por acumulación ampliada de los procesos de trabajo socialmente sancionados” (Lumbreras, 1990b: 61). Los instrumentos de mediación entre hombre-naturaleza son un componente social y forman parte de las condiciones materiales de la existencia social; es decir, el desarrollo es la experiencia adquirida por el hombre en la relación constante con su medio. (Lumbreras, 1990b)

La complejidad social andina quedó recluida, tras la llegada de los europeos, al campesinado indígena que mantuvo su patrimonio bajo estrategias sincréticas, pero “la transformación del colectivo andino en campesinado indígena, adquirió madurez gracias a la derrota del movimiento nacional indígena a fines del siglo XVIII, con lo que las capas dirigentes de los curaca, fueron finalmente liquidados (devolviendo su desarrollo hacia una clase burguesa nativa)” (Lumbreras, 1990b: 63). Por ello, la derrota de Tupac Amaru, más que la victoria de la Corona, abrió el proceso a los criollos para optar por el movimiento independentista. Esta visión de Lumbreras pone el acento tanto en las condiciones previas como en la continuidad y la discontinuidad. Las condiciones previas se enlazan con la conflictividad social del Tawantisuyo en vísperas de 1532, las cuales permitieron la adhesión a los españoles de las capas disconformes con el Inca en una alianza que perdura abiertamente hasta el levantamiento del Manco Inca. Este hecho configuró un poder donde el

componente indígena estaba más que presente. Así, ciertas capas indígenas lograron reacomodar su lugar, transformándose en intermediadores (los curacas) entre el poder español y la comunidad del ayllu. Con el advenimiento de los Borbones, estos sujetos intermediarios sufren el quiebre de su condición, y dan lugar a una discontinuidad que generaría nuevas leyes del desarrollo. Debido a esto, el problema indígena tomará su forma durante la República de problema agrario-campesino, un resabio de la colonia que obtura el “progreso” (nueva máxima de la razón colonial). “Hay, pues, una identificación del problema nacional indígena con el problema agrario campesino” (Lumbreras, 1990b: 63). El ser social, como un ser producto de la razón colonial, ha sido constituido a partir de la negación de la praxis previa a la invasión colonial y consolidado desde el desarrollo desigual y combinado, por lo cual no cree que la superación de sus problemas este en su propia matriz histórica. “Es necesario examinar si el problema de base es realmente étnico-racial o si este problema es de ideologización y encubrimiento de relaciones clasistas vigentes y sus alternativas de desarrollo y reproducción. Si bien el problema se expresa en una serie de contradicciones en las relaciones entre los diversos componentes de la sociedad andina, es bueno saber que en la base de ellos está el problema central, que no es otro que la incapacidad de la condición colonial para resolver nuestros problemas de desarrollo económico y social. Las relaciones sociales vigentes y su ideologización étnica-racista no son otra cosa que la expresión externa de la inconsistencia del proyecto colonial, en la incapacidad de explotar eficientemente nuestros recursos y generar una existencia social equilibrada” (Lumbreras, 1990b: 63-64). El problema, así formulado, no logra dilucidar por completo si el sujeto de la praxis está ubicado en la cultura (como patrimonio) o en un nacionalismo subordinado. Esclarecer esta cuestión exige de un examen más exhaustivo que excedería los límites de este trabajo. Sin embargo, dejar planteada la misma ha permitido demostrar que es la praxis el fundamento epistemológico y político que liga coherentemente a la teoría sustantiva y su práctica política.

Notas

1. Este artículo forma parte del proyecto de investigación “Las dimensiones epistemológicas de la Arqueología Social Latinoamericana”, ejecutado por el autor bajo la dirección de la Dra. Ana María Rocchietti y la co-dirección del Mgter. Ernesto Olmedo. Financiado por la Secretaria de Ciencia y Técnica (SECyT) de la UNRC.

2. Cursivas en el original.

3. Samaja (2004) plantea que las epistemologías contemporáneas son herederas de la crítica kantiana, la cual buscó la vía media entre los aprioristas y empiristas. Esta empresa de Kant descubrió la transducción y llegó a plantear el problema del fundamento del conocimiento científico en cuatro aspectos: 1) experiencia posible, 2) esquemas e imágenes como funciones de unificación, 3) síntesis originaria del yo y 4) metafísica como funcionalidad de los ideales de la praxis. (Samaja, 2004: 61-75)

4. Cursivas en el original.

5. Cursivas en el original.

6. Véase la parte IV de la obra “La arqueología social latinoamericana: de la teoría a la praxis”, compilada por Henry Tantaleán y Miguel Aguilar (2012).

