



La pregunta sociolingüística por la identidad indígena: reflexiones sobre las representaciones sociales de una *lengua muerta* y su impacto en el derecho a la identidad

Por Camila Mendoza¹

Introducción y confesiones

No puedo evitar por completo una mirada cosificadora. Empiezo con esa confesión inevitable que, si no estuviera explícita, sería igualmente obvia. En mi caso, la pregunta por la identidad indígena forma parte de un reciente deseo por estudiar algunos fenómenos gramaticales de las lenguas warpes a partir de un registro publicado por un misionero español a finales del siglo XVII.² Reconozco que este interés está nublado por una percepción cosificadora e incluso arrogante, simplemente porque lo indígena todavía es una otredad radical para mí, es algo no solo ajeno sino también indescifrable y exótico. Esta perspectiva quizás ha estado presente desde siempre, pero temo que se profundice a la hora de investigar, con afanes descriptivos, algo tan formal como la lengua de una comunidad en un momento determinado de su historia.

En este marco, decidí recurrir a la Sociolingüística, que es un importante campo de reflexión e investigación sobre el lenguaje en relación con la interacción social, el contexto situacional, las pautas sociales y culturales de los hablantes. Esta disciplina es la que más se

1 Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba
camimendoza413@gmail.com

2 He optado por emplear el término warpe con una fonética sonora por la lectura de “Memorias del útero” (Jofré, 2014), en donde la autora resalta que la *h* muda (presente en el vocablo más habitual, *huarpe*) es propia de las formas castellanizadas y no existe en las lenguas originarias que pretendo estudiar. A esto lo reafirma también Galvani (2019), quien menciona que esa es “la ortografía de esta palabra que prefiere este grupo étnico” (p. 198).

vincula con la Antropología o la Sociología en el estudio de las lenguas, de modo que recurrir a esa perspectiva puede habilitar análisis integrales de las concepciones sociales sobre una lengua. Es lo mejor que tengo a mi alcance para poner en relación ciertos aspectos lingüísticos con otros fenómenos sociales que no podría perder de vista a la hora de estudiar una lengua indígena. Esto no implica tratar de ocultar una percepción cosificadora o exotista, sino más bien abrir las puertas a los lectores que serán testigos de mi intento por suspenderla (aunque sea parcialmente) con las herramientas que he conseguido hasta ahora.

Espero que esta primera confesión me permita aceptar sin dudas otro desafío: revisar las categorías que he incorporado en los estudios lingüísticos y cuestionarlas, para verificar si realmente son útiles en los temas que me interesan y en el compromiso que implica investigarlos. Si descubro que no son útiles, si me generan ruidos o incomodidades, me voy a permitir matizarlas para asumir o crear otras nuevas. Al menos aprovecharé esta oportunidad para desestabilizar aquellos conceptos que cierran discusiones y que crean escenarios para negar, invisibilizar o construir prejuicios en relación con la identidad indígena. La pregunta sociolingüística por este tema tal vez busca una respuesta imposible, pero identificar así la situación me parece un buen punto de partida.

Representaciones sociolingüísticas

Las representaciones sobre las lenguas suelen estar asociadas a representaciones sobre las personas que las hablan, ya sean individuos, grupos sociales, comunidades o naciones enteras. Ejemplos de esto son los estereotipos sobre idiomas (que se consideran más serios, prácticos o dulces según el cliché imperante sobre sus hablantes) y también los prejuicios sobre las distintas formas de hablar que tiene un individuo o grupo al interior de una misma comunidad de habla.

Es sencillo encontrar casos en los que figuras públicas emplean representaciones lingüísticas perniciosas. Por ejemplo, la vicepresidenta de la nación expresó en sus redes sociales que “comparar el italiano con los dialectos de Nigeria no es serio” (Villarruel, 2018), en alusión a la supuesta calidad de los inmigrantes que llegaron a

Argentina en distintos momentos de nuestra historia. La valoración de las lenguas solo refleja la valoración sobre los individuos en estos discursos de odio. Los comentarios lingüísticos en tales casos son estrategias de camuflaje de prejuicios sociales, posiblemente porque referirse a los idiomas es más sutil, incluso cuando es igualmente violento y evidencia una profunda ignorancia de los conceptos lingüísticos que emplea. Al juzgar socialmente a alguien por su idioma o comportamiento lingüístico, se refleja que las percepciones sociales están intrínsecamente vinculadas al ámbito lingüístico, incluso cuando otros campos están simultáneamente involucrados. En definitiva, las representaciones sobre las lenguas no son naturales ni exclusivamente lingüísticas, sino que constituyen construcciones sociales y reproducen dinámicas específicas de poder.

Hay otros ejemplos muy claros de estas representaciones sociolingüísticas en investigaciones sobre lenguas indígenas que se consideran *muertas* y por eso les correspondería un pueblo igualmente extinto. Como mi interés inicial es estudiar algunos aspectos de las lenguas warpes, debo mencionar que esta representación está presente desde el primer registro escrito que se realizó de ellas: los tratados que estuvieron a cargo del sacerdote español Luis de Valdivia a comienzos del siglo XVII. El historiador que halló y editó uno de los tratados originales escribió los siguientes comentarios en 1894: “[...] este libro, referente a un idioma que ya no se habla y que parecía un mito bibliográfico ¡tanta es su rareza!” (p. 7), “[...] para el estudio de una de las más interesantes razas aborígenes de América, hoy desaparecida, la de los indios huarpes, que, como se sabe, habitaban del lado oriental de los Andes [...]” (p. 10).

