

**María Luisa Rubinelli**  
Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.

# Identidades indígenas ontologizadas y discriminación

## Ontologized Indigenous Identities and Discrimination

Recibido: 29/06/2022

Aceptado: 27/09/2022

**Resumen.** Abordamos reflexiones de A. A. Roig sobre la identidad y los riesgos de fundamentalismos y esencialismos que su definición ontologizada implica, enfocándonos en los pueblos indígenas. El autor se refiere a los huarpes mendocinos, mientras que en nuestro caso se trata de pueblos indígenas del Noroeste andino argentino.

Categorías como: "universo discursivo", "sintaxis de la cotidianidad" y en relación con la misma la consideración de una cotidianidad como positiva o negativa trabajadas por A. A. Roig provoca una ampliación significativa de la tarea filosófica, incluyendo en la misma el análisis de múltiples expresiones de los pueblos y permitiendo visibilizar distintos posicionamientos político – axiológicos presentes en la conflictividad de la cotidianidad historizada. Con ello se vincula la irrupción periódica de moralidades emergentes que resisten al orden hegemónico y señalan momentos importantes y fundantes del pensar latinoamericano.

**Palabras clave.** Identidad, esencialismos, universo discursivo, sintaxis de la cotidianidad, moralidades emergentes.

**Abstract.** We address reflections by A. A. Roig on identity and the risks of fundamentalisms and essentialisms that its ontologized definition implies, focusing on indigenous peoples. The author refers to the Huarpes from Mendoza, while in our case they are indigenous peoples from the Northwest Andean region of Argentina.

Categories such as: "discursive universe", "syntax of everyday life" and in relation to it the consideration of everyday life as positive or negative worked by A.A. Roig provokes a significant expansion of the philosophical task, including in it the analysis of multiple expressions of peoples and allowing the visibility of different political-axiological positions present in the conflict of historicized daily life. This is linked to the periodic irruption of emerging moralities that resist the hegemonic order and point to important and founding moments of Latin American thinking.

**Keywords.** Identity, essentialisms, discursive universe, syntax of everyday life, emerging moralities.

En nuestra participación en el presente homenaje al Maestro Arturo A. Roig, tomaremos como punto de partida sus reflexiones sobre la cultura y los sujetos huarpes, pueblo indígena antiguo poblador de las tierras cuyanas. Las producciones roigeanas acerca del tema que hemos elegido están desarrolladas en “Los huarpes mendocinos” (Roig, 2005) y en “Los Huarpes Millcayac” (Roig A, 2011).

En el primero de los dos textos reflexiona sobre las características de la identidad y advierte sobre los que entiende se constituyen como riesgos de deslizamientos ideológicos fundamentalistas en que es posible incurrir al abordar el tema, que nuestro autor siempre contextualiza históricamente. En este caso, se impone la consideración de las etapas del proceso histórico en que los sectores hegemónicos agro ganaderos que lideraron la conformación de la actual nación argentina, procuraron la des-integración y desaparición de los pueblos indígenas, que sería resultado añorado de las campañas de exterminio desatadas.

La visión que tenían las autoridades y buena parte de la sociedad argentina respecto del indio y de su hábitat natural –el denominado “desierto”- resultaba determinante para llevar a cabo los planes de ocupación y (...) sometimiento (...) y justificaba el uso de la fuerza(...) desierto era la irracionalidad y el indígena -...[era] producto del [“desierto”] – [considerado] un ser incivilizado (...) (...)una expresión de barbarie incrustada en la civilización(...) En esta línea de pensamiento (...) el desierto aparece como el principal enemigo del desarrollo y (...) el progreso (...) del país, y (...) su necesaria ocupación (...) se vuelve una prioridad impostergable y una condición básica para el definitivo sometimiento indígena. (Mases, E., 2010, 47,48)

El tal supuesto desierto fue una construcción imaginaria que proyectaba un futuro en un territorio expropiado a una población originaria que se vislumbraba en extinción, sometida y desplazada.

