

dad comenzó con un Conversatorio virtual en plena pandemia, con la participación de Adriana Arpini (CONICET, Universidad Nacional de Cuyo), Alejandro De Oto (CONICET, Universidad Nacional de San Juan), Paola Gramaglia (Universidad Nacional de Córdoba) y Matías Farías (Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de José C. Paz), en el marco del espacio curricular Perspectiva Filosófico-Pedagógica II, del Profesorado de Ciencias Naturales, del Instituto de Formación Docente y Técnica N° 24, de Bernal, Provincia de Buenos Aires.²⁸ Ahora se extiende a un conjunto de invitadxs: Carlos Casali, Fernán Gustavo Carreras, Zulma Palermo, María Eugenia Borsani, Matías Soich, Alberto Staniscia, Sebastián Pimentel Prieto, Clara Ruvituso, junto con Matías Farías y Paola Gramaglia, a quienes desde ya agradecemos profundamente haber aceptado este desafío. La invitación se vertebró a partir de una serie de preguntas disparadoras:

- 1) ¿Por qué, cada tanto, surge la pregunta por la existencia, o por la legitimidad, de una filosofía latinoamericana (entendida ésta problemáticamente, y en un sentido muy amplio, como nuestroamericana, incluyendo la región y las regiones, la diversidad de culturas, etc.)?
- 2) La filosofía latinoamericana, ¿trata solamente de la recepción y reproducción de ideas, corrientes y problemas, de la filosofía central/occidental, o contiene una especificidad y temáticas propias? Y en caso de esto último, o incluso en caso de que la recepción suponga una apropiación particular, ¿en qué consistiría su especificidad u originalidad?
- 3) ¿Cuáles serían aquellas obras, autores, problemas, o corrientes, que según tu opinión no podrían faltar en una suerte de *corpus* de la filosofía latinoamericana, que por cierto sería un recorte (y, por ende, no exhaustivo), pero que al menos proponga una muestra representativa y variada?

En lo sucesivo deseamos con entusiasmo proseguir en estas actividades con más jornadas, publicaciones y articulaciones sobre esta misma temática. Hacemos extensiva la invitación a enviar sus textos a cualquiera que, al leer este dossier, se sienta interpeladx a retomar algunas de estas preguntas o a discutir algunas de las perspectivas que aquí se ofrecen.

²⁸ Conversatorio disponible en: <https://youtu.be/pEcRp3m9Vq8>.

Culturas criollas y culturas fronterizas: de Rodolfo Kusch a Laureano Segovia y Aurelio Núñez

ZULMA PALERMO

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA)

Quisiera iniciar estas reflexiones reproduciendo la puesta en discurso por Roque Justiniano¹ de una vivencia significativa:

Los cuentos de los abuelos te los vuelvo a contar. Fuimos nosotros mismos los que no se vestían en nuestro pueblo, no teníamos ropa: vestíamos sólo ponchito, y nos fajábamos con hierbas así todos en nuestro pueblo, no teníamos nada. Pues como tú quieres ahora verlo yo te lo voy a mostrar. Entonces estas flechas destinadas a que las lleves a tu pueblo, la flecha roma, la flecha puntiaguda, la flecha-puñal, las mirará también la gente. Con ellas ciertamente

¹ Chirigüano de la Misión Che-Renta en Tartagal, corazón mismo del Chaco Salteño y que por los años 70, fecha de este enunciado suyo, ya había superado la edad septuagenaria.

ganarás allí dinero. ¡Llévalas, llévalas y muéstralas! Yo vivía absolutamente desnudo en mi pueblo. *Entonces, eso era; ahora, las llevarás.* Has de llevar mi foto, llévala y muéstrala allá lejos. Que se asombren de mi pobreza en medio de los muchos que son.²

Enunciados como éste convocan, a quienes tenemos la responsabilidad de pensarlos, a adoptar una actitud reflexivamente ética y política pues, como afirma Edward Said, “la conciencia crítica no es sino una irreparable predilección por la alternativa”.³ Esa conciencia crítica nos impele a señalar y analizar, discutir y polemizar, pero no sólo para saber qué ocurre y entenderlo, sino también, sobre todo, para tratar de transformarlo. Por eso inicio acá estas reflexiones con un interrogante –ejercicio elemental del hacer intelectual– que busca respuestas acerca de la posible relevancia del pensamiento kuschiano en este presente planetario invadido por múltiples pandemias. Este interrogante inicial deja proliferar muchos otros, en particular el que atañe a indagar acerca de si –desde el momento de su enunciación central en la década de 1970– los principios por él sostenidos dan cuenta de alguna transformación en el orden social y cultural en este “lugar” de los Andes Centrosudamericanos en el Noroeste Argentino (NOA).⁴

En la América Latina de los ’70 –campo intelectual al que pertenece Rodolfo Kusch– los intelectuales se sentían en condiciones de generar un conocimiento capaz de producir cambios radicales en las estructuras de la sociedad, ya sea por la proyección directa de las prácticas discursivas del saber hacia las prácticas sociales, o por su potencialidad para generar un “compromiso” político desde la construcción de ideología. Esto implicaba la configuración de una especial categoría, la de los “intelectuales comprometidos” (variante criolla del intelectual orgánico gramsciano), que creyó tener una

² El destacado es mío. Testimonio incluido en Zigarán y Barrios, *Antología I*, en Palermo, Zulma y Altuna, Elena, *Literatura de Salta. Historia Sociocultural I*, Salta, Universidad Nacional de Salta, 1997, pp. 56-57. Este texto fue relevado por Wolf Dietrich, publicado en el año 1986 en *El idioma chiriguano*.