Sin embargo, de regreso al tema que venía desarrollando: no es necesario ir directo a las viejas fuentes para encontrar este imaginario sociolingüístico en relación con las comunidades warpes. Cancino Cabello (2017), desde México, afirma que la obra de Valdivia es “[...] el único testimonio conocido de dos lenguas extintas desde finales del siglo XVII o inicios del XVIII, habladas por los huarpes, un pueblo desaparecido” (p. 114). Más adelante la autora se pregunta si existen los warpes actualmente porque hay personas de la zona de origen que se reconocen como tales, por ese motivo considera posible que los descendientes vivan un proceso de etnogénesis (p.

114). Este concepto se emplea en el estudio de fenómenos pasados y presentes tanto relativos a lo étnico como a lo identitario, pero es lo suficientemente flexible como para considerar los complejos procesos de emergencias identitarias que están cada vez más alejadas de los componentes étnicos esencialistas (Luna Penna, 2014, p. 177). Esto último es relevante porque la lengua se ha tomado históricamente como un elemento étnico esencialista, volveré a ese asunto un poco más adelante.

Las líneas de fuga en el imaginario *lengua muerta-pueblo extinto*

Varios autores ya han hecho aportes muy necesarios para estas discusiones sobre la vida y muerte de idiomas o pueblos warpes. Lo más habitual en el ámbito académico es sostener que esas lenguas cayeron en desuso a fines del siglo XVII aproximadamente, aunque Viegas Barros, quien realizó estudios sobre su fonética, fonología y léxico, menciona algunas otras investigaciones donde se muestran indicios de que todavía había hablantes mucho más adelante (2009, p. 2). De todas formas, lo más interesante es que este autor resalta otros aspectos fundamentales sobre este asunto. Primero, menciona que existen informes sobre palabras sueltas y frases completas de las lenguas originarias que se han mantenido hasta la actualidad por miembros de esas comunidades. Además, destaca el importante movimiento de reidentificación étnica warpe que se ha desarrollado durante las últimas décadas. Así Viegas Barros destaca que estas comunidades perduran hasta la actualidad, independientemente de que continúen empleando esas lenguas o no.

También Galvani (2019) ha realizado estudios sobre las concepciones lingüísticas en espacios educativos que cuentan con presencia étnica warpe; o sea, en contextos pluriétnicos (p. 198). A través del análisis de las clases de lengua extranjera (inglés), su propósito es cuestionar y/o desnaturalizar las ideologías lingüísticas que quedan implícitas en las prácticas docentes. La autora demuestra que estas últimas funcionan como transmisoras de ideas de toda índole acerca de las lenguas; sin embargo, pueden ser tanto inspiradoras del aprendizaje de una lengua extranjera como facilitadoras de la invisibilización de una lengua y una cultura. Justamente, Galvani sostiene lo siguiente:

[...] durante los numerosos meses de observación [...] no fue posible observar ninguna instancia de referencia a alguna lengua warpe. Es decir, el hecho de que en un contexto escolar con presencia étnica warpe no se aproveche la clase de lengua extranjera para dialogar sobre las propiedades de las lenguas warpes, su utilidad, sus aplicaciones y diferencias con el español y el inglés, revela la negación de la existencia de estas lenguas y la invisibilización de esta cultura a través de la invisibilización de su lengua (2019, p. 206).

Las investigaciones de este tipo resaltan aquellas prácticas constructoras de identidades que no valoran la propia lengua ancestral ni la cultura que esta conforma.³ Esto va más allá de que una lengua indígena tenga hablantes nativos o no, sino que se refiere a las concepciones sobre ella y su derivación en ciertos imaginarios sobre lo indígena en general. Incluso en los estudios actuales, estos aportes constituyen algunas de las pocas líneas de fuga en el imaginario de la *lengua muerta* y *pueblo extinto* como narrativa hegemónica.

Esperen... ¿por qué *lengua muerta*?

Si nos alejamos del caso warpe, vemos que el concepto de lengua muerta se utiliza muy habitualmente. En sus definiciones más tradicionales, pero aún vigentes, se refiere a aquellas que no tienen hablantes nativos en la actualidad (Fishman, 1991). Esto tiene varias consecuencias metodológicas en los estudios lingüísticos, una de las cuales es la supuesta facilidad para identificar el momento exacto en que una lengua fallece:

[...] una lengua muere cuando el último hablante de esa lengua muere. Esta situación es plausible de ser tabulada, como de hecho puede corroborarse en la página de la UNESCO, que nos informa, por ejemplo, que hay alrededor de 230 lenguas con menos de 10 hablantes. En el momento en el que esos hablantes mueran, la lengua también habrá muerto, si no se toman medidas para evitar este final (Mare, 2021, p. 188).

