

Enoterritorialidad huarpe: semantizaciones y politizaciones del espacio en el proceso de etnogénesis

Leticia Katzer*

Introducción

En este trabajo se presentan nuevos avances de una investigación que comenzó en el 2003, en función del vínculo establecido con un conjunto de familias de las localidades de Lagunas de Huanacache/Rosario y, recientemente, de San José del departamento de Lavalle (Provincia de Mendoza) que se autoadscriben como indígenas huarpes. El hecho de visualizar lo que llamaremos *marcas identitarias* y de encontrar en sus testimonios una fuerte identificación con el espacio, condujo a la reflexión acerca de las relaciones entre configuración étnica y producción de territorios, entendiendo que el proceso de etnogénesis se desenvuelve como proceso dinámico de construcción/deconstrucción de territorialidades simbólicas y políticas.

De esta forma, caracterizaremos algunas de las formas simbólicas a través de las cuales el pueblo huarpe construye territorialidad, semiotizando y politizando su espacio de interacción a través del trazado de centros y redes comunicacionales, de la demarcación y uso de lugares sagrados como las capillas, de la realización de procesiones en ocasión de las fiestas religiosas, y por medio del denominado *aparicionismo*.

Consideraciones teórico-metodológicas

En primer lugar es necesario señalar que la provincia de Mendoza no ha sido una región privilegiada en lo que respecta a la investigación etnográfica y antropológica. Salvo las producciones de Diego Escolar (2003, 2005) es prácticamente nula la producción académica sobre la presencia indígena. El pueblo huarpe sólo aparece descrito en las monografías etnográficas clásicas (Cabrera 1929; Canals Frau 1946, 1953; Rusconi 1962) como colectividad del pasado y contemporáneamente extinta.

* Becaria de CONICET. Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.

Al aproximarnos a la problematización del proceso de transfiguración socio-cultural del pueblo huarpe hemos utilizado como eje de análisis las categorías de *etnogénesis* –entendida como el proceso histórico de configuración/transfiguración étnica expresado como proceso dinámico continuo de construcción/deconstrucción de territorialidades simbólicas y políticas–, y de *territorialización* –noción definida por Pacheco de Oliveira (1999) como el proceso de reorganización social que implica el desencadenamiento de mecanismos políticos especializados, la redefinición del control de los recursos ambientales y la resemantización de la cultura y del pasado–.

Siguiendo los planteos de Barel (1986) acerca de representar el cambio social sobre la forma de una dinámica territorial e indagar sobre el proceso de etnogénesis huarpe, y las estructuraciones históricas de la dinámica interétnica que lo desencadena, éste ha implicado la construcción de una *genealogía territorial*¹. Ésta se define como aquella que circunscribe las estructuraciones históricas de la dinámica interétnica en la configuración de fronteras simbólicas y políticas dentro del proceso de conformación/transfiguración de territorialidades. Cada una de las instancias coyunturales que han configurado movimientos de territorialización específicos –cuyo análisis será profundizado en el desarrollo de la investigación– con una expresión particular a nivel provincial o regional, ha impreso *marcas* en el actual territorio cultural huarpe. Por tanto, las marcas identitarias que se visualizan en el presente son marcas históricas, marcas de la territorialidad construida por el régimen colonial y su dinámica interactiva, que hacen *huella* en el espacio territorializado presente. Por ello, decimos que el territorio es el espacio donde se inscribe la historia y la memoria, y que la territorialización del espacio de producción y reproducción de vida huarpe constituye un proceso histórico dentro del cual han sido partícipes diversos grupos étnicos con diversas modalidades de interacción de acuerdo a cada instancia coyuntural.