³ Said, Edward, *El mundo, el texto, el crítico*, Barcelona, Dédalo, 2004.

⁴ El pensamiento de R. Kusch suscita múltiples espacios de reflexión académica. A manera de señalamiento: Rubinelli María L. (Coord.), *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*, San Salvador de Jujuy, EDIUNJU, 2001; y Tasat, José A. y Pedro, Juan P. (Coord.), *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la América Profunda de Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, EDUNTREF, 2013.

función política propia y distinta de las otras esferas de la sociedad, función que lo colocaba en un lugar políticamente militante. Veamos entonces una posible articulación del lugar de enunciación de Kusch después de su “primera época” con el presente, cuando sus concepciones acerca de las formas de manifestación de la cultura popular estaban todavía distantes de sus postulaciones acerca del *estar-siendo*, elaboradas éstas acabadamente por su contacto más directo con las gentes en su “suelo” al radicarse en el NOA (Noroeste Argentino), en su experiencia participante en esas formas de vida.

Busco así comprender la mirada y la percepción volcadas en el discurso de Justiniano en pos de indagar en una posible actualización de un estilo de pensamiento propio, existente todavía en el subsuelo de la cultura que, según Kusch,⁵ persistía en los espacios rurales y en los suburbios de nuestras ciudades. El enunciado de Justiniano subraya definitivamente la condición de marginalidad y “desnudez” en la que persiste la vida de las gentes marcadas por la diferencia colonial.⁶ Advierto que la formación social de la que da cuenta se construye desde una autopercepción dicha literalmente: el yo que enuncia define, desde la experiencia expresada en testimonio, la situación histórica a la que la comunidad se encuentra sometida desde los comienzos de la escritura que de ella hacemos en Occidente.

1. Realidad comunal vs. “patio de los objetos”

Lo que en el presente de la enunciación se inscribe, repite los “cuentos de los abuelos” que reiteran esas experiencias, aunque de otro modo, en el momento de esta pronunciación. La calidad diferencial señalada por el anciano adviene sobre la relación desnudo / vestido que, en clara metonimia, se desplaza a bárbaro / civilizado, acá / allá, marcando la negatividad con la que se ha investido a la cultura expropiada: el /acá/ ha sido y sigue siendo definido como /bárbaro/

⁵ Kusch, Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Cambiero, 1976; *Esbozo de una antropología americana*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, 1976.

⁶ Tanto Aníbal Quijano como Walter Dignolo, dos referentes centrales de la opción decolonial, entienden que esta diferencia es la que, en términos de Mignolo, “consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica” (Mignolo, Walter, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Barcelona, Akal, 2003, p. 39).

en tanto /desnudo/. Si /antes/ la desnudez debió ser cubierta para alcanzar la posibilidad de humanización borrando la diferencia visible, /hoy/ esa misma diferencia persiste y puede ser mostrada en los objetos de uso, en las puntas de flecha y en las fotografías que se exhiben y se mercantilizan como exponentes “folk” en el mundo de /allá/, objetos exóticos y decorativos en tanto mercancías, todos ellos significantes de la perdurable distancia entre sujetos que interactúan en distintas situaciones de producción material, pero sin modificar la forma y tipo de relación que los caracteriza. Es legible, así, la percepción de lo que los avances de la modernidad y el desarrollo producen en los “condenados de la tierra”, como los define Fanon en la condición paralela de los afrodescendientes.⁷

Filosofía
latinoamericana (o
nuestroamericana)



Se me presenta acá el “patio de los objetos” donde éstos, al ser manipulados por los intermediarios que transforman los elementos de uso cotidiano comunal en el espacio “rural”, son llevados al plano de “mercancías” convertidos en valor de cambio para las transacciones urbanas. Es el pasaje del “utensilio” a los “objetos” que, entiende Kusch, “crean un mundo paralelo al mundo real”.⁸ La experiencia de Justiniano da como consecuencia un *saber* devenido de su mundo, de su realidad, consciente del tipo de relación que le impone la explotación centenariamente padecida no individualmente sino por su comunidad. El discurso produce así un doble efecto: a la vez que puede leerse como protesta y, por eso, dejar abierta una posible salida, contradictoriamente da lugar a la idea de la imposibilidad de cambio, de una aceptación de esa realidad, pues el mundo es tal “como tú quieres ahora verlo”. La relación yo / tú no se da en un vínculo de reciprocidad sino de sujeción, de la insalvable distancia entre una “interioridad” comunal y una “exterioridad” que la objetualiza.