Esa convicción del futuro logro de la desaparición de los pueblos originarios, se expresa aún hoy en la afirmación de que “nosotros, los argentinos, descendemos de los barcos”. Una expresión que se reitera desde sectores ultraliberales, pero también entre miembros de sectores que supuestamente comparten un ideario nacional y popular. Se exhibe con orgullo un blanqueamiento fundado en el genocidio y la violencia ejercidos contra los pueblos indígenas en el territorio nacional, efectuándose una operación de deshistorización en que se ontologiza la fundación de una nación que respondería a una matriz acorde a la modernidad europea, invisibilizando su sangriento origen.

A comienzos del siglo XX, durante el proceso de organización nacional, los principios de orden y progreso guiaron la construcción de una sociedad fuertemente jerarquizada y sometida a la hegemonía de los sectores oligárquicos, que instrumentarían un sistema de aprovechamiento de mano de obra de bajo costo o gratuita, proveniente de poblaciones indígenas sometidas o de migrantes que, bajo un sistema de control de los sectores populares, disciplinamiento mediante, podrían ser adiestrados como fuerza de trabajo.

Con posterioridad nuestro país ha firmado acuerdos internacionales, como el Convenio 169 de la OIT en que se reconocen derechos de los pueblos originarios, sancionó la Ley 23.302 de Régimen de Propiedad Comunitaria Indígena, y la Constitución Nacional vigente. Ha creado organismos estatales de atención de los derechos de los pueblos originarios (INAI, CEAPI). En algunas provincias se crearon Direcciones, Secretarías y Ministerios de Asuntos Indígenas. Sin embargo, paradójicamente, la mayor parte de las veces acuerdos internacionales y leyes nacionales referidos al tema no son aplicadas. El accionar de los organismos estatales oscila entre el reconocimiento de los derechos, la indiferencia ante su vulneración y la intencional intervención para la fragmentación de comunidades, mediante estrategias de cooptación y represión de quienes se resisten, por ejemplo, al avance de explotaciones megamineras.

La concepción del Estado y sus instituciones se funda en la idea moderna de sujeto individual que, investido de poder, se posiciona como dominador de todos los demás seres, a los que homogeneiza denominándolos “naturaleza”, a la que concibe como conjunto de objetos cuantificables, recursos disponibles. Y, tal como se hace con los llamados “recursos naturales”, también se cuantifican los “recursos humanos”. A ello se suma que las instituciones educativas, acordes aún al modelo de Estado que las fundó y sustentó, tienden a la imposición del silencio como parte de la estrategia homogeneizadora, excluyendo del ejercicio de la ciudadanía a sectores de la población considerados “otros” diferentes. Aún se asumen como portadoras de un “mandato civilizatorio”, por lo que la categoría de barbarie sigue vigente como supuesto ideológico, actuando como estigmatizadora en las prácticas cotidianas de instituciones como la escuela, la justicia, la administración pública, iglesias y otras.

El surgimiento de moralidades emergentes - como las de las resistencias indígenas- siguen pugnando por adquirir espacio social para sus propias voces y prácticas.

Las culturas de los pueblos originarios son de enorme riqueza y capaces de brindar aportes significativos a la sociedad en general, pero enfatizar en ello de manera descontextualizada, puede llevar a situaciones de mayor marginación o de ontologización y fragmentación de sentidos de formas culturales vivas, cuyos sujetos sociales necesitan – en muchos casos- recuperar sus memorias históricas y lograr reconstruirlas. Desde una visión esencialista, las herencias invocadas podrían pasar a constituirse – en el imaginario de la sociedad general- en residuos del pasado que, habiendo portado niveles de conocimientos importantes éstos serían ahora desactualizados, que podrían constituirse en bienes culturales estereotipados y fetichizados, aptos para su explotación turística. Es común encontrar personajes y discursos que, habiendo naturalizado que los sujetos de pueblos indígenas vivan en la pobreza, consideran que no estarían interesados en un mejor nivel de vida. O, por otra parte, que requerirían un líder externo que los impulsara a desarrollar iniciativas de las que serían incapaces por sí mismos.