Referencias

Bate, L. (2007a [1989]), “Notas sobre el materialismo histórico en el proceso de investigación arqueológica”, en *Boletín Electrónico Arqueología y Marxismo*. Chile: Ediciones Las Armas de la Crítica, 116-143

Bate, L. (2007b), “Del registro estático al pasado dinámico: Entre un salto mortal y un milagro dialéctico”, en *Boletín Electrónico Arqueología y Marxismo*. Chile: Ediciones Las Armas de la Crítica, 144-165

Johnson, M. (2000), *Teoría Arqueológica. Una introducción*, Barcelona: Ariel

Kosík, K. (1984), *Dialéctica de lo concreto*, México: Ed. Grijalbo

Lanata, J. L.; Cardillo, M.; Pineau, V. y S. Rosenfeld (2004), “La reacción de la década de 1980 y la diversidad teórica posprocesual”, en Aguerre, A. M y J. L. Lanata (comps.) *Explorando algunos temas de la Arqueología*, Buenos Aires: Gedisa editorial, 35-82

Lanata, J. L y Guráieb, A. G. (2004), “Las bases teóricas del conocimiento científico”, en Aguerre, A. M y Lanata, J. L (comps.) *Explorando algunos temas de la Arqueología*, Buenos Aires: Gedisa editorial, 17-34

- Lumberas, L. G. (1981), *La Arqueología como ciencia social*, Lima: Peisa
- Lumbreras, L. G. (1990a), “Los Andes antes de 1532”, en: Bonilla, Heraclio et. al. (comps.), *Los Andes: el camino del retorno*, Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, ABYA-YALA, 55-70
- Lumbreras, L. G. (1990b), “Consideraciones preliminares para la crítica de la razón colonial”, en: Bonilla, Heraclio et. al. (comps.), *Los Andes: el camino del retorno*, Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, ABYA-YALA, 21-24
- Lumbreras, L. G. (2006), “Arqueología Social Latinoamericana”, en Austral, A. y M. Tamagnini (comps.), *Problemáticas de la Arqueología Contemporánea. Publicación del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina. Tomo I*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto, 47-55
- McGuire, R.H (2012), “Utilizar la arqueología social para hacer hablar al perro”, en Tantaleán, H. y M. Aguilar (comps.) *La Arqueología social latinoamericana: De la teoría a la praxis*, Bogotá: Universidad de los Andes, 479-501
- Montañés Caballero, M. (1999), “La arqueología social latinoamericana. Balance historiográfico y esbozo de contenidos”, en *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 2, 277-283
- Novack, G. (1979), *Introducción a la lógica. Lógica formal y lógica dialéctica*, Barcelona: Fontamara
- Rocchietti, A. M. (1997), “Arqueología: una perspectiva latinoamericana”, *Jornadas Cuenca del Plata*, Rosario: Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, 16-25
- Samaja, J. (2004), *Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*, Buenos Aires: Eudeba
- Tantaleán, H. y M. Aguilar (comps.) (2012), *La Arqueología social latinoamericana: De la teoría a la praxis*, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales: Bogotá
- Trigger, B. (1992), *Historia del pensamiento arqueológico*, Barcelona: Crítica
- Woods, A. y T. Grant (2002), “La lógica formal y la dialéctica”, en *Razón y Revolución*, 10, reedición

RESEÑAS

**Maríel Zamanillo (Comp.), “La ciudad”, *Erasmus*, Año XVI, N° 2, 2014.
(Yanina Aguilar)**

Esta reseña aborda artículos de distintos especialistas que han publicado en la revista *Erasmus*, revista para el diálogo intercultural de la Fundación ICALA, y que corresponde a la versión digital que dicha fundación propone desde el año 2016. La compilación, a cargo de la Dra. Maríel Zamanillo, tiene como eje central la problemática de *la ciudad*.

En esta obra se explicitan trabajos donde los autores hacen referencia a diversas investigaciones que, desde distintas perspectivas teóricas, analizan la construcción social del espacio urbano a partir de relaciones sociales de producción desde la desigualdad y la diferencia material y simbólica. (Zamanillo, 2014). Además, se examinan estudios de caso en la ciudad de Río Cuarto sobre el cuestionamiento al diseño de políticas públicas que, desde la planificación estratégica, impulsan la imagen de una ciudad ideal, otorgándole un sentido de invisibilidad a lo urbano (Maurutto, 2014); además definen quién o quienes tienen acceso a la ciudad y quiénes ejercen derechos sobre la misma (Fagotti Kucharski, 2014).

En este sentido se aborda la cuestión de la migración laboral en nuestro país, y puntualmente en la ciudad de Río Cuarto, en la cual “la disputa urbana se visualiza en un nuevo patrón socio espacial. Este nuevo patrón profundiza la segregación urbana y espacial a través de la emergencia de “guetos de pobreza” y la auto segregación residencial de las clases altas y medias altas con la multiplicación de barrios residenciales con seguridad privada o *countries*” (Quiroga, 2014:199).

Haciendo referencia a la complejidad inmigratoria, Margulis (1997) sostiene que en el presente la internacionalización de los procesos económicos y la importante migración laboral -no sólo hacia países más prósperos, sino en el interior mismo de países o regiones- van a poner de manifiesto las contradicciones entre imaginarios de homogeneidad cultural que nutren la idea de estado-nación, y la “realidad multicultural, multirracial y multinacional de la mayoría de los países contemporáneos” (Margulis, 1997: 46).