La primera pequeña desestabilización que puedo realizar en este punto se vincula con esa concepción general de las lenguas. Resulta que *muerto* o incluso *extinto* son términos propios de las ciencias

3 La autora menciona prácticas áulicas diversas, incluso negaciones o silencios.

biológicas que imponen una concepción tal vez inadecuada de las lenguas. Esto parte de un eterno intento de establecer que las ciencias naturales son el modelo de otros campos de estudios, ya sean humanidades o ciencias sociales, con lo cual las lenguas son estudiadas como organismos vivos y no como sistemas que requieren abordajes distintos o menos lineales. De hecho, este concepto deja de ser pertinente cuando nos enfrentamos a casos que complejizan mucho el panorama: ¿ya murió una lengua que solo es recordada por pocos hablantes?, ¿o una que se utiliza únicamente en ámbitos ritualizados?, ¿o alguna que solo está presente a través de palabras sueltas o frases en el marco de otra lengua hegemónica?, etc.

Algo parecido ocurre con las lenguas madres, las familias lingüísticas, las lenguas genéticamente emparentadas, las moribundas o amenazadas. Sí creo que esas expresiones son muy claras para representar los conceptos correspondientes, pero no puedo dejar de pensarlas como reflejo de una modelización de las ciencias naturales para el análisis de un objeto que tiene una impronta social, cultural y política demasiado fuerte como para obviarla. También volveré a esta idea pronto.

Finalmente, creo que hay algo peligroso en el hecho de que el término *lengua muerta* pueda constituir una sutil referencia a las comunidades, como si se imprimieran linealmente en ellas las realidades de sus hablantes. Es controversial si observamos que se toman como muertes lingüísticas fenómenos radicalmente distintos. Por ejemplo, decimos que el latín es una lengua muerta, pero al mismo tiempo sostenemos que las lenguas romances provienen de él, porque se ha observado más bien un proceso de mutación. También llamamos muertas a las lenguas cuyos hablantes fueron aniquilados, su uso fue prohibido o invisibilizado por completo. O sea, el hecho de que una lengua carezca de hablantes nativos no suele resultar de un mismo proceso y esto tiende a igualar injustamente situaciones disímiles. Ese ya sería un motivo suficiente para refinar las definiciones, como alienta Mare (2021).

Un término que comenzó a usarse hace pocas décadas es el de *lenguas de corpus*, aunque el concepto no difiere tanto. Se refiere a una lengua que ya no tiene hablantes nativos, pero estos han dejado algún tipo de testimonio que puede estudiarse (Agud, Fernández

y Ramos, 1996). Por otro lado, existe el término *lenguas en desuso*, que en la actualidad se considera mucho más adecuado para el estudio de algunos idiomas indígenas. Deriva de una crítica a la idea de lengua muerta como situación sin retorno; si hablamos de idiomas en desuso, se pone el foco de atención en los hablantes y se puede pensar en la reactivación de ese uso a través de distintas estrategias. Lo mismo ocurre con el término *lenguas durmientes*, referido a las que ya no cuentan con una comunidad que las utilice como medio de comunicación cotidiano en la actualidad, pero forman parte de su herencia cultural, están documentadas y se podrían volver a utilizar a partir de políticas de revitalización (Leonard, 2008). Esto es útil sobre todo para analizar aquellas políticas lingüísticas concretas o, en general, el entramado político en torno a las lenguas indígenas.

Una segunda desestabilización sobre el concepto de lengua muerta se vincula directamente con los imaginarios indígenas. Como menciona Silva Garcés (2021):

[...] hay que estar alerta a la lógica detrás de expresiones como ‘la lengua X ha muerto’ o ‘estos son los últimos hablantes de una lengua’, porque este tipo de argumentos está construido sobre el criterio de “indio puro”, i.e., un sujeto cuya adscripción étnica está sustentada en rasgos identitarios estereotipados. Tales afirmaciones alimentan el imaginario de que lo indígena es parte de un pasado remoto, cerrado, sin continuidades ni reformulaciones en el presente. Ahora bien, como sabemos, las identidades no son estables ni únicas. De allí que sea posible pensar en procesos de recuperación y revitalización de una identidad indígena que incorpore elementos nuevos, actuales, por fuera de los rasgos que, de acuerdo con los estereotipos, caracterizan a los pueblos originarios (pp. 179-180).

Por eso me parece que necesito desnaturalizar los imaginarios indígenas desde el punto de vista antropológico y sociológico, para poner en cuestión esa idea clásica o escolar de lo indígena como algo que *fue* (porque supuestamente se manifestó de una forma muy precisa y estereotipada) pero ya no es (porque no podemos encontrarlo de esa misma forma en la actualidad). Creo que la pregunta por la identidad indígena apunta a desestabilizar esa representación.