En esta oportunidad, y en el marco de una investigación más amplia que se halla en sus inicios, hemos partido de la premisa analítica de que las condiciones de producción de la existencia huarpe son ordenadas de acuerdo a una serie de principios activados por las prácticas sociales y que se expresan simbólicamente en *marcas/huellas* que se imprimen en el espacio, territorializándolo. De esta manera, utilizamos aquí algunas herramientas conceptuales que nos ayudan a precisar el análisis en este sentido: *semiósfera* (Raffestin 1986), *territorio cultural o etnoterritorio* (Barabas 2003) y *sedimentos culturales* (Morayta M. et al. 2003). La *semiósfera* hace referencia, según Raffestin (1986), al espacio semiótico a partir del cual se realiza el proceso de traducción y de transformación del

1. En el marco de esta genealogía hemos señalado cinco instancias estructurales coyunturales: 1) territorialización Inca; 2) territorialización colonial, con el consecuente establecimiento de reducciones y evangelización –de ese contingente es que proceden las actuales denominaciones de los nucleamientos indígenas en Lavalle e inclusive la denominación *laguneros*, denominación que se refiere originariamente a los indígenas habitantes de las Lagunas de Huanacache–; 3) independencia nacional y conformación del Estado-nación; 4) consolidación del Estado nacional –1860-primeras décadas siglo XX– en el marco del proceso de modernización e industrialización del país y; 5) 1970-actualidad con la emergente re-organización de movimientos étnicos y políticas indigenistas estatales a nivel nacional y provincial (Katzer 2006).

medio en territorio –proceso de semiotización del espacio–. Ahora bien, trasladando este proceso al ámbito de la etnogénesis, podemos afirmar que, como espacio de definición de signos y emblemas marcadores de líneas distintivas, la semiósfera edifica fronteras simbólicas, en tanto a su vez, por medio de ella se seleccionan y se traducen los elementos culturales circulantes en la dinámica interétnica a partir de los cuales se va construyendo la enoterritorialidad, actuando así como *membrana selectiva* en cada situación de contacto. El *enoterritorio*, definido como el “territorio histórico e identitario en el que se inscriben las prácticas y símbolos culturales de cada grupo a través del tiempo” (Barabas 2003: 48), remite al origen y a la filiación del grupo en el lugar y constituye el soporte de la producción y reproducción de la existencia de un grupo étnico a lo largo de la historia. De ahí su vinculación con la noción de *sedimento cultural* que pretende dar cuenta de los complejos procesos históricos de transfiguración cultural a través de los cuales y dentro de la dinámica interétnica, algunos elementos culturales logran un fuerte anclaje. Procesos que pueden entenderse de esta manera como *etnogenéticos*. Aludimos a los sedimentos prehispánicos, hispánicos y poshispánicos anclados en la indianidad presente que indican que las colectividades étnicas no representan realidades substanciales pre-existentes, sino que se forman y se mantienen por la atribución de una *historia sedimentada* (Poutignat y Striff-Fenart 1997 [1995]), que entendemos aquí como expresión de contactos interétnicos. No referimos a que son esas *marcas pasadas* que devienen en *huellas presentes* las que forman el depósito cultural actual. Es decir, existe toda una simbolización que da sentido a la espacialidad social, sea la consolidada históricamente –territorialidad construida en el pasado– y que deja *huellas* en la territorialidad presente, sea la que están construyendo en el presente –actualización de la historia–, sea la que imaginan hacia el futuro. Por ello, el territorio no es sólo el espacio presente inmediato a la percepción sino que reúne espacio y tiempo; en términos de Barabas (2003) es “historia en el lugar”.

Al interior de los nucleamientos indígenas que se formaron durante el período colonial –como son los nucleamientos huarpes en el departamento de Lavalle– se pusieron en marcha un conjunto de *marcas* espaciales que hasta el presente continúan desempeñando un papel crucial en la organización social del pueblo indígena en su totalidad (Valle 2003). En el caso huarpe estas marcas se expresan en la retórica ritual, en los santuarios y en algunas nociones de *cardinalidad* y se remontan a la época colonial e incluso precolonial, ya que también se sobrepone nociones que posiblemente se asocian a concepciones espaciales del sistema territorial incaico, del cual posiblemente el pueblo huarpe formó parte. Los santuarios, dedicados a imágenes santas promovidas por los españoles y que con el tiempo anclaron en la religiosidad huarpe, se vinculan al momento posterior a la independencia de los Estado-nación. Momento en que, según Barabas (1996), surgen los *fenómenos aparicionistas* que expresan la necesidad de la población indígena de territorializar un espacio y afianzar su identidad. Es decir, el *enoterritorio* huarpe actual aparece fundado e integrado en gran parte a partir del establecimiento de la reducción y del proceso de la evangelización. De ahí que imprime y condensa simbólicamente historia y sedimentos culturales.