Habría acá la manifestación de una conciencia del “estar-siendo”, de una instancia autoperceptiva que da cuenta de la “frontería” entre el ser y el estar en tanto expresión de “lo diferente”. Dicho de otro modo, la existencia de una subjetividad en la que se conjugan polémicamente el polo del ser-alguien propio de la modernidad y

⁷ Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (1961).

⁸ Kusch, Rodolfo, *América profunda*, Buenos Aires, Bonum 1980 (1962), p. 133.

el estar que define la “manera de vivir de los americanos”. La hermenéutica kuscheana de los ’70, sostenida en su convivencia con el “suelo” de esa cultura, por esos mismos años está “encarnada” en la palabra de Justiniano cuya voz asume la condición a la que las gentes de ese suelo se encuentran sometidas, lo que da cuenta del “funcionamiento dinámico de la cultura” y sus vínculos con los sistemas interpretativos que la construyen.⁹ En los ’70, entonces, cuando Kusch sistematiza sus reflexiones en torno al “pensamiento mestizo”, ese pensamiento está siendo expresado literalmente por relatos emergentes de esa cultura. Ya no es la mirada puesta en el texto del estudioso que “sube a la iglesia de Santa Ana del Cuzco” con el que inicia su recorrido por la *América profunda*, sino la voz de ese “otro mundo misterioso e insoportable” la que se autointerpreta.

En esa dinámica intervienen tanto factores internos como externos que, en el contexto geopolítico local, dan como efecto relaciones conflictivas, pero también productivas entre /el afuera/ y /el adentro/ que acentúan ese lugar entre-medio acerca del que veníamos pensando.¹⁰ En esa dinámica fronteriza se multiplican los haceres creativos de las culturas en los márgenes, tanto en el orden de la producción económica y la posesión territorial¹¹ como en la simbólica. Recorto acá el campo relativo a la producción de conocimiento, en el cruce de la incorporación de tecnología con saberes ancestrales cuyo soporte se produce, en gran medida, por la apropiación –fagocitada– de la técnica de la escritura. Ese proceso es advertido por quienes en las comunidades dan cuenta de ello, como acontece en el

⁹ Escribe Juri Lotman: “La cultura, en tanto conjunto complejo, está formada por estratos que se desarrollan a diversa velocidad, de modo que cualquier corte sincrónico muestra la simultánea presencia de varios estados. Las explosiones de algunos estratos pueden unirse a un desarrollo gradual en otros. Esto, sin embargo, no excluye su interacción. Así, por ejemplo, la dinámica de los procesos, en la esfera de la lengua y de la política, de la moral y de la moda, demuestran las diferentes velocidades de movimiento de estos procesos” (Lotman, Juri, *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 26).

¹⁰ Palermo, Zulma, “Fronterías y diversidades”, en Barei, Silva y Gómez Ponce, Ariel (eds.), *Lotman revisitado. Perspectivas latinoamericanas*, Córdoba, CEA Ciencias Sociales y EDICEA, 2022, pp. 55-68.

¹¹ Surgen en ese contexto múltiples microemprendimientos “fronterizos” en barriadas urbanas que, apoyándose en la estructura de cooperativas, incorporan el plus de saberes devenidos de diversas memorias sociohistóricas del trueque (v. gr. Cooperativa Provincial de Alimentos en la Ciudad de Salta). En Siñanis, Cristina y Palermo, Zulma, “Heterogeneidad estructural y re-existencia en la escucha”, *Revista virtual Millkayac de Ciencias Sociales*, Vol. II, N° 3, Universidad Nacional de Cuyo, 2015, pp. 105-113, damos cuenta de alguna otra de esas formaciones.

relato de Laureano Segovia¹² cuando se refiere a las cuestiones que impulsaron su acceso al alfabeto, lo que habría de dar lugar a una importante y proficua actividad letrada hasta su muerte:¹³

Mi papá era un pobre viejo que no tenía nada, no sabía nada; totalmente no sabía nada, ni leer ni escribir. Lo que entendía él era solamente conversar, palabras. Cuando era chico me gustaba escuchar, por eso yo tenía mucha experiencia en las palabras de mi papá. Mi papá dijo: “Mirá hijo, no tengo estudio, lo que tengo mucho para contar es mi palabra”.¹⁴