En este marco, emerge otro de los aspectos más relevantes del asunto, lo cual justifica para mí la intromisión de la Sociolingüística en este tema: yo sí considero que las lenguas no solo son sistemas

de signos estructurados con reglas combinatorias, sino que también son elementos que intervienen en el proceso de conformación identitaria y cultural de cualquier grupo humano. Sin embargo, hay un problema: creo que es peligroso asumir esto sin matiz alguno porque puede llegar a sustentar la idea de que a una lengua en desuso le corresponde un pueblo extinto. En otras palabras, asumir cabalmente este planteo implicaría afirmar que una lengua en desuso está ligada a la desaparición (física o simbólica/identitaria) de un pueblo y de una cultura. No es tan sencillo ni tan claro.

El asunto identitario y cultural

Hasta ahora he utilizado distintos términos como *identidad* y *cultura* sin especificar a qué me refiero con ellos. Tal vez no haya parecido un asunto problemático porque ambos son conceptos de los que se hace uso y abuso en la imaginación académica y política desde hace varias décadas, al punto de que parecen omnipresentes. Pero intentaré acercarme un poco más.

Con respecto a la identidad, Restrepo (2012) señala que es un concepto bastante nebuloso en el ámbito académico. Para emprender un abordaje conceptual más profundo, el autor delimita algunos aspectos que sirven como puerta de entrada a una elaboración teórica más compleja.

Un primer punto es que las identidades son relacionales, se establecen y constituyen gracias al contraste o diferencia con otra cosa. Restrepo resalta que las identidades siempre “[...] remiten a una serie de *prácticas de diferenciación y marcación* de un ‘nosotros’ con respecto a unos ‘otros’” (p. 132) [las cursivas son del autor]. La base de la identificación es, entonces, la distinción entre un orden de pertenencia frente a uno de exclusión. Más adelante, el autor aborda otro tema fundamental para desarrollar esto: las relaciones de poder en la producción de las identidades. Es decir, que estas no solo se refieren a la diferencia, sino también a la desigualdad y dominación, de manera que las prácticas de diferenciación y marcación identitaria suelen ligarse con jerarquías económicas, sociales y políticas concretas. Todas las identidades emergen y se constituyen en un juego de modalidades específicas de poder y, por lo tanto, “[...] son

más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida [...]” (Hall, 2003, p. 18). Las distinciones étnicas, de clase, género, lugar, etc. no son externas a los ensamblajes históricos de desigual distribución y acceso a los recursos, sino immanentes a ellos. No obstante, la otra cara del asunto es que las identidades también pueden ser sitios de lucha, resistencia y empoderamiento de sectores marginalizados, como disputas a las relaciones existentes de dominación y explotación. Así, las identidades se pueden presentar como empoderamiento que confronta las relaciones de poder institucionalizadas.

Segundo, las identidades son procesuales, están históricamente situadas. También lo menciona Silva Garcés (2021): las identidades no son estables ni únicas. Incluso en aquellas identidades que son imaginadas como estáticas y ancestrales continúan operando transformaciones tanto complejas como disímiles. Siempre están en proceso y son muy permeables a distintas variables demográficas, sociales, políticas y un largo etcétera.

Tercero, en tanto relacionales y situadas, las identidades no pueden ser términos aislados de ninguna manera, dado que en cualquier individuo se encarnan múltiples identidades, como una especie de amalgama. En consecuencia, uno de los riesgos que corremos al abordar este asunto es idealizar una identidad que nos interesa para cierto caso y anular la complejidad en la cual esta existe (Restrepo, 2012, p. 135).

Al final, el autor explica que las identidades son discursivamente constituidas, como cualquier otro ámbito de las prácticas, relaciones, procesos y experiencias de subjetivación. Sin embargo, esto no implica que las identidades sean solo discurso, o que estos sean solo narraciones más allá de la realidad social y material. Para esto el autor retoma un planteo de Briones: “[...] decir que el discurso constituye lo real no comporta afirmar que lo real es una mera realización del discurso” (2007, p. 68). La idea central, en cambio, es que la dimensión discursiva es una práctica constituyente de cualquier acción, proceso o disputa en el terreno social, lo cual incluye indudablemente a las identidades.

Con respecto de la cultura, vale mencionar que su sentido moderno e instituido viene de la Antropología, está asociado a la ex-

pansión de Occidente y particularmente a la segunda ola de colonialismo. Como bien lo anota Grimson (2008): “El primer concepto antropológico de cultura se opuso a la idea de que hay gente ‘con cultura’ y ‘sin cultura’, de que el mundo se divide entre personas ‘cultas’ e ‘incultas’” (citado de Restrepo, 2012, p. 42). Así, la Antropología extiende la noción de cultura a todos los grupos humanos (o sea, todos somos seres culturales) y afirma que no hay una jerarquía ni fases de evolución en las culturas. Estas ideas iniciales, ahora catalogadas como relativismo cultural, funcionan para sustentar que Europa no es superior a otras culturas, sino diferente, de forma que ha servido para cuestionar la arrogancia imperial europea que se consideraba representante del estadio superior de evolución social (Restrepo, 2012, p. 43).

A pesar de los enormes avances que determinó este concepto en su contexto de origen disciplinar, también presenta limitaciones. Restrepo señala lo siguiente:

De manera esquemática se puede afirmar que el relativismo cultural es aquel postulado que considera que cada cultura es un mundo en sí misma, hace sentido y sólo se puede juzgar en sus propios términos. Desde esta perspectiva, las culturas son como burbujas (o islas), cada una viviendo en aislamiento. No hay jerarquías, sólo diferencias. De tal forma, la antropología refuerza la idea de otredad y hace a las culturas inteligibles por su diferencia (2012, p. 44).