Las interpretaciones acerca de las formas simbólicas y políticas en que los huarpes construyen su etnoterritorialidad han sido elaboradas a la luz de las conceptualizaciones arriba citadas y del trabajo de campo que se está realizando en las localidades ya nombradas. Además nos hemos apoyado en las investigaciones que se han realizado desde el Instituto Nacional Antropología e Historia –INAH– con los pueblos indígenas de México y en las investigaciones realizadas por Pacheco de Oliveira y Souza Lima en Brasil, pues son considerables las similitudes encontradas entre los casos etnográficos allí analizados y el caso huarpe, tanto en los procesos históricos protagonizados como en las resignificaciones indígenas de los mismos y en las formas de construir etnoterritorialidad.

Organización espacial, etnosemiósfera huarpe y territorialización étnica

En este apartado problematizaremos las formas en que el pueblo huarpe construye territorialidad semiotizando y politizando su espacio de interacción a través de dispositivos tales como el trazado de centros y redes comunicacionales, la demarcación y uso de lugares sagrados –santuarios–, el manejo de determinadas nociones de cardinalidad y por medio del fenómeno denominado *aparicionismo*. A través de estos dispositivos, el pueblo huarpe crea y recrea marcas, lugares y territorios, semantiza el espacio, significa y actualiza la historia.

Respecto de la estructuración social de lo que podemos denominar como nucleamientos huarpes, quedó visiblemente marcada por la visión de la organización socio-espacial impuesta por los españoles desde el siglo XVII, que se sintetizaron en la política de la reducción (Reducciones Rosario, San Miguel y Asunción). Pero la territorialización colonial nunca pudo ser total sino que los indígenas huarpes tradujeron sus formas organizativas, sus ideas y creencias y su ritual luego de un proceso de selección y en diversos grados de ajuste cultural. El sistema territorial actual, es entonces el resultado de cambios culturales y ajustes sociales y económicos de diversa magnitud sucedidos en diferentes instancias históricas coyunturales. La organización social indígena se ha ido transformando para hacer frente a cada nueva situación y se han creado dispositivos que garantizan la cohesión social mediante el vínculo que establecen con la tierra –en general pautado por un sistema de uso común de los recursos y por el trabajo ganadero extensivo– y a través de los cargos comunitarios –presidentes de las comunidades y personal a cargo de comisiones, tales como la comisión capilla encargada de la organización de la fiestas y del templo y la comisión escuela–.

La base territorial presenta una estructura radial y expresa una disposición dispersa, los puestos², núcleos residenciales colectivos que funcionan como centros cívico-ceremoniales, es decir, como santuarios, como lugares emblemáticos. Estas áreas se identifican como los lugares de la fundación, del anclaje de las

2. El *puesto* constituye una unidad residencial familiar de producción ganadera, fundamentalmente caprina.

primeras familias o de los antepasados que dieron origen a la *comunidad*. La figura mítica fundadora es el Santo Patrón –Santos Guayama–, o la Virgen Patrona –Virgen del Tránsito– protector/a de todos sus habitantes. Estos centros constituyen entonces una corporación de personas agrupadas bajo la protección de un santo, forma de agrupamiento de origen español (Barabas 2003; Millan y Valle 2003). En nuestro caso, su creación se remonta a los siglos XVII y XVIII, momento en que se fundan las capillas en la región.

Estas corporaciones están conectadas entre sí mediante redes o vías de comunicación –fundamentalmente caminos– que a su vez conectan con los núcleos urbanos vía radio. Los integrantes de todos los núcleos se reúnen en ocasión de las asambleas, que constituyen los espacios de toma de decisiones de manera conjunta y de elección de las autoridades locales mediante el voto directo y en ocasión de los rituales religiosos.

