

# DIÁSPORAS

Ana María Rocchietti  
Departamento de Historia - UNRC

## RESUMEN

Este trabajo propone una definición de los tiempos post-Frontera del Sur sobre la base de las manifestaciones de la identidad *Mapuce* muy lejos de sus lares originarios, producto de su historia después de terminada la guerra del Desierto. Propone pensarlos teniendo como eje un término que le dan sus actores: Diáspora. El caso surge cuando en la Provincia de Santa Fe (Argentina) una asociación de familias impugna la práctica de la arqueología y, simultáneamente, le solicita pruebas para extender el Puel Mapu hasta esa parte del país.

PALABRAS CLAVE: Post-Frontera - Culturalismo - Diáspora - Desacuerdo - inmunización.

## ABSTRACT

This work there proposes a post-South Frontier definition on the base of the manifestations of the identity Mapuce very far from its original homes, product of its history after finished the war of the Desert. It proposes to think them taking as an axis a term that his actors give it: Diaspora. The case arises when in the Province of Santa Fe (Argentina) a family association contests the practice of the archaeology and, simultaneously, it requests tests it to extend the Puel Mapu up to this part of the country.

KEY WORDS: Post-South Frontier - Culturalism - Diaspora - Disagreement - Immunization.

## INTRODUCCION

La Frontera, hecho histórico definido a través de la acción y el control que el Estado alcanza a ejercer en los confines de lo que considera es su territorio (Areces, 2007: 33) ha tenido su forma más conspicua en América del Sur con la que se conoció como *Frontera del Sur* en la medida en que ella fue el confín con los indios más remoto a escala continental (Tamagnini, 2009). Más allá de ella se extendían las vastas pampas y la Patagonia, tierras que se acabaron de conocer solamente al terminar el siglo XIX. Otro proceso que ha recibido menos atención ha sido el de los tiempos post-Frontera generalmente adscriptos a la reubicación de la población derrotada (casi toda de lengua *araucana* o asimilada por la glotofagia del mapudungun) en reservas, en ingenios, en *colonias* o simplemente en el proletariado disperso por todo el país. Sin embargo, podríamos demarcar otra post-Frontera: aquella que tuvo lugar como consecuencia del ordenamiento

territorial contemporáneo una vez que el Estado tuvo unidad y poder decisorio (Vilas, 1997). Este trabajo intenta presentar una realidad incipiente y relativamente curiosa cuando se la evalúa desde el punto de vista de la representación ideológica que de esta historia poseen los argentinos: una cuestión terminada hace mucho tiempo, sin presencia actual a menos que se la inscriba en términos de folclore o de singularidad costumbrista en las regiones.

## **MAPUCE EN SANTA FE**

La Provincia de Santa Fe (Argentina) tiene una configuración agro-exportadora e industrial –especialmente en el conurbano de su principal ciudad: Rosario- cuya historia económica se vio impulsada por la gran inmigración italiana, española y de un sinfín de colectividades ancladas por el puerto y por las colonias o asentamientos creados con la finalidad de reemplazar a la población criolla por otra considerada como más laboriosa y gobernable, ya desde los tiempos de la Confederación Argentina. Los inmigrantes venían a trabajar en el campo, reforzando su condición campesina de origen pero pronto fueron atraídos por las oportunidades que ofrecían las fábricas urbanas del siglo XX.

La agrupación XAUN INAY LEUFÚ (*Cerca del río*) está formada por nueve familias *en diáspora* (sic). Nueve familias que se consideran *Mapuce* en una especie de exilio y de reclamo de tierra propia legítimamente santafesina. Sus nombres son: Nahualpan (dos), Sahueque (tres), Calú (dos), Cayuleo (desconocen su linaje), Ancalao más seis amigos adoptados. Nos dicen que el enlace entre ellas es el *Puel Mapu*. Sostienen que Melincué fue tierra *mapuce* y que la prueba es la toponimia. El lonko Calú contribuyó con trescientos bueyes para la batalla de Caseros. Sin embargo, lo anotan como *Cejas* diluyendo su verdadera condición; él formó parte de la población inicial de San Gregorio.

Realizamos una entrevista colectiva en el marco de una reunión de Metodología Arqueológica, cátedra de formación de arqueólogos en la Universidad Nacional de Rosario en el mes de mayo del 2010. En el marco de las resistencias a la práctica habitual de la arqueología de efectuar excavaciones para recuperar restos materiales (artefactos, dietarios, humanos) por parte de los Pueblos Originarios, de cada vez mayor nivel de reclamo, se mezclan cuestiones de identidad y reconocimiento y la metafísica de la vida y de la muerte.