La isla: un modelo clásico o convencional de la cultura. Esta fuerte impronta antropológica del concepto determina que la cultura puede ser algo fácilmente identificable, supone que es una suerte de entidad autocontenida y autónoma que se localiza en un espacio geográfico determinado y pertenece a una población concreta. A grandes rasgos, este modelo clásico de la cultura como isla es lo que Wright (1998) reunió bajo el término de *nociones viejas* de cultura. Según su planteo, las principales características que definen este sentido convencional del término son las siguientes: 1) una entidad definida de pequeña escala; 2) una serie de características definidas a modo de lista de rasgos o atributos; 3) la propiedad de ser inamovible, en equilibrio balanceado; 4) ser un sistema subyacente de significados compartidos; y 5) corresponder a individuos homogéneos, idénticos (p. 130). Este esquema sostiene una necesi-

ría correspondencia entre lugar, gente y cultura. Las investigaciones empíricas y conceptuales de los estudios culturales se basarían entonces en describir y comprender una cultura que supuestamente es propiedad de una comunidad específica y que está en un territorio determinado. O sea, bastaría con delimitar y analizar las costumbres, alimentación, vestimenta e idioma de una comunidad que habita un espacio concreto para realizar un estudio cultural de ella.

En términos de Restrepo (2012), estas grandes definiciones traen más problemas que soluciones, lo cual justifica la intención de desestabilizarlas. Es decir, ese concepto hegemónico de cultura cierra muchas discusiones o simplifica procesos que parecen ser mucho más complejos, y esto se configura como un escenario para la negación, la invisibilización o la construcción de prejuicios. En otras palabras, esta noción clásica de cultura (incluso sin negar que ayuda enormemente a cuestionar el eurocentrismo de la perspectiva evolucionista) también constituye un imaginario de diferencias monolíticas e incommensurables entre culturas. Esto constituye un obstáculo para estudiar de manera profunda las culturas o comprender de forma adecuada las desigualdades establecidas entre ellas y al interior de cada una.

No creo que la cultura sea algo aislable, discreto y diferenciable con tanta facilidad, debido a que los grupos humanos no son depósitos fijos de tradición, de identidades ahistóricas o rasgos inflexibles que se definen de una vez y para siempre (Restrepo, 2012, p. 30). Si aceptara que existe algo como la *cultura warpe*, y que esta se debe buscar en una serie de elementos concretos pertenecientes a una comunidad específica en un lugar determinado, estaría asumiendo la percepción cosificadora o sustantivista que intentaba suspender.

Bien, ¿por qué ahora considero necesario abandonar esa idea convencional de cultura? Porque es fundamental para desestabilizar las representaciones sociolingüísticas a las que me referí antes. Porque, según este concepto en sus acepciones tradicionales, el idioma sería uno de los aspectos fácilmente delimitables en los que podemos hallar la cultura de un pueblo. Porque, si las lenguas warpes están en desuso desde hace tiempo, eso debería ser reflejo de que las comunidades ya no existen. Porque no habría cultura viva sin lengua viva. Entonces, en definitiva, asumir esa idea de cultura deja en una

posición muy cómoda aquella imagen clásica de lo indígena como algo del pasado, algo que ya no está presente porque fue exterminado.

Una vez reconocido esto, creo que puedo delimitar mejor los objetivos y el verdadero desafío: cómo abordar el tema que me interesa sin contar con definiciones precisas, estables o universales. O sea, sin garantías. Para avanzar con esto, ahora voy a retomar dos ideas centrales en relación con la identidad indígena en nuestro país: las formaciones de alteridad y los discursos de exterminio.

Las formaciones de alteridad

En nuestra historia nacional, suele aparecer una metáfora muy arraigada en el sentido común, denominada *crisol de razas* (o de culturas). Esta representa la gradual homogeneización de las sociedades que eran originalmente heterogéneas, en términos de armonía e integración sin conflictos. De hecho, distintos países recurren a esta misma representación para realizar operaciones cognitivas diversas. En el caso argentino, esta metáfora se constituye como imaginario de una sociedad conformada por inmigrantes de distintos orígenes (con diferentes nacionalidades, etnias y culturas) que, al compartir un mismo ideal, se fusionaron en una comunidad nueva, republicana e igualitaria. Sin embargo, como sostiene Golay: “Es un constructo de dominación que emana de un sistema de valoración diferencial de los inmigrantes europeos por un lado, y por el otro de los pueblos originarios y los inmigrantes regionales” (2013, p. 2).

Distintos autores han estudiado los discursos y prácticas que derivan de este imaginario nacional, en relación con los pueblos indígenas. Algo interesante es que muchos de los puntos que mencioné sobre la identidad y la cultura emergen en estas discusiones. Primero quiero rescatar los aportes de Segato (2002) para este asunto. Ella explica que la metáfora del crisol de razas en Argentina se emplea para construir una imagen homogénea de nación que ha ido inscribiendo prácticas generalizadas de discriminación con respecto de cualquier peculiaridad idiosincrática. En el proceso, según la autora, esto libera a la identificación nacional de un contenido étnico particular como centro articulador de identidad: somos una nación

blanca y civilizada con base en una europeidad genérica y altamente uniforme (p. 265).