Como *marcadores* de la organización del territorio cultural podemos circunscribir entonces: a) las capillas oratorio, b) las cruces marcadoras, c) los núcleos residenciales colectivos –centros ceremoniales– y periferias radiales, y d) expansión de los lazos del territorio –migración a pequeñas ciudades circundantes como Costa de Araujo y Lavalle, y Gran Mendoza–.

Las relaciones de parentesco son las que estructuran y cohesionan la población huarpe a nivel microregional –etnoterritorial– y transregional –lazos expandidos hacia la ciudad–. Además de la migración que se dio a lo largo del siglo XX, entre el etnoterritorio y sus extensiones radiales a nivel transregional –hacia las ciudades– existe un flujo social temporal que se circunscribe a: 1) los períodos de siembra y cosecha, durante los cuales muchos miembros de la *comunidad*, fundamentalmente los jóvenes, se trasladan de la región hacia la zona de cultivo como peones rurales, y 2) el cumplimiento de los cargos comunales obligatorios –viajes a la ciudad de Mendoza por parte de cada presidente y/o otros representantes de la comunidad, tales como los delegados ante el INAI–.

Si bien existen extensiones de población huarpe extra-etnoterritoriales –movilidad social/flujo étnico hacia las ciudades–, el foco histórico de condensación simbólica y de interacción, hacia donde trazan las líneas de parentesco quienes han migrado a las ciudades, se halla en la región a la cual se ha hecho referencia y a la que hemos conceptualizado por ello como etnoterritorio.

Cada uno de los centros aparece entonces legitimado por un mito y por un relato fundacional y se explica por la llegada milagrosa al sitio de vírgenes y santos. Estos centros son los lugares donde se efectúan los rituales religiosos mediante los cuales se sacraliza el núcleo residencial convirtiéndolo así en santuario. Los santuarios, lugares sagrados complejos que no sólo marcan emblemáticamente el territorio donde se ubican sino que también actúan como base de articulación social intra e interétnica, son los que compactan el etnoterritorio huarpe. Los centros actúan entonces como nodos focales en tanto no sólo constituyen rituales de sacralización sino también, locus de reunión y encuentro con familiares –parientes que viven en otros nucleamientos dentro del *etnoterritorio* o en la ciudad– y con personas no indígenas que asisten a las fiestas religiosas.

Podemos decir entonces, en términos de Turner (1999 [1974]), que constituyen focos de semantización y de interacción múltiple, y por ende, de condensación de diversos significados.

Las apariciones

La *semiósfera* huarpe concibe los fenómenos naturales y a los *seres* que moran en el monte como sujetos humanizados, con voluntad e intenciones, seres que se manifiestan al modo de *apariciones*. En relación con estas apariciones, proliferan con frecuencia concepciones negativas que se vinculan a la *demonización* del monte y de esas *entidades* que lo habitan, demonización que tiene su fundamento en la desacreditación por los colonizadores de la concepción sacro-ritual indígena.

Aquellas *entidades* territoriales que se presentan ante el mundo ordinario y ante algunas personas como *visiones*, como seres pertenecientes a una realidad no ordinaria, constituyen manifestaciones de lo sagrado, y tienen voluntad y figura –frecuentemente figura de cabra, de pájaro y de perro–. Según el color y la hora de aparición, se asocian a la *maldad* o a la *bondad*. Antes de las doce de la noche, el color blanco se asocia a lo bueno. Luego de las doce de la noche, una visión de color negro o rojo, es mala. Además, según narran los huarpes, “las cosas aparecen según la fuerza del alma y hay que estar preparado porque pueden quedar secuelas”. Así, me comentaba HG:

“Caminaba por el monte y sentí que pronunciaban mi nombre, no había nadie. La naturaleza te advierte, te avisa para prevenirte y que reacciones porque te puede pasar algo (...) algo me está por pasar, pero no voy a tener miedo al lado de la capilla. Se me apareció un perro blanco, y sentí que pasó una brisa helada y el perro desapareció”

También existen diversas historias de apariciones de las *brujas*, que se presentan bajo la forma de *pájaros grandes* o de *cabra negra con ojos colorados*:

“(...) las brujas son personas que a partir de las doce de la noche se transforman en grandes pájaros que vuelan y se ríen con una sonrisa estremecedora. Tienen cabeza de gente y para que no las conozcan se echan el pelo para adelante” (Narración de Doña Margarita Barros)

Por otra parte, los aparicionismos son simbolizados por el grupo como actos de fundación. Así, la fundación del nucleamiento de Asunción tiene su origen en la aparición de la Virgen del Tránsito a un antiguo cacique, el cacique Sayanca, quien le donó esas tierras y “pasaron a ser tierra de la virgen”. A partir de ese momento, narran los huarpes, la Virgen se convirtió en protectora del poblado. Cada una de las comunidades está protegida ya sea por una Virgen –que tiene diferentes manifestaciones o nombres según cada poblado, por ejem-

plo, Virgen del Rosario en Lagunas y Virgen del Tránsito en Asunción– o por un Santo –Santos Guayama en Lagunas del Rosario, San Judas Tadeo en Cavadito–. Según los huarpes “cada Santo ha tenido una historia en el lugar y lo hace protector”.

El aparicionismo se halla vinculado entonces a procesos de territorialización, a procesos de *apropiación* del territorio, vía la sacralización que deviene de la internalización y expresión de las marcas que imprimió *la territorialización simbólica colonial* al desestructurar el pensamiento religioso indígena tradicional. Las *apariciones* se relacionan con procesos de reafirmación y de revalorización de identidades subestimadas e implican actos de refundación de territorios ancestrales que fueron *demonizados* por los evangelizadores (Barabas *et al.* 1995). Así lo constata un referente huarpe, cuando dice que “le rogamos a la virgen que no nos deje perder la fuerza y la identidad del pueblo”. Por tanto, la aparición de la Virgen y de otras entidades es internalizada y transformada en *marca* de etnoterritorialidad.

La toponimia

Un componente de la *semiósfera* que integra la toponimia es la cardinalidad, la cual constituye otra de las categorías nodales utilizadas por los huarpes en la estructuración y simbolización del espacio y de la ubicación de las personas en él. La orientación del eje principal es norte-sur, y lo que marca el punto geográfico de orientación que define los límites es la capilla –con eje norte-sur–, eje fundamentado en los esquemas religiosos de los evangelizadores. El cementerio se encuentra orientado hacia el poniente y la puerta de entrada a la capilla hacia el norte, lo cual responde, según los huarpes, a la orientación del *viento* –¿noción inca?–. La acción ritual en ocasión de las fiestas religiosas se dirige hacia los cuatro puntos cardinales –norte-sur-saliente-poniente– desde la capilla.

Dentro de las concepciones toponímicas, la montaña ocupa un lugar primordial. La montaña es señalada como un lugar sagrado, como fuente de la vida en tanto *fuentes de agua* y la disposición de los cadáveres en el cementerio con la cabecera-cruz-poniente, representa el lugar de orientación para que *el alma del hombre fallecido ruegue agua para los quedados*. La entrada al cementerio se encuentra mirando al este. Por ende, la cruz-poniente en realidad está indicando el lugar de origen en la montaña que, en tanto *fuentes de vida*, constituye un posible origen mítico.

Como topónimo de la localidad de Lagunas del Rosario existe el mito de la *madre del agua* según el cual:

“Esta era una mujer hermosísima, mitad humano y mitad animal acuático, que salía del agua, se sentaba entre las piedras y peinaba su largo cabello con un peine de oro. Mientras se peinaba, dejaba en una de las piedras un precioso rosario, también de oro, que siempre llevaba entre sus dedos. Esta joya despertó la ambición de unos hombres que acordaron en quitárselo. Caminaron en puntas de pie hasta donde

ella estaba, y cuando iban a apoderarse del rosario, la madre del agua escuchó, recogió su rosario y se zambulló rápidamente en la laguna. De inmediato se produjo como un terremoto, que levantaba las aguas en grandes borbollones, como si estuviera hirviendo, mientras saltaban piedras de todas partes. Los que intentaron robar salieron huyendo, asustados por lo que suponían un castigo divino. Esta fue la última vez que apareció la madre del agua, que retornó ofendida a sus dominios, pero el recuerdo de su rosario perdura en el nombre de las lagunas” (Relato recolectado en el archivo de la Casa de Mendoza en Buenos Aires)

Como puede verse, los huarpes encuentran en la geografía –lagunas, montaña, viento, monte– puntos de referencia para la memoria colectiva que, al sacralizarse, se convierten en marcas de territorialidad y, por tanto, en emblemas de identidad colectiva. Esta corporización de la presencia de lo sagrado, al modo de huellas en el territorio, es lo que transforma el espacio común y cotidiano en un espacio sacralizado y con sentido.