Sostienen que necesitan sistematizar su historia porque deben demostrar con otras herramientas su identidad. Han venido a dar su punto de vista sobre la arqueología, sus intervenciones en cementerios indígenas y la ética de la profesión. (*¿Qué hace una profesión con la información que recoge, verbal, histórica, yacimientos?*). Por ejemplo: en la laguna de Ancalao hay yacimientos arqueológicos. ¿Qué hacer con ellos? Frente a este problema el *Traun* (la Asamblea) está dividido como así también ante qué hacer frente a los Estados argentino y chileno. Las posiciones se pueden dividir en *cesionistas*, *integracionistas* y de independencia institucional. Agregan: *Nación* no es necesariamente *Estado*. La organización de Rosario no es reacia a la investigación científica porque bajo ciertas condiciones sería posible.

Consideran que la arqueología podría dar prueba de existencia en el sur de la Provincia. Hoy por hoy hay necesidad de antropólogos *del* Pueblo Mapuce.

Antropólogos y arqueólogos que demuestren que estas tierras han sido ocupadas por sus antepasados.

Aclaran que *Mapu* no es tierra sino que le corresponde la palabra *Tue*. El *Mapu* significa más bien, el tejido de fuerzas vitales que posee todo ser vivo (*nehuén*). ADMOGEN equivale a «ser-vida», es decir, a la manera en que los nehuenes se vinculan entre sí. IXOFENGEN designa la vida, la biodiversidad. Cuando un hombre parte [muere] sus huesos se reintegran a éste último, su fuerza vital se diluye y, según como haya transcurrido su vida, puede subir al mundo «de arriba» y se convierte en ancestro o puede ir al mundo de la tierra por la que caminamos bajo la forma de desequilibrio. Todo lo que viene del *michi mapu* es desequilibrante (no necesariamente malo, sin embargo). Por esa razón no hacen homenajes a la *Pacha* por cuanto sería hacerlo hacia lo desequilibrante. Justamente tocar un resto enterrado tiene que ver con esto. ¿Qué es un sitio sagrado y qué no? La cosmovisión no puede ser estudiada sino en su contexto. Por ejemplo: el caballo pasó a ser un animal sagrado. El lugar en el que se hace un camaruco es sagrado.

Afirman que el pueblo es matrilineal: lo principal es lo femenino. El durmiente genérico es femenino (en la sociedad y en el lenguaje). Son las ancianas las que tienen la última palabra. El lonko, por ejemplo, puede vender lana pero si la anciana no quiere, no puede hacerlo.

Precisan que las ceremonias nunca se hacen de noche (por las fuerzas). La ceremonia nocturna que se hace en Rosario está aceptada por la anciana porque se adapta a la realidad del lugar. Hay carga histórica sobre lo que ocurrió. En el Museo de La Plata hay basura guardada en cajas. Ya hay nivel de conciencia de que no se puede disponer el estudio de los restos: musealización de las cosas, no; la toma de restos a la manera de despojos, no.

*- ¿Qué los lleva a Uds a la arqueología? ¿Un pico y una pala? Conocer lo que está muerto es menos que conocer lo que está vivo. ¿Qué hacer con los restos desenterrados por arqueólogos? Es de difícil respuesta. Una opinión ancestral no es lo mismo que una opinión política. De acuerdo con ésta, conservarlos. De acuerdo con la otra sería cuestión de consulta.*

## **DIÁSPORA**

La palabra *diáspora* la usa la gente del Xaun Inay Leufú. Ella implica una situación y una consecuencia.

La situación es de muchas familias, hombres y mujeres que se perdieron en la fusión de la conyugalidad con no indígenas y del parentesco difuso en el transcurso de la cual se diluyeron los nexos históricos con la sociedad propia (particularmente, cordillerana) a partir de la derrota militar consumada en 1885. La consecuencia fue que la diáspora alentó la *desaparición* mientras que en las reservas ésta fue relativamente neutralizada porque allí todavía se reconocen los *lof* y sus vínculos de convivencia comunitaria. Los que están en diáspora, en cambio, deben encontrar los instrumentos de reconocimiento tanto por aquéllos como por el Estado.

La diáspora revela algunas dimensiones de una derrota: la *comunidad* y la *inmunización*.

La comunidad (y la diáspora) se fundan en una intuición básica (más que en una razón histórica argumentada): existe un nexo humano y político que tiene continuidad más allá de la situación en el presente; ella parece indestructible por cuanto puede ser retomada a pesar del tiempo, la discriminación y el sufrimiento.

¿Es la comunidad una propiedad de los sujetos que une? (Esposito, 2007). Dice Esposito que la comunidad tiende a adquirir, en la Filosofía Política, el tono de una subjetividad amplia. Esta concepción tiene un supuesto no meditado: el atributo, la determinación, el predicado que calificaría a los sujetos que pertenecen a un mismo conjunto (Esposito, 2007:22). Esposito lo adjudica a la sociología organicista, al neocomunitarismo norteamericano y a las diversas éticas de la comunicación.

