

**De lo real a lo posible: la problemática  
de la gestación del movimiento pan-indígena  
argentino y sus “músicas”**

**Irma Ruiz**

### ***De lo real a lo posible: la problemática de la gestación del movimiento pan-indígena argentino y sus “músicas”***

La asociación entre movimientos sociales y prácticas musicales que los representen, es históricamente tan consistente que parece difícil de quebrar. Sin embargo, el movimiento pan-indígena argentino podría llegar a ser un ejemplo de ello, no por inexistencia de expresiones musicales en los “encuentros” sino por su diversidad regional. Este es el tema central. Previamente, presento el caso del pan-indianismo norteamericano como ejemplo contrastante, una reseña de la visibilidad e invisibilidad aborígen en Argentina a través de la historia, y una síntesis de la gestación del movimiento argentino. El artículo concluye con una reflexión sobre la aptitud de ciertas músicas no-indígenas para representar al movimiento en el futuro y sobre el sentido paradójico de este hecho potencial.

### ***From the real to the possible: Issues concerning the gestation of the Argentine pan-Indian movement and its “musics”***

Historically, the association between social movements and musical practices that represent them is so consistent, that seems impossible break it. Nevertheless, the pan-Indian Argentine movement could become an example of it. Not because musical expressions do not occur in the “meetings” but due to the regional diversity of these practices. This is the central subject. Previously, I offer the case of American pan-Indianism as a contrasting example, an outline of aboriginal visibility and invisibility in Argentina through history, and a synthesis of the rise of Argentine movement. I conclude with a reflection on the suitability of certain non-indigenous musical practices to represent the movement in the future, and on the paradoxical sense of this potential fact.

## Introducción <sup>1</sup>

El interés musicológico del tema enunciado se asienta en una larga tradición: la asociación entre movimientos sociales y prácticas musicales. Por ello, aunque los móviles de estas expresiones contestatarias son políticos, sus *performances* exceden este campo. Un ejemplo cercano al aquí considerado —aunque sólo por su carácter pan-indígena—, lo proveen las ceremonias intertribales llamadas modernamente *pow-wow*, que constituyen una de las manifestaciones principales del pan-indianismo norteamericano. Si bien hay un abismo entre este caso y el vernáculo, le dedicaré el primer punto por considerarlo de utilidad para la comprensión de las dificultades que presenta la versión local.

El segundo punto propone una acotada reseña sobre la situación de los aborígenes en Argentina, tomando como eje su visibilización o invisibilización a través de la historia. La elección de este eje obedece a que su visibilización es connatural a este movimiento, pero está precedida por una larga serie —aunque discontinua— de invisibilizaciones impuestas por los poderes de turno desde la época colonial. A la vez, atendiendo a la agentividad indígena, se brindan algunos ejemplos de cómo ellos mismos se han visibilizado o invisibilizado según sus necesidades y criterios. En el primer caso, la elección ha tenido que ver con la ideología del gobierno respectivo, así como con los réditos económicos y políticos de esa toma de posición en cada período histórico. El segundo es más complejo, porque hay diversas maneras de hacer visibles o invisibles las marcas diacríticas de la etnicidad, dependiendo, entre otras cosas, del carácter colectivo o individual de esas decisiones. La adopción de alguna de estas estrategias de supervivencia, o su alternancia, ha constituido hasta hoy una opción frente a los problemas generados por esta colonización sin fin.

---

<sup>1</sup> En este escrito, "músicas" compendia la idea más amplia de "prácticas musicales", que incluye los elementos no sonoros de las performances: entre ellos, las danzas, muchas veces en sí silenciosas.

El tercer punto, destinado al movimiento en sí, da cuenta en forma sucinta de los acontecimientos y coyunturas políticas y jurídicas –nacionales e internacionales– que posibilitaron su gestación, de las medidas institucionales y otras acciones que lo promovieron, así como de sus bondades y problemas. Entre dichas acciones destacan los “encuentros” locales, provinciales y regionales organizados por el Programa de Participación de los Pueblos Indígenas (PPI). Es en el marco de estos encuentros que tuvieron lugar las prácticas musicales consideradas en el cuarto punto según las regiones establecidas por el PPI, de las que trazo un perfil en función del tema central.

Finalmente, a partir de los resultados de estas experiencias, dedico el quinto punto a reflexionar sobre la aptitud de ciertas músicas no-indígenas para representar al movimiento en el futuro –en caso de que se consolide–, y sobre el sentido paradójico de este hecho potencial. Asimismo, tomo en consideración ciertas peculiaridades del movimiento y, en especial, las razones de la elección o rechazo de las prácticas musicales de los encuentros regionales, actitudes que develan serios problemas para lograr consenso sobre este punto sensible.