Al ocuparse del tema de la identidad, A.A. Roig la concibe como un proceso y por tanto, dinámica, no esencializada. No es entonces posible concebirla como un bien adquirido que se mantendría inmutable, tampoco como excluyente de toda característica similar a las de otros pueblos. Los pueblos de Abya Yala han estado en contacto desde épocas antiguas, por necesidades de provisión e intercambio de recursos indispensables para la vida humana y de los animales (alimentos, prácticas terapéuticas, etc), por relaciones simbólicas y otras. Las

fronteras nacionales impusieron divisiones donde existía comunicación. Roig lo señala al aclarar que los pueblos indígenas “mantienen sentimiento de unidad territorial” (Roig, A., 2005,330) ya que, nos dice, “la expresión ‘Nuestra América’ tiene en boca de un indígena una extensión total (...) abarca la totalidad de las naciones y sus territorios anteriores a la llegada del europeo en el siglo XV”. (Idem, 327).

(Las) identidades regionales se ponen de manifiesto de modo importante en los puntos tangenciales en los que se cortan y a su vez se anudan los diversos circuitos puestos en movimiento por los sectores de poder político y económico. [Por lo que] no se trata (...) exclusivamente de un espacio con características físicas o naturales diferenciables, sino de una realidad historizada. (Roig, A. 1996).

La permanente consideración de la dimensión histórica dinamiza también la del espacio territorial, que se comprende como gestado por los sujetos sociales que lo habitaron en el pasado y el presente y lo han cargado no solo de significación productiva sino también simbólica, espiritual, en estrecha vinculación con la continuidad de la vida grupal.

En una cultura indígena la vinculación con el territorio es decisiva para su pervivencia. Ese territorio, en todas sus diversas manifestaciones o aspectos, es considerado como un ser viviente que alberga, una morada que brinda sus riquezas a la vida humana, a condición de ser respetado y preservado, como bien colectivo. Es la dimensión de la territorialidad así entendida, la que junto a una

decisión más o menos consciente de (...) convivir respetando (...) pautas jurídicas principalmente, pero también morales y políticas hace posible identificar a “pueblos indígenas” (...) [como] una población con un cierto grado de determinación y de libertad de determinación dentro del marco de las funciones del Estado (...) y hablar de naciones indígenas (...) [en referencia] a entes colectivos en (...) que priman sus referentes culturales identitarios. (Roig A, 2005, 332, 333)

Lo dicho no implica que la identidad del sujeto indígena sea determinada por una relación estática y pasiva con la tierra, aunque se identifique como criatura criada por ella. Afirmar un tipo de arraigo esencialista y ontologizado implicaría dar lugar a un telurismo, que Roig considera una deformación ideológica.

Reyes afirma que para “el pensamiento indígena (...) la existencia pertenece y es regida por los lugares en que se desenvuelve [por lo que] no habría tiempo [sin más] (...) sino más bien lugares temporales (...) constituyen[do] a los hombres que los habitan” (Reyes L, 2008, 142).

A modo de ejemplo, refiriéndose a pueblos de pastores altoandinos de Susques, en la puna jujeña, Tomasi afirma que la vida de estos grupos requiere complejos desplazamientos con sus animales durante todo el año, según la disponibilidad de agua y alimento para el ganado. Y así

el recorrido (...) implica una construcción, significación y actualización de la memoria del grupo (...) La movilidad (...) se presenta como una puesta en relación de los espacios, (...) [y] de los

momentos (...) de una temporalidad doméstica”. Los recorridos realizados anualmente se constituyen en mapa de la memoria de la historia e identidad grupales, que incluyen la construcción y consolidación periódica de relaciones con otros grupos. “Los pastoreos se presentan como un “hervidero” de lugares (...), como una suma de espacios cargados de alta significación para los grupos domésticos. (...) [Su] recorrido (...) implica una construcción, significación y actualización de la memoria del grupo a partir de estos espacios. La movilidad entre los lugares se presenta como una puesta en relación de espacios, pero también de momentos dentro de una temporalidad doméstica (...) [y] el fortalecimiento de los vínculos presentes y pasados. (Tomasi J, 2014, 281)

En relación con la cultura, advierte Roig acerca de otros fundamentalismos a evitar para no dar lugar a irracionalismos.