Ritual religioso y procesiones

Un elemento importante del proceso de sacralización del territorio, además de los lugares y sitios sagrados, es el ejercicio ritual que el hombre realiza para integrarlos. Los rituales religiosos constituyen fuerzas densas de territorialización simbólica y política. Sacralidad, memoria y encuentro social se entrecruzan.

En Asunción y Lagunas de Rosario los rituales religiosos están representados por la Fiesta de la Virgen el Rosario y la Fiesta de la Virgen del Tránsito, respectivamente. El nudo simbólico de estos rituales está marcado por la procesión, ruta sagrada recorrida con antorchas, que rodea concéntricamente cada poblado, “para que la virgen vea como va creciendo el pueblo”³. Así, las procesiones intracomunitarias expresan emblemas y símbolos. Por medio de la circunvalación, territorializan el área, rememorando la ocupación cultural del espacio y reivindicando a los antepasados:

“(...) Convocamos al encuentro de familia, oramos por los padres y los hijos, y el hermano que vuelve, y el abuelo que ya no vendrá nunca, y el agua que nos falta y es la vida. Como todos los años, este año, cubriremos de flores los recuerdos (...)”
(canto realizado en ocasión de la Fiesta de La Virgen del Rosario)

Una figura relevante del pasado reivindicada en la Fiesta de la Virgen del Rosario es el caudillo Guayama, dirigente político indígena de fines del siglo XIX que, junto con un número de seguidores, atacaba las haciendas con el objeto de recuperar las tierras expropiadas y “robaba para repartir en el

3. Relato de HG, hombre huarpe adulto.

desierto"⁴. Este personaje, en parte histórico y en parte mítico, ha sido sacralizado e integrado al panteón de los Santos bajo el nombre de San Roque.

Las fiestas religiosas constituyen una forma de encuentro social. Estas ceremonias reúnen a todos los poblados y convocan a familiares que ya no habitan en el lugar como aquellos que han migrado a la ciudad. La participación en los rituales determina entonces el compromiso afectivo de quienes ya no residen en el pueblo y regresan para participar en la vida ritual del lugar de origen.

La procesión como *temporalización* de la territorialidad sagrada del pueblo (Barabas 2003) cumple entonces dos funciones rituales: 1) señala a la Virgen del Rosario –en Lagunas del Rosario– y a la Virgen del Tránsito –en Asunción– como principal símbolo de identidad religiosa-comunal y como protector, 2) vincula a la comunidad con su pasado actualizando la historia de fundación del centro mediante la conmemoración de la llegada de la Virgen y el Santo al lugar.

Ese traer la historia al presente, ese congregarse, ese llamado al recuerdo, politiza el espacio y condensa la interacción intergrupala y su sentido de ser colectivo. Por ello, el ritual es a la vez expresión religiosa y política, es religioso y reafirma a su vez la cohesión etnogrupal. Constituye un comprimido emblema de enoterritorialidad. Así, la mitificación y sacralización de la figura política del caudillo Guayama, conecta la creación simbólica colectiva con la internalización y actualización de la historia vivida, conexión que legitima su unicidad como pueblo y que por ende se convierte en factor de resistencia étnica.

De este modo, podemos describir el proceso de *territorialización étnica huarpe* como el proceso de semantización y politización histórica que transforma al espacio de producción de su existencia *colonizado* en enoterritorio mediante el desencadenamiento de dispositivos simbólico-políticos que se imprimen en mitos, rituales, santuarios, *apariciones* y en una determinada organización social interna, y al conjunto de esos dispositivos, como *etnosemiósfera*.