Quiroga (2014) considera que “el desarrollo local de una ciudad como Río Cuarto debe contemplar hoy nuevas realidades, entre las que se encuentran el crecimiento de la inmigración latinoamericana, debido a que las ciudades intermedias son elegidas por la combinación de una dinámica económica favorable y una calidad de vida mejor. En Río Cuarto residen numerosos inmigrantes latinoamericanos, siendo los provenientes de Bolivia una de las comunidades más importantes y con mayor visibilidad en la ciudad” (Quiroga, 2014: 200). Este criterio de visibilidad quizás exprese la necesidad de indagar, tal como lo plantea Zamanillo (2014), sobre la deconstrucción social del espacio, poniendo en juego a las prácticas y abordando desde una perspectiva fenomenológica los patrones de uso del espacio y los sentidos atribuidos a la experiencia vivida en el mismo.

Siguiendo esta lógica, Zamanillo trabaja sobre “perspectivas teóricas que, desde una visión crítica, plantean la complementariedad entre las dimensiones de producción material y construcción social del espacio urbano, articulando conceptualmente estructura, práctica y experiencia a la luz de la relación entre el espacio urbano y la práctica de sujetos, grupos y familias en sus estrategias por el habitar la ciudad” (Zamanillo, 2014). La autora sostiene que la intervención estatal “no es en modo alguno lineal o unívoca, sino que, al proceder de la combinación aparentemente absurda de mecanismos heterogéneos y/o contradictorios -por ejemplo, “represión-exclusión” junto a “integración-socialización”- produce, más bien, una gran variedad e inestabilidad en las soluciones jurídicas de una política urbana estructuralmente discrepante y ambigua que, a su vez, permite mayor maniobra a los mecanismos de dispersión y dominación” (Zamanillo, 2014: 141). Desde esta óptica la fragmentación opera ubicando a cada cual en un lugar diferencial de la ciudad con lo que se pronuncian los conflictos y las asimetrías.

Maurutto (2014) señala, por su parte, que las políticas públicas, a veces contradictorias, que son promovidas y administradas en el contexto de la institución estatal, producen la funcionalización del espacio de la vida, fragmentándolo e impactando de forma negativa -ya sea directa o indirectamente, a corto o a largo plazo- en una parte significativa de la población. (Maurutto, 2014: 174). En este sentido, la fragmentación del espacio social de la ciudad conduce a problematizar la generación de desigualdades, de diferencias socioculturales y la construcción de usos, apropiaciones y resistencias como configuradoras de la ciudad, y a interpretar la relación entre espacio urbano y relaciones sociales como una relación de producción de desigualdad y de diferencias material y simbólica.

En el documento que presenta Fagotti Kucharski (2014) se plantean consideraciones necesarias acerca de la constitución de los sujetos en la apropiación de su espacio social, específicamente en las modalidades de constitución de subjetividades que se dan siempre sostenidas en experiencias concretas en escenarios grupales, institucionales y comunitarios. “Se piensa en el sujeto con la capacidad de producir y construir su espacio social. Esta apropiación de sus espacios cotidianos coloca al sujeto en medio de atravesamientos grupales e institucionales y por tanto de tensiones y luchas; de allí que podamos suponer que se despliega un proceso complejo en donde la historia, los proyectos, el poder y el deseo estarán implicados” (Fagotti Kucharski, 2014: 182-183). Apropiarse material y simbólicamente del espacio social es una de las complejidades que atraviesa el entramado inmigratorio al que hacíamos referencia párrafos arriba.

Quiroga (2014) sostiene que la “re-producción de la bolivianidad son emergentes de apropiación de la ciudad; se asientan y operan en la vida cotidiana, en las múltiples estrategias -individuales y colectivas- que los inmigrantes bolivianos desarrollan para participar en el contexto social que han elegido para vivir. En este concreto espacio urbano, producido por relaciones sociales que a su vez condicionan los modos en cómo se conforman y se transforman esas relaciones, se van configurando las variadas modalidades de practicar la ciudad, a partir de usos, apropiaciones, disputas” (Quiroga, 2014: 207).

Hemos de considerar que los artículos de Cesar Quiroga, *Atajos y tropiezos en el proceso de la ciudad*, y de María Noelia Galetto, *Procesos de construcción de la Otredad. Prácticas y discursos en espacios escolares interculturales de nivel inicial y primario de la ciudad de Río Cuarto*, son trabajos que nos invitan a la reflexión sobre la apropiación de la ciudad en un marco de diferencias socioculturales y de resistencia.