Esta toma de conciencia –con la expresa manifestación de inferioridad– lo impulsa a ingresar al mundo de la letra de otro modo a la que impone el Estado que obliga a los niños wichí en el presente de la enunciación a escolarizarse en sus instituciones. Se advierte así un cambio significativo en la autopercepción comunal que reacciona ante la presión que la educación formal impone al utilizar la lengua castellana, mientras en el espacio doméstico los escolares siguen usando sólo su lengua. A ello se suma el hecho de que los contenidos impartidos no incluyen aspectos históricos ni culturales de su memoria, pues aún los “manuales” en uso siguen dejando a los “indios” reclusos en el pasado, sin existencia en el presente, moldeando así subjetividades sin pertenencia. Ésa es la carencia que obstaculiza su derecho a la posesión de la tierra y lo que obliga al cambio:

¹² Escritor e historiador wichí, autor de cuatro libros, tres de ellos en edición bilingüe, escritos con la finalidad de preservar y difundir aspectos históricos y culturales de su pueblo para entregarlos a las escuelas de educación intercultural en la zona. Son ellos: *Lhatetsel. Nuestras raíces, nuestros antepasados*, en lengua wichí, Salta, Ed. Víctor Hanne, 1996; *Nuestra Memoria. Olhamel Otichunhayaj*, Edición bilingüe wichí-castellano, Buenos Aires, EUDEBA, 1998; *Otichunaj lhayis tha oihi tewok. Memorias del Pilcomayo*, Edición bilingüe wichí-castellano, Salta, Secretaría de Cultura, Colección Ex Libris, 2005; *Olhamel ta ohapehen wichi – Nosotros los wichi*, Edición bilingüe wichí-castellano, Salta, AECID, 2011. Muere en febrero del 2021.

¹³ El editor de la obra completa del autor, Carlos Müller, explicita: “La obra de Segovia no se trata de una tarea individual, es en esencia y por principio colectiva, realizada a lo largo de varias décadas e involucrando a cientos de personas de diferentes etnias, y ayuda a la reconstrucción de hechos significativos que involucran a los pueblos chaqueños desde sus propias miradas, es decir, desde una práctica cultural social participativa” (Müller, Carlos, *Tewok. Obra bilingüe castellano-wichí completa de Laureano Segovia*, Salta, inédita, 2018, p. 4).

¹⁴ Conversaciones entre Segovia, Ricardo Bima y Carlos Müller registradas e incorporadas al film documental *Tewok*. Salta, 2019. El destacado es nuestro. Volcamos reflexiones sobre esta dinámica en Palermo, Zulma y Müller, Carlos, “¿Habrá un después para Nuestramérica?” en González, Horacio y Giuliano, Facundo, *Las resquebrajaduras del presente. Virus, neoliberalismo y humanidades*, edición virtual de la Biblioteca Nacional, 2020, pp. 536-564.

Y viene gente por el reclamo de tierras, viene comisión, el gobierno era Ulloa. Ellos tenían reunión en San Luis, organizaba un grupo de los criollos y un grupo de los wichí. Salimos de Misión la Paz, voy ahí en bicicleta, temprano, entonces llegamos y habla en voz alta: “Señores, les voy a preguntar a los criollos y luego a los wichí: si es verdad que la tierra es de ustedes necesito un escrito, muéstrenme”. Primero le preguntaba a los chaqueños, y los chaqueños viejos levantaban un libro. “Este trabajo es nuestro”. Bueno, ahí está. Ese señor que hablaba agarraba y miraba. Pasando esto, a los wichí: “Si es la verdad que la tierra es de ustedes levanten la mano con el libro de ustedes”. Nada. Todos bajaron el brazo. Ninguno presentó el trabajo. Los criollos estaban muy contentos porque ellos les ganaron a los wichí. Ellos presentaron el trabajo, pero los wichí no. A la noche, por ahí de madrugada, pensando, ¿qué voy a hacer? *Lo que voy a hacer, yo voy a escribir*.¹⁵

Es así como Segovia –quien ya había comenzado a escribir en su lengua– se propone dar forma a un libro como testimonio de la posesión ancestral de su gente; sale a recorrer las comunidades para registrar entrevistas con los más ancianos acerca de sus costumbres, de los nombres originales de los parajes que habitaban y la cultura de los wichí. Escribe y logra publicar, con la ayuda de la Asociación Lhaka Honhat, el primer libro escrito por un wichí en su propia lengua acerca de su pueblo. Con esa herramienta “civilizatoria”, Segovia aporta datos desde la memoria colectiva oral y efectúa una doble reivindicación: de su territorio y de su lengua.¹⁶

La respuesta comunitaria a través de la narración de Segovia implica la puesta en acto de un requerimiento para avanzar hacia la generación de su *re-existencia* mediada por la tecnología escrituraria y fílmica, manifestaciones en las que se revitaliza la memoria guardada en relatos orales. Es una propuesta que asume la responsabilidad de actualizar esas memorias para posibilitar la re-configuración de autoafirmación y que se proyecta a manifestar lo que se quiere decir, a la vez que decidir lo que se quiere ser, hacia dónde proyectar el hacer y cómo autorepresentarse. Por eso lo que se narra y/o escribe en estos textos no es de ninguna manera una actualización de un pasado al que

¹⁵ Versión registrada en el film *Tewok*. Destacado de la autora.