Territorialidad simbólica y demarcaciones territoriales: desnaturalizando el territorio indígena como hábitat

La idea de adaptación ecológica ha sido básica en la definición de los territorios indígenas. Es condición necesaria para la adjudicación de tierras, la existencia de una colectividad que se identifica como indígena por tradiciones ancestrales y cuya reproducción exige una relación regular con un conjunto de recursos ambientales anclados en un espacio físico dado⁵. Ello se manifiesta claramente en los artículos 7 y 10 de la Ley 23302 de protección de comunidades aborígenes:

4. Relato de DG, hombre huarpe adulto.

5. Jurídicamente *la tierra indígena* es concebida como medio básico de producción poseído en forma comunitaria.

“Art. 7- Dispónese la adjudicación en propiedad a las comunidades indígenas existentes en el país, debidamente inscriptas, de tierras aptas y suficientes para la explotación agropecuaria, forestal, minera, industrial o artesanal, según las modalidades propias de cada comunidad. Las tierras deberán estar situadas en el lugar donde habita la comunidad (...) (el subrayado me pertenece)”

Art. 10- Las tierras adjudicadas deberán destinarse a la explotación agropecuaria, forestal, minera, industrial o artesanal en cualquiera de sus especialidades (...)” (El subrayado me pertenece)

Del mismo modo que Souza Lima (1998) lo señalara en Brasil, la demarcación de tierras indígenas engloba una serie de actos administrativos y jurídicos por los cuales se atribuye una territorialidad a un contingente indígena según criterios externos que incluyen criterios jurídicos –exigencia de pruebas visibles de ocupación *inmemorial*– criterios demográficos –relación hectárea/indio, entre población total y extensión geográfica– y criterios económicos –exigencia de un espacio de producción para la supervivencia, un *hábitat*–. En el caso huarpe, el indicador que más se discute en la Legislatura de Mendoza para problematizar la adjudicación del área reclamada es el demográfico: “¿por qué tanta tierra para tan poca gente?”

Por lo tanto, en virtud de un supuesto rigor, el esquema administrativo de demarcación territorial unifica en estos tres indicadores –sobredimensionando el criterio demográfico– todo un conjunto de variables culturales consideradas básicas y necesarias por el grupo étnico en la constitución de su territorio. Es decir, nos referimos a la organización social y parental, la vida ceremonial y religiosa y su experiencia histórica particular, excluyendo los criterios de delimitación definidos por los propios indígenas.

Por otra parte, en la definición jurídico-administrativa de *tierra indígena* subyace una idea naturalizadora y ahistórica del territorio, en tanto manifiesta estar tratada a partir de la noción de *hábitat*. La delimitación de la extensión de tierra de posesión indígena, es percibida fundamentalmente desde la vinculación con el medio natural circundante y como garantía de la supervivencia, lo cual aparece como una forma de naturalización de la colectividad indígena y consecuentemente como una forma de despolitización de su territorio. El espacio socio-cultural de reproducción de la vida indígena es reducido al mero espacio de producción para la supervivencia económica.

Teniendo en cuenta lo expuesto a lo largo de este trabajo, el territorio huarpe no puede ser definido como un mero *hábitat* sino como un espacio que, mediante la motorización de dispositivos simbólicos tales como los emblemas rituales y todo lo que tiene que ver con su *etnosemiósfera*, es condensadamente semiotizado y politizado.

Como lo ha planteado Barabas *et al.* (2003), el reconocimiento y visibilización de estas marcas y emblemas identitarios como objeto de reflexión antropológica aparece como un factible instrumento político para los indígenas, por cuanto

pueden utilizar los saberes respecto del uso ritual de sus ancestrales lugares sagrados, como fronteras de delimitación legal de sus etnoterritorios o territorios culturales actuales.