El tratamiento de la cuestión musical constituye un desafío, pues obliga a reflexionar sobre un futuro incierto a partir de una escasa información sobre lo acontecido en dichos encuentros, que me permito interpretar a través de mi experiencia de campo con los grupos aborígenes involucrados<sup>2</sup>. Su faceta positiva consiste en dejar abierta la cuestión, que considero potencialmente rica para investigaciones ulteriores.

## **1. De la *heluska* de los *omaha*, a los *pow-wows* intertribales**

Los *pow-wows* son rituales colectivos que consisten, básicamente, en una serie de prácticas musicales en las que se aúnan danza, canto e instrumentos –en especial, tambores de agua o de marco, sonajas, y a veces maracas–, y aunque sus estilos se clasifican según su estructura vocal-instru-

---

<sup>2</sup> Para mayor información sobre las prácticas musicales de todos ellos, e incluso de otros grupos considerados extinguidos, remito al *Diccionario de la música española e hispanoamericana*. Madrid: SGAE. 1999-2002. 10 tomos.

mental, se las nombra como danzas (*hot dance, wolf dance, etc.*).<sup>3</sup> Su origen se remonta a 1840, cuando los aborígenes de las llanuras hicieron de la *heluska war dance* de los *omaha* una expresión contestataria, ante la apropiación de sus tierras y el confinamiento en reservas.<sup>4</sup> De ahí en más, con bastante estabilidad formal durante los primeros cincuenta años, se fue extendiendo geográfica y culturalmente. A mediados del siglo XX se inició una creciente expansión, por lo que la casi totalidad de los grupos indígenas de EEUU y parte del Canadá tienen actualmente sus propias versiones sobre la base de la mencionada *heluska*, conocida también como *omaha* o *grass dance*. Según Howard, para adecuarla a su nueva finalidad ha sido despojada de parte de los rasgos guerreros y religiosos que poseía, y abierta a la participación de las mujeres. Junto con la *round dance* y, desde 1970, la *gourd dance*, constituyen las formas dancísticas principales, cuyas músicas son las de la religión *peyote* (Howard 1983: 71).

En tanto espacios expresivos de cultura indígena, en declarada oposición a la cultura hegemónica, las *performances* retienen su carácter contestatario. Asimismo, debido al interés conjunto por perpetuar esta tradición, han adquirido, en su proyección, carácter identitario pan-tribal. Prueba de ello es el predominio de la antigua danza *heluska* y sus músicas, a pesar de la multiplicidad de orígenes étnico-culturales de sus actores, de sus diversos grados de integración a la sociedad global y de los cambios que se han ido introduciendo. Asimismo, la regla es que cantos, danzas, instrumentos musicales, atuendos, adornos y otros componentes de estas *performances*, tengan origen indígena, sea éste real o creído como tal.

Paralelamente a su sorprendente expansión, los *pow-wows* han generado un importante mercado discográfico, por lo que sus músicas –como en

---

<sup>3</sup> Es común en las crónicas y otras fuentes históricas, así como en las etnográficas y aun en las etnomusicológicas, que se mencionen meramente como danzas todas las prácticas musicales en las que éstas se hallan presentes. Con excepción de las últimas fuentes, lo común es que hasta se silencie el aporte musical, sea vocal y/o instrumental, a pesar de que sin uno o ambos no existirían; pero es también común que los propios actores así las denominen, como parece ocurrir con estas danzas. En el caso aquí tratado, en la faz vocal se alternan hombres y mujeres, y el instrumento principal –salvo excepciones– suele estar en manos masculinas. Por consiguiente, es probable que la danza sea la única faz de participación masiva. (Véase Howard 1983; Browner 2000).

<sup>4</sup> En la *heluska*, canto, danza y tambor –éste de ejecución masculina– conforman una unidad expresiva. Un indicio de la importancia del tambor es el hecho de que los cantores/tamboreros son llamados *drum* (tambor) y conforman grupos; además, cada *drum group* tiene un nombre específico. Una síntesis del análisis de la música vocal-instrumental y la clasificación de los estilos de estas expresiones se halla en Browner 2000.

muchos otros movimientos sociales— se constituyeron en un factor relevante para la difusión de éstos fuera de sus ámbitos de expresión. Sin duda, este largo y fructífero proceso de reivindicación de la cultura aborigen constituye un ejemplo interesante e ilustrativo de la asociación entre música y política, así como del valor simbólico de las prácticas musicales en la construcción de identidades colectivas, en el que se sustenta al menos parte de su capacidad de perduración, aun cuando el resto lo aporte el rédito económico.