Galetto (2014) muestra cómo se construye la otredad a partir de los discursos y las prácticas de ciertos actores escolares -personal directivo y auxiliar, docentes, alumnos y familias- en dos escuelas interculturales de nivel inicial y primario de la Ciudad de Río Cuarto. (Galetto, 2014: 216) La autora aborda los conceptos de diversidad, diferencia cultural y desigualdad social como problemáticas aún no resueltas completamente en la vida cotidiana de las instituciones educativas a las que concurren niños de diferentes culturas, etnias, nacionalidades y/o procedencias sociales. El trabajo de campo que fuera realizado en dos escuelas públicas interculturales -de nivel inicial y primario- de la Ciudad de Río Cuarto, muestra una construcción de la relación Nosotros-Otros, entendida como una relación entre grupos opuestos que se caracterizan por ser *diferentes*, *diversos* y *desiguales* respecto principalmente de cuestiones vinculadas con prácticas y significados culturales. En el espacio escolar, el *Otro* es entendido como representante de una colectividad y miembro de una cultura que tiene pautas, creencias, modos de vida y un lenguaje diferente del *Nosotros*. Esto nos permite entender que, en estos casos, la otredad es construida desde el Nosotros, es decir, desde la cultura argentina. De esa manera se manifiestan, en algunas ocasiones, prejuicios y representaciones hacia las familias bolivianas y sus hijos, situaciones de exclusión o discriminación, indicios de diferenciación cultural y relaciones asimétricas con los Otros, todo lo cual refleja rasgos de un enfoque multicultural o de una interculturalidad descriptiva. En consecuencia, se puede mencionar que si bien en las escuelas analizadas se perciben rasgos de un enfoque de educación multicultural o de interculturalidad descriptiva, lo que resulta más significativo es el hecho de que los docentes y directivos de esas instituciones trabajen y reflexionen acerca de ciertas tensiones y contradicciones que se presentan en estos espacios por la presencia, entre

otras cuestiones, de la diversidad cultural, acercándose a un ideal intercultural más propositivo que descriptivo. (Galletto, 2014: 228)

La idea de homogeneización y naturalización socioeconómica y cultural que atraviesa cada uno de los artículos referenciados en esta compilación se advierte también en la invisibilidad ante la estigmatización de un asentamiento informal de *La Cañada Real Galiana*, de la Comunidad Autónoma de Madrid. Monreal Requena (2014) describe la profunda heterogeneidad del asentamiento en la composición étnica y sociocultural de su población, en su actividad económica, nivel de educación, tamaño, calidad y condiciones de habitabilidad de sus viviendas. Se muestra que la presencia de dicha heterogeneidad se ha invisibilizado a través de un proceso de homogeneización que presenta a todos los habitantes de *La Cañada*, ligados al tráfico de drogas y la delincuencia, la violencia y la precariedad e ilegalidad de sus viviendas.

Monreal Requena sostiene, citando a Harvey (2007), que el neoliberalismo ha tenido un fuerte impacto sobre las ciudades: su concreción política y económica en el espacio urbano son las llamadas ciudades neoliberales, destinadas al uso de sectores sociales medios y altos, y cuya lógica de producción responde a las reglas de rentabilidad del capital privado. De acuerdo con la lógica de la ciudad neoliberal, este modelo de desarrollo urbano avanzaría fracturando territorios desconectados a nivel social y espacial, y consolidando una ciudad tripartita, caracterizada por la relegación urbana de los sectores populares en barrios degradados y segregados, la gentrificación de los centros históricos habitados por las clases medias y profesionales y la suburbanización de las clases medias que abandonan el centro de la ciudad hacia residencias cerradas y vigiladas. Siguiendo a Cucó (2013), señala además que las ciudades neoliberales -con sus implicaciones de especulación, segregación y desigualdad- han de ser legitimadas a través de imágenes y discursos desplegados por las élites económicas y políticas que son respondidas también a su vez por los ciudadanos. (Monreal Requena, 2014: 239) Todo ello se conecta con la idea que plantea Maurutto en su artículo *Esta ciudad... ¿es de mentira o de verdad?*, cuando señala que la ciudad comandada por el Estado supone una lógica sumisión a los intereses del Estado, quien también posee la autoridad de definir a los invitados; y si bien la

convocatoria es abierta, la suposición de posibilidades de participación igualitaria es, en su origen, desacertada. Los intereses y capitales que poseen los agentes que debieran formar parte de los espacios que definen la ciudad son profundamente desiguales. Aquellos actores sociales que poseen mayor poder en la producción del espacio de la ciudad se imponen, con el amparo del Estado, reproduciendo las desigualdades existentes (Maurutto, 2014:164). Andrea Catenazzi y Eduardo Reese (2000) lo sintetizan acertadamente cuando afirman que la planificación estratégica aparece en la agenda de las administraciones locales como consecuencia de la asunción de nuevas responsabilidades y funciones en el nivel local, producto de los procesos de descentralización en curso y la necesidad de asumir nuevas pautas de gestión territorial.

En síntesis, los textos reseñados dejan en claro que la planificación urbana es una de las manifestaciones de la ciudad neoliberal, y que los casos presentados y analizados en este volumen son ejemplares para la realidad global de nuestro tiempo.