Por otro lado, Briones (2005) también retoma este sentido del crisol argentino basado en un ideario de nación homogéneamente blanca y europea. En el caso de los pueblos indígenas, esta representación sostiene que siempre son supuestamente pocos en número y/o siempre está a punto de culminar su completa desaparición (p. 21). Sobre esta base, la autora resalta la recurrente tendencia a ningunear lo indígena en el país y a desarrollar percepciones diferenciadas del potencial de *conversión* atribuido a distintos pueblos. Incluso menciona que nuestro país ha sido tan negador de estas líneas que las luchas indígenas aún deben sostener el objetivo de dar visibilidad a la presencia y derechos indígenas en general y de vencer aquellos estereotipos que asumen la desindianización en contextos urbanos. Por eso son tan sostenidas las luchas indígenas para convertir el reconocimiento de los problemas afrontados en situaciones urbanas en tema de agenda pública, ya que muchas legislaciones y políticas aún confinan la cuestión y las incipientes soluciones esbozadas al ámbito rural (p. 32). En algunos de sus puntos más extremos, estos estereotipos:

Instalan severas sospechas sobre la autenticidad de intelectuales indígenas cuya escolarización o capacidad política los distancia de la imagen del 'indígena verdadero', tal pasivo e incompetente, como sumiso y fácil de satisfacer desde políticas asistenciales mínimas [...] Cuando esa profesionalización acontece, las presiones desadscriptivas propias de los medios urbanos son tan fuertes que muchos invisibilizan su pertenencia (Briones, 2005, p. 32).

Con este repaso, entiendo que puede ser muy sencillo caer en ideas homogeneizantes en el estudio de las identidades indígenas. Todos los clásicos imaginarios demuestran un gran esfuerzo homogeneizador, este es uno de los pilares del estereotipo que sustenta la imagen del *indígena verdadero* que comenta Briones (o del *indio puro* que ya no existe, como mencioné antes a partir de Silva Garcés). Ahora tengo un poco más claro que se entrecruzan múltiples nociones sobre la identidad y la cultura en ese clásico imaginario: la formación de alteridades en la configuración nacional; el secuestro, invisibilización y exclusión de esas alteridades; la representación de

identidades supuestamente estáticas o ancestrales; la idealización para anular la complejidad inherente a los modos de representar la pertenencia y, sobre todo, los discursos de exterminio en el terreno sociopolítico.

Las discursos de exterminio

Los discursos hegemónicos decretaron la extinción de distintas comunidades indígenas a lo largo de nuestra historia nacional. Afirmar que una lengua indígena está extinta parece apoyar esos imaginarios si no problematizamos de alguna forma el vínculo entre lengua-cultura o lengua-identidad.

Concretamente, las identidades indígenas han sido sometidas a borramiento durante siglos de usurpación y despojo. En el caso de los warpes en San Juan, los clásicos discursos antropológicos sustentaron siempre los relatos de extinción. Como menciona Jofré (2014): “Los warpes somos todavía una subjetivación bloqueada [...] no porque no tengamos voz propia, sino porque carecemos de un espacio de enunciación” (p. 11). No obstante, quisiera regresar al punto que menciona Restrepo sobre las identidades que se pueden presentar como empoderamiento, como confrontación a las relaciones de poder institucionalizadas. Bien, las reivindicaciones warpes, que han tomado mucha fuerza en distintos momentos de su historia, sobre todo con nuevos y emergentes movimientos en las últimas tres o cuatro décadas, apuntan a la interpelación y modificación de esos discursos de extinción. Está claro que las peleas contra esas narrativas hegemónicas continúan vigentes y son fundamentales. Tanto en el caso warpe como de otras comunidades indígenas, tal como afirma Lenton (en Jofré, 2022): la sola existencia de esos grupos ya desafía las teorías de extinción. Y, justamente, se vienen desarrollando estrategias (como el *estar en lucha* y la cartografía afectiva del territorio) que habilitan la corporización de nuevas formas de ser indígena, las cuales desafían las lógicas clásicas de reconocimiento y legitimación (p. 13).

Hay un asunto interesante y a la vez problemático para mí: ¿qué lugar ocupan las lenguas? Resulta que las reivindicaciones indígenas, en algunas situaciones, parecen adquirir mayor fuerza cuando exhi-

ben sus lenguas nativas como estandartes de resistencia. Por ejemplo, a propósito de las gestas libertadoras en los países de la región, las numerosas naciones indígenas preexistentes y sus históricos reclamos, Purran comenta lo siguiente (en Jofré, 2014):

[Desde mediados del siglo XX] en la mayoría de los países del continente, los indígenas mantuvieron a pesar de la dominación 'nacional' sus lenguas nativas, así como sus leyendas e historia, música y literatura, al margen de los postulados de las nuevas repúblicas. [...] el reconocimiento posterior no fue por obra y gracia de los Estados, sino por la tenaz lucha y organización de las mismas comunidades indígenas, entre ellas las organizaciones del territorio del Cuyum [...] (p. 23).