La diáspora parece sustentarse en este principio de raíz, en verdad, anti-liberal. La sustancia de la unión es la cosmovisión. Ella ofrece base y fundamento a la política. El abuso estatal se realiza sobre la comunidad, el destino individual está ligado a ella; la comunidad es el límite mismo de la justicia y de la crítica social.

La crítica y la ética se vinculan con la dimensión del *reconocimiento*, es decir, sobre las acciones y normas que, eventualmente, sostengan la diáspora cultural y política como un bien y como un lugar público.

*"La valencia ética de la situación no queda restringida, entonces, al interrogante acerca de si doy adecuada cuenta de mí misma y se refiere, antes bien, a si al dar cuenta establezco una relación con aquel a quien destino mi actividad, y si la escena de interpelación sostiene y modifica a ambos participantes en la interlocución"* (Butler, 2009: 73).

Por cuanto es claro que no basta con declararse en diáspora *mapuce* sino que existe la exigencia de *constituirse* como tal en una comunalidad práctica si no histórica.

La constitución antigua –la que caducara con la guerra del Desierto- ha tenido, no obstante, avatares disímiles. Dice Vezub (2009: 301):

*"La expansión en la Patagonia fue posibilitada por la acción de intermediarios y por redes de sociabilidad donde lo público coincidía con lo privado. Fue impulsada por iniciativas e intereses personales por los hacendados y comerciantes quienes coincidían a menudo con la persona de autoridad político-militar o con el cacique mismo".*

La inmunización, por otra parte, implica la autoconservación –incluso, el aislamiento- implica grados en la adhesión a la vieja tradición los cuales son variables: van desde la fidelidad completa al escepticismo militante. Implica,

asimismo, distinto nivel de activismo en relación con la causa de la recuperación y del autoreconocimiento. Y, sobre todo, algún tipo de reflexividad sobre la condición misma y sobre los costos de la diferenciación-separación del resto de la población.

La inmunización étnica es el sentido de la neocomunidad de la diáspora. Deja de lado la inmunización de la clase: coalición fundamental de reclamo del proletariado. No deja de ser un sacrificio por la valencia de la diáspora en la que la comunidad subjetiva viene a reemplazar la histórica, la realmente existente.

La diáspora ilustra la transformación de una cuestión social reprimida que retorna como desacuerdo fundamental y como tímido principio de autodeterminación o de visibilidad política. La post-Frontera sería precisamente ese retorno largo, discontinuo pero al parecer perenne. Ese retorno significa volver al centro mismo del desacuerdo político y de la derrota militar en la medida en que la expansión blanca tuviera intermediarios ambivalentes y guiados por sus intereses de clase y de dirigencia. No tiene tanto que ver con la solución de la integración incompleta como con el problema de qué hacer con esa sociedad vencida (cuyos epifenómenos son mucho más notorios y conflictivos actualmente en Chile). La esperanza de que el tiempo moderara o hiciese desaparecer la confrontación o la persistencia en una identidad ha resultado vana.

Del mismo modo, el esfuerzo –diluido, renacido, esparcido- de existir es mucho más que una etno-política porque tiene otro costado: procurar restablecer a pesar del tiempo y la desconfianza - la cual incluye contestar a la pregunta culpabilizadora de por qué la familia o los individuos se han mestizado, por qué han «olvidado» durante tanto tiempo al lof, por qué no han retornado antes- los vínculos que la diáspora ha roto para con los demás y para consigo mismos. La palabra con la que designan su condición santafesino-rosarina no es ociosa ciertamente.

*"La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida [...] De acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para conservar con vida a la vida." (Esposito, 2006: 74).*

La historiografía y la arqueología son declaradas no gratas tanto por su práctica como por su relato.

Las disciplinas son formaciones conformadas en torno a objetos litigiosos (Cf. Ranciere, 2006), esto es, un desacuerdo fundamental: el que tiene lugar por la perspectiva que se adopta sobre el objeto. La diáspora, tanto como la comunidad existente, pide agregar al mismo su propia perspectiva. La más de las veces se trata de discursos contradictorios y contrarios que exigen una epistemología adaptada a las nuevas condiciones en las que se lleva a cabo la producción científica con la aparición de actores sociales que pueden impedir su desenvolvimiento o, al menos, exigen que se incorpore su punto de vista especialmente cuando aquélla hiere una sensibilidad. En algún sentido, la diáspora es como el desacuerdo ya que abre perspectivas inesperadas en el

corazón mismo de un territorio nunca puesto en duda. El laudo final será de los historiadores y la justicia de los tribunales. O no.