José Luis Lanata (comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar*, Bariloche: IIDYPCA, CONICET, UNRN, 2014, 258 págs. ISBN 978-987-28950-2-0
(Maribel Ferro)

La siguiente reseña se inscribe en el libro que fue compilado por José Luis Lanata, editado en el año 2014, en San Carlos de Bariloche (Río Negro-Argentina). José Luis Lanata es antropólogo e investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Forma parte del Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA) y del Centro Científico Tecnológico CONICET (CCT-CONICET-Patagonia Norte). Esta publicación, que lleva el nombre de *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectivas transdisciplinar*, es resultado de las investigaciones presentadas en el “IV Coloquio Anual de Diversidad en Ciencias – Ciencias Diversas, Prácticas Genocidas y Violencia estatal en

Perspectiva Transdisciplinar”, que se llevó a cabo en la ciudad de Bariloche los días 21 y 22 de Noviembre del año 2012 con apoyo del ANPCyT y del CONICET. El mismo contó con la presencia de los siguientes investigadores, que aportaron sus trabajos en el debate planteado sobre las categorías de genocidio, violencia estatal y derechos humanos: Santiago Garaño, Nélica Boulgourdjian, Diana Lenton, Enrique Mases, Alexis Papazián, Marcelo Musante y Pilar Pérez, Mariano Nagy, Claudia Feld, Valentina Salvi, Walter Delrio, Henry Theriault, Martín Lozada, Silvana Turner.

En el debate que se generó entre los investigadores presentes se estableció, en primer lugar, una definición jurídica del término *genocidio*, para luego centrar el estudio en torno a la violencia estatal que esto conlleva, que puede identificarse bajo diversas formas en distintos contextos de la historia mundial. En este sentido, se analizaron aquellos dispositivos políticos utilizados para perpetrar el terrorismo de estado en cada caso analizado, sin pasar por alto las estructuras socio-culturales sobre las que operan estas prácticas, y de cómo se relacionan las mismas con procesos de construcción de sentido de la retórica dominante.

De-construyendo el camino de la violencia estatal

En primera instancia, este volumen define jurídicamente el concepto de *genocidio*, basándose en la definición que establecen organismos internacionales (luego de la Segunda Guerra Mundial) y que ratifican otros países (entre ellos la República Argentina) de manera errática hasta la actualidad. El eje principal del debate –en este Coloquio de trabajo, plasmado en la edición de este libro- es describir y analizar que los actos perpetrados contra todo grupo nacional, étnico, social, racial o religioso, con el fin de su destrucción total o parcial, pueden identificarse en distintos contextos de la historia mundial y bajo diversas formas. Es por ello que este volumen presenta trabajos de investigadores que intentan otorgar al lector (desde el análisis de múltiples casos de nuestro país y el mundo) un panorama de los diversos mecanismos y dispositivos políticos que se utilizan para perpetrar prácticas de violencia sistemática, así como también pretende analizar las diferentes estructuras socio-culturales en las que se aplican, sin descuidar aquellos debates históricos y filosóficos generados en cada momento.

En este sentido, para sistematizar los distintos trabajos de los investigadores, la obra se organiza de la siguiente manera: *en la primera sección* encontramos un abanico de los diferentes mecanismos mediante los cuales es llevada a cabo la violencia estatal en diferentes contextos. Uno de esos dispositivos es la *represión política* que se empleó, por ejemplo, en Argentina durante la década del setenta del siglo XX, donde una junta de comandantes de las tres armas había decidido poner fin al ejercicio de las autoridades civiles y asumía el poder político en nombre del autodenominado “Proceso de Reorganización Nacional”. En esta oportunidad, según establece Santiago Garaño en su trabajo, mediante la estrategia del poder militar, junto a la represión brutal, coercitiva y disciplinante que aplicaron en la llamada “lucha contra la subversión”, se reveló también una dimensión expresiva, moralizante y productiva de relaciones sociales, como sucedió desde la apertura de la llamada Compañía del Monte Ramón Rosa Jiménez en Tucumán. Este fue un frente rural creado a principios de 1974 por el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP), y luego fue tomado por las autoridades militares, quienes utilizaron al monte tucumano como el “teatro de operaciones”, donde se libraba una “batalla fundamental” para poder reafirmar el dominio estatal sobre ese espacio de fuerte conflictividad. De este modo utilizaron una serie de estrategias expresivas de propaganda donde se espectacularizó la violencia con el único objetivo de generar una *cultura del terror* que se expandiera por todo el territorio argentino. A través de los medios de comunicación, se utilizó al miedo como una herramienta fundamental de control masivo de la población. De hecho, el “monte tucumano” se tradujo en el primer ensayo del modelo de represión, el cual se extendería luego por todo el país, cuando el 24 de marzo de 1976 la Junta Militar tomara control de todas las instituciones de gobierno en Argentina. Esto nos lleva a entender que estas estrategias utilizadas por un gobierno represivo cuentan con un rol activo y cómplice tanto del Estado como de la sociedad civil.

En el caso armenio, como sostiene Nélide Boulgourdjian en su investigación, se parte de la idea de que el genocidio, como política de Estado, no surge en circunstancias de convivencia pacífica, sino de crisis; el Estado utiliza además sus recursos para vulnerar los derechos de los ciudadanos; se adopta, por

parte de la elite nacional, un discurso que justifica la posición de la nación; hay una desconfianza en el “otro”, excluido como un sujeto que no puede integrarse y se lo expulsa (deportación). La deportación, entendida como un espacio de desconocimiento de los derechos reconocidos a los individuos, se transformó así en una técnica que se aplicó en muchos casos, como una fase de “supervivencia” y un lugar de tránsito en el que el individuo carece absolutamente de la protección de su propio Estado.