Así, ligar el legado cultural a la incidencia de la sangre conduciría al racismo, que es posible observar tanto en sectores de élites hacia los sectores populares, entre los cuales cabe incluir especialmente a quienes son integrantes de pueblos indígenas y afrodescendientes, como entre miembros de estos grupos, generándose un racismo en sentido inverso. En ambos casos se cae en una falacia generalizadora y en la discriminación negativa, desvalorización y exclusión del otro en las actitudes y prácticas cotidianas.

Las élites políticas e intelectuales, asumidas como blancas, definieron al otro como problema, así fueron formulados el “problema indígena”, del negro, del inmigrante. (Ansaldi W y Giordano V, 2012: 544). El otro, caracterizado como portador del riesgo de la transgresión y el desorden, define – por diferencia- una identidad nacional en cuyo territorio se gestan fronteras interiores. Desde allí se construyó una ideología racista oligárquica, que proyectó su discurso sobre la sociedad y logró que se naturalizara como sentido común en amplios sectores sociales.

Ansaldi y Giordano mencionan como presupuestos de esa doctrina los siguientes postulados: existencia de razas con preeminencia de unas sobre otras, continuidad entre lo físico y lo moral, determinación de la biología sobre la cultura, acción del grupo sobre el individuo, jerarquía única y etnocéntrica de valores, planificación política fundada en el saber acumulado por una minoría evolucionada. Siguiendo esos postulados, será entonces fundamental disponer de un sistema de control social, a fin de asegurar la reproducción del orden impuesto, imbuido del afán de progreso. Por su parte, Arpini explicita que – entre otros criterios que señala en coincidencia con los expresados por Ansaldi y Giordano- el racialismo es

la ideología acerca de las razas que viene a legitimar el racismo, (...) comportamiento basado en el odio/ menosprecio de las personas por sus rasgos físicos. (...) Una noción de raza basada en criterios de diferencias físicas (...) Racialismo y racismo sumados producen efectos catastróficos. (Arpini, A. 2002, 90-91)

Otro riesgo a evitar en la consideración de la identidad- según Roig- es el del tradicionalismo que, si bien diferencia de los fundamentalismos anteriormente señalados, desapueba como una forma de ideología. A su vez, diferencia tradicionalismo de tradición, la que se desarrolla en tensión entre conservación e innovación (al modo en que la concibe

también P. Ricoeur), en tanto ningún “legado” tiene carácter inmutable, sino que va siendo resignificado y recreado por sus portadores y productores ya que los sujetos que lo reciben no lo hacen pasivamente. La continua repetición de un legado fosilizado sería la sentencia de extinción de una cultura, y su transformación en instrumento del sometimiento de sus sujetos sociales a la afirmación de dominio por parte de elites para las que funcionarían como sustento y legitimación de superioridad, la que favorecería la consolidación de su rol como portadoras y generosas detentadoras de una verdadera civilización que escaparía a las posibilidades de comprensión del pueblo indígena.

De este modo, el ‘legado’ no juega como un determinado mundo de bienes que nos abre a ciertas perspectivas opcionales, sino como una suerte de imperativo cultural insoslayable (...) formas opresivas del ejercicio de determinados grupos sociales, conducen a considerar lo que ellos denominan ‘legado’ no solo como un conjunto prioritario y reducido de manifestaciones culturales, sino también como principios formalizantes ‘separados’ de lo histórico. (Roig, A, 1981, 46)

En nuestra historia como nación hemos asistido al desarrollo de estas ideas, calificadas por Roig como esencialismos y fundamentalismos, en el contexto de vigencia de las teorías evolucionistas y darwinistas, acorde a las que se consideraba demostrado por la ciencia y la observación que el indígena, el negro, por naturaleza son ignorantes y pusilánimes, características ciertamente – se asegura- “congénitas de esa „raza” ”. (Farberman J, 2005, 259) En el caso de la mujer indígena, se la concibe, además, como carente de “noción alguna de moral...de pudor, dignidad y honor” (Archivo de Tribunales de Jujuy, Leg. N° 190, 1898. cit. por Mallagray L, 2009, 155).