Este tipo de postulados me deja una especie de preocupación por la forma en que parece apelar a las nociones tradicionales de cultura y por el papel fundamental que parecen tener las lenguas nativas en las reivindicaciones de las comunidades (en este planteo, como elementos primordiales). Si esto es una fortaleza y orgullo para aquellas que las conservan, ¿es una debilidad para aquellos pueblos cuyas lenguas nativas están en desuso? Parece que estos postulados responden a las lógicas clásicas y lineales de legitimación. Pero las organizaciones warpes y sus acciones se han consolidado sin que su resistencia y proyección cultural esté anclada en el pleno uso de las lenguas originarias. En todo caso, creo que la clave del asunto es la interpelación de los tradicionales discursos antropológicos que, como también explica Jofré, “se inspiran en visiones estáticas y ahistóricas de los procesos de transformación de las sociedades actuales, informan todavía la conciencia científica y moral [...] y hasta ahora perviven en el libro de enseñanza escolar” (2014, p. 12). Esto último no niega la fortaleza de aquellos elementos que se han mantenido, pero sí abre las puertas a nuevas discusiones sobre las identidades warpes liberadas de un imaginario estático. Es decir, es el intento por adscribir a un lugar de enunciación o identificación contemporánea más allá de los relatos sobre origen y conservación, un cuestionamiento de aquella base histórica que niega a las sociedades modernas. A la luz de estas nuevas lecturas, considero que hay otra clave en la pregunta por la identidad indígena: acercarse a los procesos de subjetivación indígena, entender la identidad en términos de abrazar un proyecto contemporáneo, hacer un análisis

exhaustivo de lo que permanece, lo que se invisibiliza o lo que se transforma históricamente.

En definitiva, los procesos de recuperación y fortalecimiento de las identidades de los pueblos warpes están de pie. No lo escribo en el sentido de que las comunidades estén en una posición cómoda o tengan un lugar de enunciación perfectamente claro y legitimado, pero sí en el sentido de que luchan activamente por su reconocimiento y por su territorio, reclaman una nueva estructura dialógica y exigen espacios de participación genuinos.

Al preguntarme qué es exactamente lo extinto según la perspectiva de quienes han sostenido y siguen sosteniendo la desaparición de estos pueblos, pienso que seguramente sea aquel imaginario clásico y escolar de lo indígena como algo que existió de una forma muy precisa/estereotipada en el pasado, ahora irrecuperable. Según esa mirada, estos pueblos ya no existen. La fuerza con la que se sostiene esto deriva en que el *problema indígena* adquiere dimensiones muy dañinas en la agenda política nacional.

Por eso tiene mucha relevancia la comprensión de que la identidad o la cultura son conceptos sin garantías: las identidades son relacionales, procesuales, históricamente situadas, dinámicas y atravesadas por la discursividad cambiante sobre sí; la cultura de una comunidad no es algo aislable, discreto y diferenciable gracias al análisis de elementos como la lengua. Es un lugar interesante para cuestionar aquel interés sesgado y especificador sobre lo que se rescata de los indígenas como resto arqueológico (lo que se dice que permanece vivo) y lo que ha sufrido un proceso de borramiento o cambio.

A modo de cierre... o algo así

En mi interés por estudiar las lenguas warpes, ¿hay un gesto de cosificación y/o un juicio? Sí, por supuesto. Insisto con esta confesión: lo indígena todavía es una otredad radical, indescifrable y ajena para mí. Mi posición ya implica analizarlo como una alteridad. Esto va mucho más allá de que el gran tema que me interesa sea la lengua de esa comunidad en un momento histórico determinado. Pero mi atención ahora estará puesta, por el lugar que deseo asumir, y en términos de

Restrepo (2012), en no caer en exotismos o comunitarismos forzados y en no idealizar la identidad indígena por lo que me interesa para cierto caso y anular la complejidad en la cual esta existe.

A la luz de estas lecturas y discusiones nuevas para mí, una primera conclusión es que la lengua de una comunidad de hablantes no es algo tan formal como afirmé al principio. Si la lengua está atravesada por una gran cantidad de factores sociales, políticos, culturales, etc., y se relaciona con un sinfín de procesos complejos, sería muy irresponsable tratar de simplificar su estudio. No sirve solo observar la gramática de una lengua y estudiarla a fondo para saber cómo funciona o funcionó. Creo que es imprescindible hacer estudios lingüísticos situacionales que estén al día con las agendas de luchas warpes, ya sea con el análisis del comportamiento de las propiedades gramaticales en producciones concretas, las representaciones sociolingüísticas, las prácticas y políticas que han determinado su desarrollo, etc. En cualquier lengua indígena, estos y otros aspectos situacionales son fundamentales. Para el caso warpe, se suma la necesidad de poner en cuestión la supuesta extinción que se decretó de esas lenguas y las consecuencias que esto tiene en relación con las luchas de las comunidades.