Esto conduce, *en la segunda sección* del libro, a hacer hincapié sobre la naturalización de la violencia que yace en el sentido común de aquellos perpetradores de prácticas genocidas, quienes recurren -como sostienen los investigadores- a elementos como el *negacionismo* para manipular los hechos del pasado con el fin de invertir el rol de las víctimas y los victimarios, además de liberarse de la condena social y las responsabilidades jurídicas que estos actos conllevan.

De hecho, como sostiene Diana Lenton en su aporte, en la Argentina podemos encontrar normativas y políticas de estado que aún en la actualidad profesan discursos racistas o hegemonzadores que niegan la existencia de derechos particulares a las comunidades indígenas, lo cual resulta un tanto paradójico en el ejercicio de un Estado de Derecho. Esto es posible ya que no se reconocen estas prácticas como genocidas, en tanto que no aluden a una extinción física, sino que más bien intentan englobarlo bajo la categoría de *etnocidio*, entendida como “acabamiento cultural”. Uno de los elementos que conforman (aún hoy) este proceso negacionista es la imagen de los indígenas que “crearon” aquellos que forjaron el destino de la nación durante la construcción del estado argentino a fines del siglo XIX.

Por ello, en el artículo presentado por Enrique Mases, se sostiene que esto “fue variando a lo largo del tiempo y así a una primera (mirada) que consideraba al (indígena) como un salvaje producto del desierto bárbaro le sucedió, apenas terminó la contienda bélica y se concretó su definitivo sometimiento, otra, que lo visualizaba como un humilde ciudadano, como un verdadero argentino en inevitable comparación con el inmigrante que ahora era visto como un factor de perturbación del orden social y de la propia nacionalidad. Pero, a medida que fue desapareciendo el peligro de disgregación nacional se va diluyendo esta apelación y, por otra parte, también

la crisis del 1890 va marcando el fin de la utopía agraria lo que contribuye a señalar la conclusión entonces de esta etapa. En los años siguientes y hasta bien entrado el siglo XX, se despliega una nueva mirada que se construye a partir de percibir al indígena como un habitante más de la campaña que se integra a ella a través de su actividad en las parcelas fiscales a las que se hace acreedor o bien empleándose como fuerza de trabajo en los establecimientos rurales que se van instalando en los nuevos territorios productivos. Sin embargo, junto a las mutaciones que sufre esta mirada acerca del indígena a través de esta larga etapa hay otra imagen que, por el contrario se mantiene inalterable a lo largo del tiempo y es la que señala el carácter delictivo del indígena” (Mases, 2014: 71s.).

En vinculación con dichos actos violentos, en distintas partes del mundo se recurrió a la creación de *campos de concentración* como un lugar de disciplinamiento. En nuestro país, la “normalización” de la excepcionalidad indígena ha sido estudiada por Marcelo Musante, Alexis Papazian y Pilar Pérez, quienes analizaron los casos de la isla Martín García (1872-1886), Valcheta (1883-1890) y las reducciones indígenas del norte del país (1910-1950). En este sentido, a través de esta investigación, se pretende establecer, por un lado, el rol de las diferentes agencias estatales al servicio de instaurar una nación blanca y sin indígenas, fortaleciendo la matriz estado-nación-territorio, para enmarcar la existencia de campos de concentración indígena; y, por otro lado, cómo esto constituye la producción del espacio social ante la existencia de los campos que delimitan un adentro y un afuera, por lo que el campo se vuelve un umbral de pertenencia y de diversas marcaciones que afectarán la vida de los indígenas en diferentes momentos de la historia.

Por último, Mariano Nagy sostiene que, siguiendo la lógica negacionista en los discursos oficiales, luego de 1980, se desarrolla un proceso de juridización internacional que convierte a los indígenas en sujetos, otorgándoles derechos particulares. En consecuencia, dejan de ser considerados como minorías para ser tratados como *pueblos*. En este marco interpretativo se inscriben, por ejemplo, los relatos sobre la conformación de los pueblos de la “última frontera” bonaerense, en donde nada se dice acerca de los episodios de sometimiento, deportación y confinamiento de los pueblos originarios, con la salvedad de pocos trabajos. De esta manera, el autor concluye que, de acuerdo a los

discursos oficiales, existe una posición que intenta recuperar aspectos simbólicos de la cultura indígena en algunos casos, pero que en el campo material de lucha por el acceso a la tierra, aun en la actualidad no se logra fijar como agenda de política de estado.