¹⁶ Palermo, Zulma y Müller, Carlos, *op. cit.*, pp. 552-555.

se pretenda retornar, sino “historias que forman parte de un complejo entramado de significaciones políticas y culturales, en donde el discurso interpela al presente y proyecta hacia el futuro sus expectativas y reivindicaciones”.¹⁷ En ese proyecto, en el presente de la recopilación, se encuentran reiteradamente expresiones como ésta entre los testimonios recogidos por Segovia:

Filosofía
latinoamericana (o
nuestroamericana)



Hoy en día tenemos hijos que son criollos, ellos ya hablan castellano, saben escribir en el papel y todos los chicos de ahora son muy diferentes, nosotros los antiguos éramos matacos.

Yo digo que está bien, nuestros hijos ya son educados, por más que me voy a morir, nuestros hijos van a quedar, pero ya no van a sufrir.

Ésta es mi palabra que yo dejo para ustedes, que soy persona anciana.

“Yo me llamo Juan Felipe, mi lugar es Alto de la Sierra”.¹⁸

“Ser criollo” es el resultado no sólo del uso de la lengua castellana, sino la posesión de la técnica escrituraria, proceso de cambio hacia un “estar siendo”, siempre que tales usos se entremen con la propia memoria que es lo que puede darles re-existencia como lo entiende Segovia: “Nosotros ya tenemos un camino en el trabajo de recuperación de las historias”.¹⁹

Esta re-construcción que posibilita proyectar hacia adelante la vida de las comunidades, se repite en muchos espacios de este territorio como el que se concretara en la comunidad qom de Pampa del Indio (Provincia del Chaco), que asume la responsabilidad de preservar su memoria en un libro,²⁰ a sabiendas de la importancia de

¹⁷ Quintero, Pablo, “Prólogo”, en Núñez, Aurelio, *Recordando la sabiduría y la lucha de nuestros antepasados. Nuestra visión para el porvenir*, Chaco, Pampa del Indio Editores, 2014, p. 11.

¹⁸ Segovia, Laureano, *Olhamel Otichunhayaj/Nuestra memoria. Obra Completa*, con fotografías de Guadalupe Miles, Salta, AECID y Gobierno de la Provincia de Salta, 2011, p. 95.

¹⁹ Müller, Carlos, *op. cit.*, p. 488.

²⁰ Escribió Pablo Quintero en el “Prólogo” que la comunidad “...desde fines de 2010 hasta mediados de 2012 [...] se dio a la tarea de narrar sistemáticamente buena parte de sus memorias y sus historias con la finalidad de ser compiladas en un libro. Tal publicación debía cumplir dos motivaciones centrales. Por una parte, debía reunir la historia del pueblo qom de Pampa del Indio y sus relatos más representativos; y al mismo tiempo, debía constituirse como un instrumento a colaborar en las prácticas pedagógicas de los proyectos educativos que la comunidad qom adelanta en esa localidad. En último

la letra como instrumento de autopreservación y de lucha. No se trata sólo de resguardar la memoria conservada todavía en los relatos fragmentarios de los mayores, sino –en simetría con las manifestaciones de la comunidad wichi– de un arma de lucha contra el avance territorial de blancos y criollos, como expresa Canuto Ramírez, uno de los integrantes del Consejo Qompi:

Y ahora lo que estoy diciendo: los libros. Acuérdense que el día de mañana cuando tenga la edad que tienen ahora esta gente (los ancianos), el día de mañana van a decir: “El libro, mirá cómo hicieron, no sé si sacaron permiso a quién, si al juez, al comisario o al intendente para que haya este libro”, pero hay que tener la cabeza en lo que yo digo, hay que tener seguro el libro como está. Porque va a venir nuestro enemigo, pero ya está el libro.²¹

En ambas situaciones las inquietudes de los narradores se canalizaron a través de tecnología filmica y grabada en audio, provista por sujetos blancos interesados en colaborar en la re-existencia de esas culturas. En el primer caso se encarnó en agentes culturales que no pertenecen al espacio académico de investigación; en el segundo, como resultado de un extendido proceso de convivencia de estudiosos universitarios con la comunidad. Nos encontramos así con una transformación importante en los modos de construir la relación entre los blancos y los “otros”, pues la mediación que se concreta entre éstos responde a una aspiración de Rodolfo Kusch, quien señalaba “la necesidad de reinscribir el pensamiento antiguo/tradicional andino en el presente como una intervención cultural y política y una contribución a la transformación social de Argentina”.²²

Esta forma de acción define una clara distancia con respecto a las prácticas propias de “intervención” de los agentes blancos (investigadores, operadores de las distintas iglesias, ONG varias, entre otros) que buscan mejorar las formas de vida de las comunidades aborígenes.²³ Uno de los datos más significativos es la estrategia

término, el libro debía también servir como presentación «al mundo» del pueblo qom...” (Quintero, *op. cit.*, p. 12).