No se encuentra en el seno de la práctica de los arqueólogos la posibilidad de entender sus intervenciones como un disturbio cósmico pero sí la comprensión mínima necesaria como para afrontar este desacuerdo en el plano ético-político como una categoría en sí misma emancipatoria. Sostiene Nidia Areces (2008: 222):

*"En este punto es pertinente aclarar el término culturalismo. Lo utilizamos para designar una característica de los movimientos sociales que exhiben procesos conscientes de construcción de su identidad. Estos movimientos sociales que se producen en cualquier lugar por lo general se dirigen a los Estados-Nación modernos, que son los que distribuyen y administran una serie de derechos y sanciones, incluidas la vida y la muerte, en correspondencia con una serie de clasificaciones y políticas relativas a las identidades de grupo. [...] Esas movilizaciones los enfrentan a prácticas estatales que, en la mayoría de los Estados-Nación del mundo, persisten en la tarea de encasillar su diversidad étnica en un conjunto cerrado y fijo de categorías culturales [...]"*.

La política culturalista es acción de Estado –concordamos con la autora- y la petición y reclamo a la arqueología es una de sus implicaciones, no necesariamente perjudicial para esta ciencia pero sí incómoda por el requisito de tomar posición en relación con los nuevos actores que han comenzado a manifestarse justamente por ella. Taylor advierte que lo peor del multiculturalismo es –con su perentoria demanda de juicios favorables- su trágica homogeneización por eurocéntrico ya que en lugar de fundir horizontes normativos anticipa juicios con cuyas normas ya cuenta (Taylor, 2000: 113).

En las ciencias sociales la investigación está puntuada por actos interpretativos (de indicios, de huellas, de operaciones de selección o de decodificación, de correlaciones estadísticas, de discursos, etc.) en cualquier momento de la misma (Lahire, 2006: 42) pero pocas veces meditamos sobre sus compromisos, entre ellos, el de revalorizar o estimular coaliciones sociales repentinas pero no por eso menos verdaderas.

Como dice Calello (2008: XXIII), refiriéndose a la «cura ética»:

*"La estrategia parece ser la de lograr que la fuerza, liberada de los procesos de disgregación se transforme desde la violencia de la periferia del mundo en poder ético. De todas maneras, ese poder ético presumimos que es la cura de sí mismo, lo que hace pensable la liberación de la alienación del trabajo, la destitución del poder de la razón instrumental y, en fin, la del aparato jurídico del Estado."*

## **CONCLUSIONES**

La situación de gente de filiación *Mapuce* en la Provincia de Santa Fe abre las puertas a nuevas circunstancias de contradicción entre ciencia y objetos materiales, entre verdad de la identidad y justicia del reclamo de quienes

pretenden ser sus autores o legítimos herederos. Más que nada solicita la atención sobre una nueva realidad: la de la diáspora y su voluntad de inmunización cultural para acceder a la nacionalidad indígena. De esto se deduce que los campos de argumentación se expanden y promueven en muchas direcciones. Algunas de ellas suscitan perplejidad porque requieren revisar los principios epistémicos de la práctica. La arqueología viene a tornarse particularmente litigiosa. No habría que descartar que –finalmente– la diáspora tanto como la comunidad inauguren una nueva historia política en el seno mismo de la ciencia acudiendo a ella para fundamentar la legitimidad de origen.

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a Amanda Colihueque sus aportes para dar a conocer los puntos de vista de su agrupación político-cultural.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ARECES, N. 2007 Estado y Frontera en el Paraguay. Concepción durante el gobierno del Dr. Francia. *Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC)*. Biblioteca de Estudios Paraguayos, volumen 68. Asunción.
- , 2008 Los intelectuales y el autoritarismo. En E. O. Garbulsky (Compilador) *Primer Congreso Latinoamericano de Antropología*. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Rosario: 219-229.
- CALELLO, H. 2008 Prólogo. En M. Fiumani, *Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*. Herramienta. Buenos Aires.
- ESPOSITO, R. 2006 *Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu. Buenos Aires.
- , 2007 *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu. Buenos Aires.
- LAHIRE, B. 2006 *El espíritu sociológico*. Manantial. Buenos Aires.
- TAMAGNINI, M. 2009 Las Fronteras y sus dimensiones. El caso de la frontera Sur de la América del Sur. En *Coloquio Binacional Argentino Peruano. Perspectiva Latinoamericana*. Centro de Investigaciones Precolombinas. Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González. Buenos Aires: 149-161.
- TAYLOR, CH. 2000 *El multiculturalismo y la «Política del Reconocimiento»*. Fondo de Cultura Económica. México.
- VEZUB, J. E. 2009 *Valentín Saygüequé y la Gobernación Indígena de las Manzanas. Poder y Etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881)*. Prometeo. Buenos Aires.
- VILAS, C M. 1997 La reforma del Estado como cuestión política. *Taller. Revista de Sociedad, Cultura y Política*. Volumen 2, número 4, Agosto: 87-129.