Afirmar que son lenguas muertas resulta inconsistente, no solo por lo inadecuado del concepto sino por la necesidad de considerar las concepciones que se tienen de ellas en distintas prácticas (educativas, políticas, etc.), de estudiar sus posibles usos fuera de los marcos hegemónicos, de historizar los procesos que han atravesado, de considerar las luchas de las comunidades contra los discursos hegemónicos que decretaron su extinción y de cuestionar las consecuencias que una afirmación así puede tener en términos culturales e identitarios.

Fuera de las investigaciones lingüísticas, existen algunos proyectos contruidos por autores no indígenas y otros surgidos del propio seno de organizaciones warpes. Espero en algún momento construir un aporte que, aunque sea ajeno, esté a la altura de las luchas que estos pueblos sostienen por representarse a sí mismos.

Referencias bibliográficas

- Briones, Claudia (2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En Briones, Claudia (Ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Briones, Claudia (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, (6), 55-83. <https://doi.org/10.25058/20112742.286>
- Cancino Cabello, Nataly (2017). Los tratados millcayac y allentiac (1607) de Luis de Valdivia. Noticia de un hallazgo bibliográfico. *Onomázein*, (37), 112-143. <https://doi.org/10.7764/onomazein.37.11>
- Agud, Ana; Fernández, José Antonio y Ramos, Agustín (1996). *Las lenguas de corpus y sus problemas lingüísticos*. Salamanca: Ediciones Clásicas.
- Fishman, Joshua (1991). *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Galvani, Gema (noviembre de 2019). Prácticas docentes y concepciones subyacentes sobre las lenguas. Estudios SAEL 2019, Sociedad Argentina de Estudios Lingüísticos, Bahía Blanca, Argentina.
- Golay, Isabel (diciembre de 2013). Argentina crisol de razas: ficción y realidad. VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Grimson, Alejandro (2008). "Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad". *Tabula Rasa*, (8), 45-67. <https://doi.org/10.25058/20112742.321>

- Hall, Stuart (2003). ¿Quién necesita la identidad?. En Stuart Hall y Paul Du Gay (Eds.), *Cuestiones de Identidad* (13-39). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hall, Stuart (2010). Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. En Eduardo Restrepo; Catherine Walsh y Víctor Vich (Comps.), *Sin garantías*. Ecuador: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Jofré, Ivana Carina (2014). *Memorias del útero, conversaciones con Amta Warpe Paz Argentina Quiroga*. San Juan: el autor.
- Jofré, Ivana Carina (2022). *Cartografía de conflictos en territorios del Cuyum (Región de Cuyo, Argentina)*. San Juan: Editorial Universidad Nacional de San Juan.
- Leonard, Wesley. (2008). When is an 'extinct language' not extinct?: Miami, a formerly sleeping language. En Kendall A. King; Natalie Schilling-Estes; Jia Jackie Lou; Lyn Fogle y Barbara Soukup (Eds.) *Sustaining linguistic diversity: Endangered and minority languages and language varieties* (23-33). Washington: Georgetown University Press.
- Luna Penna, Galo (2014). Trayectoria crítica del concepto de etnogenesis". *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, (24, Núm. 2), 55-83. <https://revistas.userena.cl/index.php/logos/article/view/473>

- Mare, María (2021). ¿Para qué estudiar una lengua ‘muerta’ como el latín?. En María Mare (Coord.), ¿Para qué lingüistiquearla? Neuquén: Editorial EduCo. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/175618>
- Restrepo, Eduardo (2012). La cultura en la imaginación antropológica/ Identidades: conceptualizaciones y metodologías. En *Intervenciones en Teoría Cultural* (21-51). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Segato, Rita Laura (2002). Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global (Vol. 234). RUNA, *archivo para las ciencias del hombre*, 23(1), 239-275. <https://doi.org/10.34096/runa.v23i1.1304>
- Silva Garcés, José (2021). Motivaciones y urgencias para el estudio de la Patagonia desde una perspectiva lingüística. En María Mare (Coord.), ¿Para qué lingüistiquearla? Neuquén: Editorial EduCo. <https://bibliotecadelenguas.uncoma.edu.ar/items/show/557>
- Valdivia, Luis de (1607). Doctrina Cristiana y Catecismo con un Confesionario. Arte y Vocabulario breves en lengua Allentiac. En José Toribio Medina (Ed.). (1894). *Doctrina cristiana, catecismo y confesionario en las dos lenguas más generales que corren en la Provincia de Cuyo*. Sevilla: Editorial Rasco.
- Viegas Barros, Pedro (2009). Una propuesta de fonetización y fonemización tentativas de las hablas huarpes. *Página Web de la Asociación de Investigadores de la Lengua Quichua (ADILQ)*. <http://www.adilq.com.ar/FONEMIZACION%20HUARPE.pdf>
- Villarruel, Victoria [@VickyVillarruel]. (9 de diciembre de 2018). Comparar el italiano con los dialectos de Nigeria no es serio [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/VickyVillarruel/status/1071947712587812864>

Wright, Susan (1998). La politización de la 'cultura'. En Mauricio Boivin; Ana Rosato y Victoria Arribas (Eds.), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Eudeba.