En el seno de la cultura en que nos formamos, recibimos – en principio- pasivamente un lenguaje, una de las vías de nuestra objetivación y forma de mediación con la realidad. “Se nos presenta como el lugar del encuentro y el desencuentro, de la comunicación y la incomunicación, reflejo...de la naturaleza misma de los signos” (Roig A, 1993, 108) El lenguaje es, en la concepción roigeana, histórico, en tanto “manifestación de una sociedad dada...Es un „reflejo”<sup>1</sup> que contiene, de manera mediatizada, la realidad social misma” (Idem, 108) Es el lenguaje de la cotidianidad, ella misma histórica. Aunque considera el lenguaje verbal, expresado mediante la palabra, no solo escrita sino oral, también incluye - en estrecha relación con ella- las expresiones artísticas y los metalenguajes científicos.

En el lenguaje de la cotidianidad se expresa el carácter siempre conflictivo de la vida real de una comunidad, en que el aspecto axiológico- político está continuamente presente.

La presencia del discurso filosófico en el discurso político es fácil de entrever cuando el discurso filosófico juega un papel de justificación o de denuncia. El discurso academicista se ubica [supuestamente] más allá de la demanda social. Sin embargo, las decisiones que adopta el filósofo no se desenvuelven simplemente sobre el plano filosófico sino sobre el suelo social. La filosofía es una toma de posición frente a una realidad vigente que le es anterior y de la cual ella surge para confirmarla o para hacer su crítica (Roig A, 1993, 99 cit. por Pérez Zavala C,

---

<sup>1</sup> Acerca de su concepción como reflejo, alerta sobre el riesgo de caer en la ingenuidad de afirmarlo de manera directa y mecánica.

2013, 64,65) (...) Es fundamental para esclarecer el tema, la distinción que hace Roig entre significado y sentido, el primero es una construcción llevada a cabo dentro del filosofar de una época, el segundo representa una direccionalidad anterior al mismo, dentro de la cual nace el significado.

El análisis de las manifestaciones de ese lenguaje es una tarea que requiere la creación de una herramienta, una categoría que Roig va a denominar “universo discursivo”, entendido como la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta (...), [siendo] el “texto” (...) en cada caso concreto, una de las tantas manifestaciones posibles de aquel universo. (Roig A, 1984, 5)

En el análisis, siempre el texto será puesto en relación con su contexto de producción, en tanto inserto en la historicidad.

Mediante sus propios relatos una comunidad construye y expresa su identidad, su subjetividad.

Como afirma Barthes, “el relato está presente en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades (...) no hay ni ha habido jamás en parte alguna un pueblo sin relatos (...) El relato está allí, como la vida” (Barthes R, 1977, 65).

En esos relatos, elaborados socialmente, es preciso considerar varios aspectos: sus estructuras, sus contenidos, personajes, funciones, lo que se dice, lo aludido, pero también lo eludido, lo silenciado pero presente.

En el análisis del cuento ecuatoriano “¿Te acordás, patito ingrato?” que desarrolla en *Narrativa y cotidianidad*, aborda, con la mirada puesta en la “sintaxis de la cotidianidad”, las maneras en que se expresan las formas de conflicto presentes en la comunidad que narra el cuento. Tratándose de un relato folklórico, aplica en su análisis su propuesta de ampliación metodológico - epistemológica<sup>2</sup> de interpretación del universo discursivo. Ello le posibilita introducir la dimensión de la historicidad en el análisis, considerando la concepción de una cotidianidad como positiva (CP) o como negativa (CN) por parte de distintos sectores de la comunidad en cuestión. Ante la generalización y homogeneización operados por la universalización de un solo discurso hegemónico (CP) en una sociedad dada, explicita cómo desde un discurso dominante se simplifican los “procesos sobre los que se ejerce el desconocimiento del „otro“. La noción de „sintaxis de la cotidianidad“ tendería... [así] a restablecer la... conciencia de lo complejo del mundo social, tanto en su facticidad como en los diversos niveles discursivos-comunicativos a través de los cuales se manifiesta” (NyC: 6). Desde una CN, asumida como tal por algunos integrantes de la comunidad aparece un discurso contrario a la homogeneización, que puede plantearse tan solo como “anti-discurso” basado en valores contrapuestos a los del discurso universalizante pero sin una crítica suficientemente sólida, por lo que tendrá escasas posibilidades de gestar cambios, o como “discurso contrario” desde el que podrían promoverse cambios/resistencias, ejerciéndose un “discurso liberador” (Roig A, 1984, 15)

---

<sup>2</sup> Expresión que reconoce dos autores. Mientras A. A. Roig, conforme a su presentación en el Encuentro de Morelia, denominaba a su propuesta una ampliación metodológica, Yamandú Acosta – con quien coincidimos- propone considerarla una transformación epistemológica con consecuencias metodológicas. (Acosta Y, 2013,8).