Es por ello que *en la tercera sección*, los trabajos presentados por los investigadores Claudia Feld, Valentina Salvi y Walter Delrio, buscan establecer un análisis (en otro momento histórico) de por qué sucede esto, estableciendo un debate acerca de los sentidos que se ponen en pugna y cuáles se ocultan de la escena nacional. Para ello recurren a una etapa de recuperación democrática en Argentina (a mediados de la década de 1980) en la que todavía no estaban establecidas muchas de las informaciones y los sentidos que luego conformarían los discursos predominantes (con esto referimos al Informe de la CONADEP y los juicios a excomandantes), pero que da cuenta de un proceso de transformación en la retórica de la “reconciliación nacional” como estrategia política y extra-jurídica promovida por civiles y militares en los últimos 30 años. En este sentido, fueron los medios de comunicación quienes ocuparon el rol de observadores del “show del horror”, donde la exhumación de los cuerpos de personas desaparecidas o “NN” (sin nombre, según la expresión latina *nomen nescio*) ocupó el papel central de la escena mediática. De este modo, y de acuerdo a lo establecido en la investigación llevada a cabo por los autores, la prensa construyó una imagen de “hallazgo” y “descubrimiento”, pero, sin embargo, la falta de información sobre las acciones ejecutadas siguió colocando a la desaparición como un interrogante sin respuesta; además, las entrevistas realizadas a algunos represores que actuaron en centros clandestinos de desaparición (CCD) hacían hincapié en torturas llevadas a cabo, contribuyendo al “show del horror”, y sumado a que en ningún momento se incluyó al conjunto de crímenes cometidos bajo la categoría de genocidio ni terrorismo de estado. En esta pugna de sentido encontramos la retórica de la “reconstrucción nacional”, que es constante en el discurso de las Fuerzas Armadas desde que se conoció, en abril del 1983, el “Documento Final sobre la Guerra contra la subversión y el Terrorismo”. Este documento (junto con declaraciones de actuales oficiales de las FF.AA.) se caracterizó, como sostiene Salvi, por su carácter denegatorio y triunfalista. Todos los sectores de la comunidad militar negaban el carácter clandestino y sistemático del proceso

de desaparición de personas y la existencia misma de los desaparecidos. En este documento querían verse como “víctimas” y “vencedores de la guerra contra la subversión”, por lo que reafirman esta postura (a pesar del debate generado) cuando “el ex jefe del II Cuerpo de ejército y ministro de Planeamiento del régimen militar, general (R) Ramón Díaz Bessone, quien fue presidente del Círculo Militar entre 1994 y 2002, dirigió los tres volúmenes de *In Memoriam* (1998) que sentaron las bases para el giro de la memoria militar hacia la figura de las “víctimas”. Este libro “homenaje” –que la comunidad militar considera como contrapartida del *Nunca Más*– aboga por el recuerdo de la “lucha contra la subversión” como causa justa” (Salvi, 2014: 177).

De este modo, *en la cuarta sección*, se incluye el artículo de Martín Lozada que hace referencia a aquellos mecanismos mediante los cuales se llevan a cabo, en diferentes casos, los procesos genocidas. Por ello se analiza, en primer lugar, el uso de la palabra como instrumento simbólico que articula el relato histórico con los elementos negacionistas al servicio de un proyecto de violencia estatal; luego, la impunidad que se utiliza como un mecanismo facilitador de las prácticas genocidas que encuentran su apoyo en la naturalización de la violencia, además de ser un salvoconducto para evadir responsabilidades legales y morales; mientras que, por último, se analizan los discursos dominantes de la exclusión que utilizan para cada caso un argumento distinto con el fin de encontrar la aceptación de las elites y apoderarse del sentido común. Además, en la última instancia de esta sección, *Silvana Turner* analiza en su artículo el aporte realizado por el *Equipo Argentino de Antropología Forense* (EAAF), fundado en 1984, que aplica también la arqueología para la recuperación de los restos y la evidencia, así como a una variedad de disciplinas, entre otras la patología forense, la odontología, la genética, la balística, la radiología, la antropología social y la informática para el análisis de casos de violaciones a los derechos humanos y violencia política con el objetivo de presentar ante organismos pertinentes las pruebas de los crímenes cometidos durante el terrorismo de estado.

En síntesis, podemos concluir que el libro aporta un fructífero debate acerca de aquellos procesos genocidas (ocurridos en distintos casos y momentos de la historia) que recurren al aparato del estado para ejercer la violencia, analizados desde las ciencias jurídicas, la sociología, la antropología, las ciencias políticas,

los estudios de género y las relaciones internacionales, entre otras disciplinas. Esta compilación se ve cruzada además constantemente por la *construcción de sentido* que esto conlleva, en tanto que cada proceso genocida analizado encuentra contenido en meta-discursos hegemónicos o narrativas dominantes oficiales para justificar retóricamente cada acto perpetrado por un estado. Esta clase de discursos es trasladada así al ámbito institucional, logrando naturalizarse en la cotidianeidad de la sociedad civil. Entonces, con el apoyo de la opinión pública y las elites dominantes, se encuentra completa la estrategia para invisibilizar los derechos del “*otro*” y poder dominarlo. Esta invisibilización hegemónica se construye desde el Estado bajo nociones universalizantes, y se impone sobre las particularidades económicas, políticas y culturales de los pueblos considerados históricamente como subalternos.

COLABORADORES

David Ciuffani

Profesor en Historia. Becario CIN, Universidad Nacional de Río Cuarto.