Breve comentario final

Dentro del campo interactivo que gestó el sistema colonial y que ha contribuido a la configuración del sistema territorial simbólico-político huarpe en el presente, las fragmentaciones geopolíticas y las expropiaciones territoriales son las que materializaron en parte nuevas y diferentes formas de concebir el espacio y, por ende, de construir territorialidad. Si bien los huarpes perdieron grandes porciones de su territorio tradicional, aquellas en las que los españoles establecieron estancias para el desarrollo agropecuario y vitivinícola, fundaron pueblos y lo que es hoy la ciudad de Mendoza y Gran Mendoza. Siendo confinados al área noreste de la provincia, hoy habitan el mismo territorio –aunque en proporciones significativamente menores– que habitaron durante la época hispánica y prehispánica, pudiendo mantener –con recreaciones y transformaciones– su esquema cultural *tradicional*. El espacio entonces territorializado, histórica y cotidianamente semiotizado y politizado, es condensadamente sacralizado y ritualizado por medio de aparicionismos, santuarios y en ocasión de las fiestas religiosas.

Esta semiotización y politización del espacio nos lleva a poner en discusión la definición de los criterios de delimitación territorial en base sólo a índices económicos y demográficos así como a desnaturalizar el territorio indígena como hábitat. En esta exposición pudimos constatar que el territorio indígena huarpe constituye un espacio histórico y culturalmente modelado por medio de diversas marcas sígnicas que son reconocidas y respetadas tanto por los indígenas como por los no indígenas. Son entonces *marcas pasadas* que devienen en *huellas presentes* y que forman el sedimento cultural actual de los huarpes.

Bibliografía

- BAREL, I.
1986. Le social et ses territoires. En: Auriac, F. y Brunet, K. (Eds.). *Espaces, jeux et enjeux*, pp. 129-139. París, Fondation Diderot, Fayard.
- BARABAS, A.
1996. De caudillos a héroes: Historia y mitificación. *Scripta Ethnologica* XVII: 137-142.
- BARABAS, A. (COORD.).
2003. *Diálogos con el territorio*. Tomos I a IV. Colección “Etnografía de los pueblos indígenas de México”. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

BARABAS, A.

1995. *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

CABRERA, P.

1929. *Los aborígenes del país de Cuyo*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

CANALS FRAU, S.

1946. Etnología de los huarpes. Una síntesis. *Anales del Instituto de Historia Americana* VII: 9-147.

1953. *Las poblaciones indígenas de la Argentina. Su origen, su pasado, su presente*. Buenos Aires, Sudamericana.

DE SOUZA LIMA, A. C.

1998. Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas sobre o estudo da relação entre Antropologia e Indigenismo no Brasil, 1968-1985. En: Pacheco de Oliveira, J. (Org.). *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, pp. 221-268. Rio de Janeiro, Contra Capa.

ESCOLAR, D.

2003. Paisajes etnográficos de Guanacache: La problemática huarpe en la actualidad. *Actas del III Congreso Argentino de Americanistas*: 187-207.

2005. El "estado del malestar". Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe. En: Briones, C. (Ed.). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, pp. 45-77. Buenos Aires, Antropofagia.

KATZER, L.

2006. Etnicidad y territorialización. Los Huarpes del departamento de Lavalle, provincia de Mendoza. Presentado en *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, Salta. MS.

MILLAN, S. Y J. VALLE (COORD.).

2003. *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Vol. I y II. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MORAYTA, M. ET AL.

2003. Presencias Nahuas en Morelos. En: Millán, S. & J. Valle (Coord.). *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, pp. 17-100. Vol. I y II. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (ORG.).

1999. *A viagem da volta. Etnicidade, política y reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contracapa livraria.

POUTIGNAT, P. Y J. STREIF-FENNART

1997 [1995]. *Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. San Pablo, UNESP.

RAFFESTIN, C.

1986. Écogenes territorialiales et territorialité. En: Auriac, F. y K. Brunet (Org.). *Espaces, jeux et enjeux*, pp. 173-185. París, Fondation Diderot, Fayard.

RUSCONI, C.

1962. *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza* Vol. I a IV. Mendoza, Imprenta Oficial Mendoza.

TURNER, V.

1999 [1974]. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembú*. Buenos Aires, Siglo XXI.

VALLE, J.

2003. Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (La Huasteca). En: Millán, S. y J. Valle (Coord.). *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Vol. I y II, pp. 215-324. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.