²¹ Núñez, Aurelio, *Recordando la sabiduría y la lucha de nuestros antepasados. Nuestra visión para el porvenir*, Chaco, Pampa del Indio Editores, 2014, p. 178.

²² Mignolo, Walter, *op. cit.*, p. 234.

²³ Una de las jóvenes universitarias participante en el emprendimiento de Pampa del Indio comenta: “La experiencia de Pampa permitió jornadas de encuentros y de escuchas largas, muy largas, de reuniones intergeneracionales, de compartir cocina (cocinamos juntas y aprendimos secretos de cocina) y mesa larga, de hacer compras

utilizada por Segovia, que se apropia de la técnica de la entrevista, herramienta que fuera exclusiva de los agentes académicos, para relevar los relatos del heterogéneo abanico de emergentes del grupo wichí en su territorio. De modo tal que se constituyen como discursos políticos en la medida que permiten reflexionar acerca de esas condiciones, enfrentando los “miedos” advertidos por Kusch en *América profunda*, para abrir opciones gestadas en esa memoria y generar salidas desde sus formas de “estar siendo”.

Es así que en la trama de esos relatos se encuentra activa la conciencia de “los patrones de explotación, dominación y conflicto” desagregada en los intersticios de las experiencias vitales narradas: cambios territoriales, desalojos forzosos, deforestación, avance negativo de la modernización tecnológica, diferencia de raza, diferencia de género. Se trata de la discursivización, relevada en la vida misma, del patrón de poder que conceptualiza Aníbal Quijano desde el lugar de enunciación que sostiene el pensamiento de la modernidad/colonialidad.²⁴ De modo que, entonces, en estos libros no sólo circula la vieja memoria comunal sino, simultáneamente, se encuentran en ellos inscriptas las formas de organización para la resistencia y la restitución de los “derechos humanos” de los que son despojados.

2. Procesos de transformación y pensamiento “amerindio”

El amplio y heterogéneo repertorio de relatos incorporados en estas publicaciones informa sobre la circulación de un saber propio de este lugar del mundo, de un pensamiento que se origina en este *suelo* y que, en nuestras sociedades, responde a una genealogía distinta y distante de la que amasó la modernidad. En el recorrido por esas páginas hay claras definiciones al respecto. Sobre el proceso mismo afirman: “Va cambiando el tiempo, ahora están pisando distinto, hubo un cambio hacia una vida nueva”.²⁵ Ese proceso se concreta puntualmente asentado en la mirada contrastiva entre pasado y presente:

y sobre todo de intercambiar gestos, palabras, miradas y reflexiones. Ese compartir no fue solamente un aprendizaje para nosotros (los de afuera), también fue para los que vivían en Pampa. De allí surgieron grandes y lindos proyectos que pudieron materializarse”. (En conversación personal con la autora).

²⁴ Quijano, Aníbal, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en Palermo, Zulma y Quintero, Pablo, *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2014, pp. 59-69.

²⁵ Núñez, A., *op. cit.*, p. 17.

Nosotros estamos mirando al pasado, en el presente y al porvenir, es decir, desde el futuro que va a venir. Es como lo que estoy pasando, lo que estoy diciendo, nosotros estamos mirando desde el pasado, analizamos, buscamos el diagnóstico, nos preguntamos por qué los pueblos no participan en los organismos del Estado, en el funcionamiento del pueblo, en el registro, como juez de paz, en la comisaría, en los hospitales.²⁶

El relato sostenido por cada uno de los narradores (algunos de ellos integrantes del Consejo de Ancianos Qom) es escuchado por toda la comunidad en las grabaciones, lo que, junto a su posterior inscripción textual, produce una dinámica altamente productiva. Se lee, en la participación de los miembros más jóvenes de los grupos, expresiones de sorpresa, dado su desconocimiento de lo que se narra, y la necesidad de establecer relaciones comparativas entre lo que fue y lo que es, que dejan en descubierto los valores comunales perdidos y el deseo de darles re-existencia como forma de afirmación comunitaria. Así en lo relativo a las regulaciones que regían para el adecuado funcionamiento social, extendida a todas las prácticas de la vida cotidiana:

Participar y organizar en la propia forma de organización del pueblo originario costó mucho tiempo. Hoy día, después de tantos años que hemos pasado y tantos dirigentes que han pasado, ancianos que acompañaron y aportaron sus ideas, los pilares están fundados y todos son fundamentalmente para el pueblo originario. Porque, así como otro ser humano que forma sus pilares de conocimiento y son los pilares que los fortalece, que lo beneficia en su futuro, nosotros también tenemos la idea de que tenemos que tener el fundamento y lo estamos construyendo en este momento en el Consejo Qompi.²⁷

La mirada comparativa tiene también incidencia en la pérdida de valor ético de las prácticas políticas que fueron deteriorando progresivamente la confianza de la comunidad en sus caciques, desde el momento en que abandonaron su principio de autoridad devenido de mandatos espirituales; para modificar ese estado de cosas hoy adoptan otras formas de “organización representativa”, apropiadas de la cultura blanca:

²⁶ Sixto Conduitti, en Núñez, A., *op. cit.*, p.158.