La referida ampliación metodológico- epistemológica produce una notoria apertura a la consideración filosófica del conjunto de la producción social, en la que incluirá los relatos populares tradicionales, los míticos, los textos periodísticos, las expresiones artísticas, entre otros, siempre frutos de un sujeto social, que “está „por detrás” de la narración, y al mismo tiempo „dentro” de ella” (Idem, 16). El relato adquiere así “naturaleza metafórica” (Idem, 58). En consonancia con lo dicho, considerando Roig dos textos que relatan la creación de los seres humanos: la fábula de Cura por una parte, y el relato del Popol Vuh por otra, identifica diferencias fundamentales entre las concepciones que ambos expresan sobre la condición humana.

Señala Roig que en el mito creacionista incluido por Heidegger en *El ser y el tiempo* (1968, 218, 219) el disgregamiento del hombre en cuerpo y espíritu -entidades de diferente jerarquía, que se separan con la muerte-, su carácter de pasivo receptor de la vida otorgada por una divinidad creadora exterior al hombre, y la final disolución del cuerpo de éste, favorecen la comprensión del ser humano como ser para la muerte.

En la concepción maya, expresada en el relato creacionista del Popol Vuh, los dioses, luego de varios intentos fallidos, encuentran en el maíz un principio con vida propia, del que surge la humanidad. Es un principio capaz de autoformación y de autotransformación, en tanto “el ser humano es creado creándose a sí mismo” (Roig A, 2002a, 216, 217), en la continua renovación de su vida en tanto se trata de un ser que produce su alimento mediante el cultivo de la naturaleza, que es -al mismo tiempo- de sí, en tanto trabajador y creador de cultura.

Acercándonos a los Andes del sur, hallamos una crónica en que se narra la versión quechua, en que el hombre nace (Arguedas, J, 1975, 106) a la vida, en el fruto de la quinoa. Nace de la misma vida que la naturaleza, fecundada por la sangre-lluvia del universo, principio fertilizante de la vida y, al morir, sigue viviendo en ella y alimentando a la comunidad.

Mientras en el relato de Cura el hombre aparece creado como resultado del soplo infundido a la arcilla modelada por un dios, en forma individual, en los relatos americanos –tanto en el analizado por Roig como en el sur-andino-, no se trata de la aparición de un sujeto individual, que tampoco es creado por dioses únicos. Se trata de pueblos enteros, cuyos integrantes no conciben como posible la vida en soledad.

Para Roig, mientras en el relato de Cura se narra la creación del hombre mediante un proceso analítico, en que la diferenciación alma-cuerpo (espiritualidad-corporeidad) otorga al segundo el peso de lo negativo y preanuncia su disgregación; en el relato del Popol Vuh, el método creacionista es sintético, la materia que forma al ser humano no es pasiva, sino “principio de la totalidad del ser humano” con vida propia (Roig A, 1981, 204, 205). “El cuerpo ha quedado incorporado como condición del ser humano y, a su vez, éste, como condición de sí mismo desde aquella corporeidad rescatada e integrada en relación con una praxis. No se analizan partes, se describe una totalidad desde sus huellas, las que van quedando de ese su hacer mediante el cual se hace (...) para la vida, no para la muerte” (Idem, 217).

El ser humano así entendido se relaciona con la totalidad de la naturaleza, tanto en sentido material como espiritual y su concepción de la vida expresa esa permanente dinámica interrelación, que exige al humano un continuo esforzarse para el logro de una armonía que siempre es inestable. Se trata de fuerzas a veces contradictorias y en tensión

que, por ello, requieren de la adecuada intervención humana, que es parte integrante de esa misma naturaleza.