María Virginia Elisa Ferro

Magíster en Epistemología y Metodología Científica. Docente Investigadora en la Universidad Nacional de Río Cuarto.

Graciana Pérez Zavala

Magister en Antropología. Docente-Investigadora en Universidad Nacional de Río Cuarto y Universidad Nacional de Villa María.

Ana María Rocchietti,

Doctora en Arqueología. Docente-Investigadora en la Universidad Nacional de Rosario.

Marcela Tamagnini

Doctora en Historia; Profesora Adjunta Universidad Nacional de Río Cuarto.

Gustavo Torres

Licenciado en Historia y Profesor Adscripto en la Universidad Nacional de Río Cuarto.

Presentación

"Erasmus - Revista para del diálogo intercultural" es una publicación científica internacional semestral que tiene por objetivo general hacer aportes para el estudio de los procesos de modernidad, posmodernidad y globalización.

El nombre de la revista hace referencia a Erasmo de Rotterdam (1467-1536), quien fue un pionero del humanismo en el primer tercio del siglo XVI y un incansable defensor de la paz, la tolerancia y la libertad de espíritu. Fue un propulsor del pensamiento claro, de la buena dicción y del obrar correcto. Defendió la autonomía y la libertad del hombre, no sólo en el ámbito de las cuestiones terrenales sino también en el ámbito religioso. Luchó para que este mundo fuera la patria de todos. El ICALA asume como propias las ideas centrales de este gran humanista.

Desde un punto de vista conceptual, la revista se apoya en una reflexión multidisciplinaria para el análisis y la discusión crítica de los desafíos económicos, sociales, políticos, éticos y religiosos que se presentan en el mundo contemporáneo. A través de análisis conceptuales, históricos y metodológicos, así como de contribuciones provenientes de las ciencias sociales y humanas y, no en última instancia, de la reflexión filosófica y teológica, la revista "Erasmus" pretende configurar de un modo relevante el discurso científico y los debates públicos, dando a conocer e incentivando la reflexión sobre la realidad histórica y cultural de América Latina y sus relaciones con otros ámbitos histórico-culturales.

"Erasmus - Revista para del diálogo intercultural" se edita en forma impresa desde el año 1999. A partir de 2016 aparece en formato digital.

La Fundación ICALA invita especialmente a los investigadores de las ciencias sociales y humanas a apoyar esta publicación mediante el envío de contribuciones.

Editor responsable: Dorando J. Michelini

Comité Editor y Secretaría ejecutiva: Marcelo Bonyuan, Celia Basconzuelo, Félix S. Ortiz, Graciana Pérez Zavala, Roberto Seiler, Sandra Senn - *Secretaría ejecutiva:* Santiago Peppino, Jutta Wester

Comité académico

Karl-Otto Apel (Universidad de Frankfurt, Alemania)

Adriana Arpini (CONICET, Universidad Nacional de Cuyo)

Hugo Biagini (CONICET, UBA)
Horacio Cerutti Guldberg (UNAM, México)
Adela Cortina (Universidad de Valencia, España)
Jorge Raúl De Miguel (Universidad Nacional de Rosario)
Julio De Zan (CONICET, Universidad Nacional de Entre Ríos)
Margit Eckholt (Universidad de Osnabrück, Alemania)
Graciela Fernández (Universidad Nacional de Mar del Plata)
Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba)
Ángel Garrido Maturano (CONICET, Universidad Nacional del Nordeste)
Peter Hünermann (Universidad de Tübingen, Alemania)
Matthias Kettner (Universidad de Witten-Herdecke, Alemania)
Salomón Lerner (Universidad Católica de Lima, Alemania)
Heinz Neuser (Universidad de Bielefeld, Alemania)
Víctor Pérez Valera (Universidad Iberoamericana, México)
María Luisa Pfeiffer (CONICET, UBA)
Juan C. Scannone (Universidad del Salvador)

Sólo en casos excepcionales se aceptarán contribuciones publicadas previamente. Los trabajos no deben estar sometidos simultáneamente a un proceso de revisión de otras publicaciones. Los trabajos sólo se publicarán cuando obtengan opiniones favorables de dos árbitros externos en un procedimiento de referato a ciegas.

La revista publica contribuciones escritas preferentemente en español; ocasionalmente pueden aceptarse trabajos en alemán, francés, inglés, italiano o portugués.

Los artículos contarán con una extensión de entre 5000 y 10000 palabras (inclusive notas y bibliografía). Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 1500 palabras, y de 3000 palabras en el caso de las reseñas críticas.

Las contribuciones deberán enviarse por correo electrónico a la siguiente dirección: dmichelini@arnet.com.ar

Con el envío de un trabajo, el autor expresa su conformidad con las normas editoriales y su compromiso con los principios básicos de la ética de la publicación científica.

Pautas para colaboraciones: [erasmus. Revista para el diálogo intercultural.](#)

[Condiciones para la publicación](#)

Formulario para evaluadores: [Formulario para Evaluadores](#)

Contacto: dmichelini (at) arnet.com.ar