²⁷ Cristóbal Núñez, en Núñez, A., *op. cit.*, p. 160.

Hay caciques verdaderos y hay caciques que se venden. En ese tiempo, los militares buscaban al cacique, le daban unos pesos y entonces le decían “quédate tranquilo”, y así se vendían, entonces nunca iban a defender a su tribu. Ahora la gente quiere tener un cacique, pero los nuevos se dan cuenta de que se pueden vender, entonces se forman comisiones con representantes.²⁸

Se trata de una transformación que no se concreta sólo en las formas de vida y sus regulaciones, sino que abarca también la valoración positiva de los saberes legados por los mayores, reconocidos como “conocimiento”, síntoma éste de la distancia existente entre la condición de inferioridad instaurada por la diferencia colonial y el presente de la enunciación. Es un valor afincado en la identidad otorgada por el uso de la lengua madre, que se efectiviza, cada vez más, en ediciones bilingües:

Filosofía
latinoamericana (o
nuestroamericana)



*Son conocimientos. Todavía algunos de éstos existen y otros que se fueron perdiendo con el tiempo [...]. Y bien, fueron sucediendo muchos cambios, también dentro de una comunidad, tanto como dentro de la cultura misma. [...] Más hoy, en la actualidad, con el tema de la inserción de la comunidad hacia la sociedad blanca, más todavía va a haber cambio. Pero nunca tenemos que dejar, tenemos siempre que rescatar una pequeña parte de la cultura, principalmente, sobre todas las cosas, el habla, el idioma. Hoy en día es la identidad, la forma, el cómo comunicarnos con nuestra comunidad.*²⁹

Esa valoración se proyecta en la perspectiva de ir más allá del propio grupo, de integrarse a la Nación formando parte de su ciudadanía: “Creo que la cosa que podríamos estar logrando, como comunidad, como pueblo qom, y que a pesar de la dominación recién estamos dando estos pasos de hacernos conocer como pueblo qom. Quizás es un proceso que con el tiempo se dará cuenta la sociedad, que estamos dentro, me refiero a Argentina”.³⁰

Al mismo tiempo, se emite opinión sobre la clase de saber transmitido: “Quiero contar la historia de mi padre, una persona con mucha inteligencia que le gustaba cazar, matar animales del monte y siempre

teníamos comida, no faltaba la comida y no sufríamos tanto porque siempre teníamos alimento”.³¹ Más claramente explicitado aún: “Ellos sabían los tiempos, y los cantos de las aves tenían significados o anuncios...”.³² En contraste con saberes adquiridos en el contacto con la cultura académica –clara presencia del discurso experto de los operadores–, se sitúa la mirada en una dimensión distinta:

Desde la filosofía griega, el pensamiento de Grecia, en los libros uno lee que la esclavitud ya era una institución y era reconocida y la practicaban, ese pueblo. Y así a los pueblos que le fueron enseñando. Mientras que para nosotros la esclavitud no la hemos conocido, nunca existió entre nosotros. No se practicaba eso. Por eso, hoy es tiempo de reflexionar. Por qué será, eso debe ser consecuencia de que hay una filosofía que dice que el hombre también es un animal, un animal social, entonces de acuerdo a eso estaban los esclavos que eran más bajos y eran tratados como animales. Para nosotros nunca existió la esclavitud y era una cosa inadmisibles.³³

3. De la re-existencia a la producción económica

Estas tomas de posición con acciones orientadas a la actualización de las memorias culturales y de las luchas del presente se concretan de manera simultánea con otras, en similar localización geopolítica, las que –con financiamiento del Estado y/o de empresas– proponen la generación de emprendimientos con orientación al mercado. Por ejemplo, el Programa de Unidades Productivas Comunitarias³⁴ en Piquirenda, Fátima, comunidad tupí-guaraní ubicada en la ruta nacional 34 a 390 km al norte de la ciudad de Salta, integrada por 156 familias. El proyecto allí en desarrollo incluye a pobladores que, al momento de iniciarse, habían abandonado casi totalmente la producción “a campo”.

La primera etapa (2014) se destinó a formar capacidades para la producción de miel de abejas que, en el campo de la definición cultural y económica, germinó en el mismo espacio con la gestión de otros pequeños centros de producción. Se incrementó con nuevos participantes en 2015 con la preparación de mermeladas artesanales; en 2016 se avanzó

²⁸ Núñez, A., *op. cit.*, p. 21.

²⁹ Jorge Romero, en Núñez, A., *op. cit.*, pp. 51-52. Destacado de la autora.

³⁰ Núñez, A., *op. cit.*, p. 178.

³¹ Müller, C., *op. cit.*, p. 439.