La manifiesta potencialidad de la ampliación roigiana conduce a “filosofar a partir de un reconocimiento de las hablas comunes” (Ceruti Guldborg H, 2009, 116).

En ese contexto, la supervivencia y recreación de las narrativas populares pueden ser consideradas una práctica de estrategias de resistencia, dinámicas expresiones del plurilingüismo “orientado, de manera paródica y polémica, contra los lenguajes oficiales, de la contemporaneidad” que protagoniza el “proceso de descentralización y separación”, contracara del de “centralización ideológico-verbal” (Bajtin M, 1991, 90, 91)

Dice Roig:

previo (...) a una confrontación de aspectos de la „realidad” con sus correlativos “contenidos” dentro del discurso, se hace necesaria una confrontación entre el sistema de relaciones sociales y los sistemas de códigos de los cuales depende todo discurso, cuya estructura última se enuncia fundamentalmente en juicios de valor, a los que quedan supeditados los juicios de realidad. Momento investigativo (...) en el que se dará siempre una mediación, por cuanto el sistema de relaciones sociales no lo captaremos nunca en bruto, pero abre las puertas para dar el paso del lenguaje cotidiano (...) al lenguaje científico, al colocarnos en la fuente donde se organiza el mundo de significados. (Roig A, 1981, 42)

Roig sostiene que “una comunidad indígena puede experimentar modificaciones muy profundas (...) pero continuar con una fuerte cohesión interna y con un ejercicio vigoroso de auto y heterorreconocimiento” (Roig A, 2005, 336). Aludiendo específicamente a grupos indígenas que han perdido el uso de su lengua, reconoce como una forma de identidad de los mismos “las modalidades propias con las que se habla la lengua castellana” (Idem: 334)<sup>3</sup>, cuestión sumamente importante y vigente en el Noroeste andino argentino, en que el español hablado reconoce expresiones, concordancias, onomatopeyas, tiempos verbales, toponimias, provenientes de antiguas lenguas indígenas.

Y considerando la vigencia de lenguajes propios no solo verbales, afirma “las artesanías pueden legítimamente (...) ser consideradas un lenguaje: el de las manos, reconocido como tal desde muy antiguo (...) La artesanía es el „lenguaje,, de una tradición que...posee continuidad histórica, a pesar de los tiempos y las situaciones”. Menciona, como ejemplo de lo dicho la cestería huarpe, con su particular uso estético de motas de lanas de colores (Roig A, 2011, 50). De esta manera supera la paradójica contradicción que implica el desconocimiento de identidades indígenas que han perdido su idioma, luego de haber sido sometidas durante siglos, desde las instituciones del Estado argentino, a la prohibición de su uso.

Las modalidades adoptadas para dar continuidad a los reclamos de identidades sociales diferentes que se reconocen como indígenas, pensadas como expresiones de resistencias de larga duración que irrumpen periódicamente, contribuyen a manifestar la presencia de “moralidades de la protesta” frente al injusto orden estatal. Así pueden ser consideradas en

---

<sup>3</sup> Guzmán afirma que una de las características del habla de la región surandina es que “los arcaísmos son especialmente abundantes. [En] su perfil lingüístico (...) pesa tanto la oralidad como el silencio, la sobrevivencia del sustrato kechuwa y el apego a una lengua más tradicional y conservadora” (Guzmán F, 1997, 50).

Jujuy las anuales marchas y jornadas en defensa de la vida y el agua contra las megaminerías, la defensa de los territorios de las comunidades contra los avances de esas empresas y del gobierno provincial con pretexto de emprendimientos turísticos y de protección de especies silvestres, el recordatorio y reivindicación de batallas libradas por la población puneña contra arrendatarios, en defensa de los derechos a sus tierras, y también contra mineras durante la última dictadura. Asimismo, el reclamo de inclusión de las lenguas indígenas en el próximo censo y la protección de territorios en otros lugares del País, en que - en algunas oportunidades- los pueblos indígenas han logrado el apoyo de otros sectores de la población.

La “moral de la emergencia” (Roig A, 2002b) reconoce variedad de manifestaciones y lenguajes, en acontecimientos discontinuos insertos en un proceso de siglos en reclamo de reconocimiento de la dignidad de la vida humana y de la naturaleza.

## Bibliografía

- Acosta, Yamandú 2013. “Prólogo” en María Luisa Rubinelli (Comp.) *Nosotros los latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig*. Jujuy. EdiUnju.
- Anónimo. 1975. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Trad. de J. M. Arguedas. México. Siglo XXI.
- Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica. 2012. *América Latina. La construcción del orden*. T. I. Buenos Aires, Ariel.
- Arguedas, José María. 1975. *Introducción a Dioses y hombres de Huarochirí*. México: Siglo XXI.
- Arpini Adriana María. 2002. “Filosofía en la escuela: Temas en debate” en Adriana Arpini- Rosa Licata (Comp.) *Filosofía. Narración. Educación*. Mendoza. Ed. Qellqasqa.
- Bajtín, Mijail. 1991. *Teoría y estética de la novela*. Madrid. Taurus.
- Barthes, Roland. 1977. *Introducción al análisis estructural de los relatos*. En [https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/37036089/BARTHES\\_ROLAND](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/37036089/BARTHES_ROLAND)
- Ceruti Gulberg, Horacio. 2009. *Filosofando y con el mazo dando*, México, UNAM. Farberman, Judith. 2005. *Las salamancas de Lorenza*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Guzmán, Flora. 1997. “De arrobas, fanegas y otras palabras de muy antigua usanza” en Guzmán, Flora. y otros. *El lenguaje es memoria*. Jujuy. Universidad Nacional de Jujuy.
- Heidegger, Martín. 1968. *El ser y el tiempo*. México. FCE.
- Mallagray, Lucía. 2009. *Heridas por la vida. Huérfanas, prostitutas y delincuentes. Control, disciplinamiento e integración social en Jujuy (1880-1920)* Jujuy. EdiUnju.
- Mases, Enrique. H. 2010. *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el Sur del territorio (1878-1930, Bs.As., Prometeo*.

- Pérez Zavala, Carlos. 2013. "Arturo Andrés Roig: el discurso político" en María Luisa Rubinelli (Comp.) Nosotros los latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig. Jujuy. EdiUnju.
- Reyes, Luis. A. 2008. El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas. Buenos Aires. Biblos.
- Ricoeur, Paul. 2000. Tiempo y narración. T. I. México. Siglo XXI.
- Roig, Arturo A. 1981. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México. FCE.
- Roig, Arturo A. 1984. Narrativa y cotidianidad. Quito. Cuadernos del Chasqui.
- Roig, Arturo A. 1993. Historia de las ideas, Teoría del discurso y Pensamiento latinoamericano. Bogotá. Universidad Santo Tomás de Aquino.
- Roig, Arturo A. 1996. "La peregrina historia de la provincia de Cuyo. Región, territorio, país y paisaje desde el punto de vista de las categorías sociales y del problema de la identidad". Crónicas del terruño. Revista del Centro de Integración Territorial. Mendoza. No.1, 9
- Roig, Arturo A. 2002a. "La condición humana". Revista UNIVERSUM. N° 17. Talca. Chile. Universidad de Talca.
- Roig, Arturo A. 2002b. Ética del poder y moralidad de la protesta. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- Roig, Arturo A. 2005. Mendoza en sus letras y sus ideas. 2ª edic. Mendoza, Ed. Culturales de Mendoza.
- Roig, Arturo A. 2011. "Los huarpes Millcayac" en Tornello, Pablo J., Roig, A. A., Díaz, Nora A.M. y Aguirre, Luis A. Introducción al Millcayac idioma de los huarpes de Mendoza. Textos de Luis de Valdivia. Mendoza, Zeta editores.
- Salas Astraín, Ricardo. 2008. "Hermenéutica" en Biagini, Hugo y Roig, Arturo A. (comp.), Diccionario del pensamiento alternativo. Universidad Nacional de Lanús- Biblos.
- Tomasi, Jorge. 2014. "De los pastoreos a la casa. Espacialidades y arquitecturas domésticas entre los pastores altoandinos (Susques, provincia de Jujuy)". en Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. T. I. Bs.As. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.
- Villoro, Luis. 1998. Estado plural, pluralidad de culturas. México, Paidós.