³² Núñez, A., *op. cit.*, p. 20.

³³ Canuto Ramírez, en Núñez, A., *op. cit.*, p. 110.

³⁴ Coordinado por el Lic. Félix González Bonorino.

en aras de mejorar la producción agrícola y, en 2017, se instrumentó la cría de cerdos. Este emprendimiento a largo plazo es acompañado por los operadores urbanos gestores del proyecto hasta que la comunidad llega a un cierto grado de autogestión. Sin embargo, el proceso se vio sensiblemente afectado entre los años 2015 y 2019 a raíz de las políticas neoliberales esgrimidas por el Estado, ya que los microemprendimientos se redujeron muy sensiblemente tanto en la comercialización local como regional, estado de situación que terminó agravado en el año 2020 por efecto de la pandemia, pues produjo un retroceso en el proceso de consolidación de lo iniciado, dejando como saldo un retorno a la situación inicial. A partir del año en curso (2022), se reanuda el programa sumando un nuevo emprendimiento para la producción de moringa o “árbol de la vida”.³⁵

Estas dos propuestas de construcción del “mundo de acá”, una en el orden de la revitalización de las memorias y la organización política, y la otra en el de la sustentación económica e incorporación ciudadana, parecen no tener puntos de articulación, aunque ambas –parafraseando a Kusch–³⁶ están asentadas en una actitud salvacionista. Una por la fe en el poder de la re-posición de las historias para afirmar la identidad que redunde en gestión política; la otra, por la creencia en el valor del “desarrollo” que hace posible el “progreso”.³⁷

La apuesta de Kusch por la emergencia de sociedades criollas sostenidas en una “economía seminal” en la que estas dos formas de hacer lo comunal se complementarían en “doble vectorialidad”, no alcanzó acá a concretarse, posiblemente porque el vector emocional predominante en la cultura ancestral como la percibe Kusch, fue subsumido por el de la causalidad-racionalidad de los mandatos del “progreso”. Junto a ello, no es dato menor el hecho de que estas propuestas fuesen diseñadas y acompañadas por operadores blancos que aproximan, junto a las tec-

³⁵ El regreso a la ocupación productiva de estos grupos en su territorio –desde la mirada del Coordinador del Programa según manifiesta en diálogo privado– busca asentarse sobre tierras en disputa y dificultar cada vez más las apropiaciones por parte del sistema vigente. Estas acciones son pensadas también como instrumentos de lucha, aunque esta finalidad no siempre alcanza a ser asumida por los miembros de la comunidad.

³⁶ Kusch, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, Editorial I.C.A., 1973 (1970).

³⁷ Agradezco muy especialmente la imprescindible lectura y señalamientos de Patricia Figueiras, Félix González Bonorino y Carlos Müller y las conversaciones sostenidas largamente en el tiempo con ellos, Pablo Quintero y Paz Concha, todos agentes de los proyectos que dan fundamento a estas páginas.

nologías básicas necesarias, su propia comprensión de las expectativas de los grupos con los que interactúan. Tal vez si estas propuestas encontraran una vía de complementación, el futuro de las comunidades sería más promisorio, pues en los fundamentos del pensamiento kuscheano no encuentro que se pronuncie por la supervivencia prístina de los restos de esas memorias sino, al contrario, la potencia emergente de sociedades nuevas, afín a la idea de “hombre nuevo” propia de los tiempos de su producción.

Coda

Este parcial recorrido que buscó entramar algunas de las líneas centrales del pensamiento kuscheano con algunos proyectos recientes de comunidades en mi territorio, aproximaron esas respuestas a los interrogantes con los que iniciaba estas páginas. Me es necesario señalar que pienso –escribo/hablo– en el seno de una sociedad criolla, limitada por mi condición de mujer fenotípicamente blanca y letrada, deseosa de comprender la dimensión de nuestras históricas contradicciones y de dar re-existencia a la parte cegada de mi memoria cultural. Este ejercicio, en sí mismo, está informando acerca de la huella que el pensamiento kuscheano deja hasta el presente, en pos de colaborar en el diseño de caminos que habiliten para la habitación de nuestro espacio amasado en el complejo entramado del mundo “criollo”. Ese mundo que se inscribe en el largo recorrido del pensamiento crítico latinoamericano y que orienta el campo de sentido de nuestra “nueva conciencia mestiza”.³⁸

Si, como escribía al comienzo, el intelectual de este lado de la cultura-mundo opta por participar en su redefinición, no podrá hacerlo mirándose en el espejo nocional de la marginalidad, la otredad, la diversidad, la subalternidad, diseñado por la hegemonía. Necesita, en cambio, hacerlo con la experiencia del espacio-tiempo desde el que reflexiona para construir un pensamiento del lugar en el mundo al que aspira.

³⁸ Anzaldúa, Gloria, *La Frontera / Borderlands, La nueva mestiza*, Madrid, Capitán Swing Libros, 2016.