## 2. Visibilidad e invisibilidad indígena a través de la historia<sup>3</sup>

Explicado el porqué de la elección de este eje en la Introducción, vayamos en principio a su aplicación a partir de los diferentes modelos de identificación sustentados por los grupos dominantes en los principales períodos históricos. Para ello, tomo como base el interesante y más amplio análisis de Dolores Juliano (1992: 56-59), a fin de que se puedan apreciar las vicisitudes de los aborígenes a lo largo de la historia argentina. La pertenencia al modelo positivo o negativo comporta, respectivamente, su visibilidad o invisibilidad, concomitantes con su reconocimiento o no por el poder político y las elites, como pobladores dignos de ser respetados.

En la época colonial, el modelo de identificación positiva fue el “cristiano”, síntesis ideológica que implicaba, secundariamente, ser hispano-hablante y de tez blanca. Por consiguiente, los aborígenes eran los paganos, los “infielos” a los que había que convertir, cuando no mutilar, matar o destruir psicológicamente mediante el desarraigo. Su condición específica era un verdadero estigma.

---

<sup>3</sup> Este punto y los dos siguientes constituyen una versión corregida y ampliada de una parte de la ponencia “Indigenous Visibility and Invisibility as Adopted or Imposed Strategies: The Case of Argentina”, *Selected Reports in Ethnomusicology*, 11: 89-97, 2003. La misma fue elaborada a solicitud del UCLA Chicano Studies Research Center, para ser discutida en el panel Contemporary Indigenous Movement: North-South, en el marco de la *International Conference Latin American Musical Cultures: Global Effects, Past and Present* (Los Angeles, 28 al 30/05/1999). Debido a que los sucesos centrales del movimiento fueron previos a esta invitación, para el tratamiento de dichos puntos me he basado en publicaciones y escritos inéditos, y en comunicaciones personales de la antropóloga Morita Carrasco, a quien agradezco su generosa colaboración. Finalmente, debo aclarar que algunos datos, de sobra conocidos por los argentinos, están dirigidos a informar a lectores extranjeros.

Las estrategias fluctuaron en el período de la Independencia. Entre 1810 y 1816, una poderosa corriente criolla categorizó a los españoles como enemigos y constituyó una alianza con indígenas, mestizos, negros y mulatos, cuyo apoyo, por otra parte, necesitaba para la consecución de sus fines. La valorización de lo aborígen ha quedado plasmada, incluso, en una estrofa del Himno Nacional de 1813.<sup>6</sup> Pero cuando Buenos Aires acometió la lucha contra los líderes populistas de las provincias, a quienes se los identificaba con los sectores autóctonos de la población, dicha corriente fue derrotada.

Durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas, gauchos, negros y mulatos recuperaron espacio, hasta que el triunfo de la oligarquía unitaria en 1852 instituyó un nuevo modelo de identificación positiva, el de los “civilizados”: europeos, blancos y ciudadanos. El proyecto de identidad nacional había cambiado su eje, el cual no sólo permanecería durante el período conocido como de la Organización Nacional (1852-1860), sino que se afianzaría durante sucesivos gobiernos hasta abarcar un lapso de sesenta y cuatro años.

Hacia 1885, las campañas militares dieron fin a la resistencia de los últimos enclaves aborígenes (Pampa, Patagonia y Chaco). Basados en dicho modelo, los gobiernos legitimaron la apropiación de tierras pertenecientes a los aborígenes, la imposición –a través de la escuela– de una cultura que prescindía de los aportes autóctonos y el reemplazo de la población nativa por inmigrantes europeos (1857-1926). La inmigración, particularmente intensa entre 1880 y 1914, desempeñó un papel muy importante, en cuanto fue promovida con el propósito explícito de efectuar una sustitución biológica.<sup>7</sup>

De este modo, con algunos intelectuales orgánicos al modelo como Sarmiento, toda una clase social se impuso como representante del país y generó su identidad por oposición a un “otro” excluido: el indígena, aun cuando el polo negativo también incluía a mestizos, pobladores rurales en general y desposeídos (Juliano 1992: 57). Resultante de estas políticas y de la negación ideológica de la existencia de los aborígenes, se generó un di-

---

<sup>6</sup> El texto de dicha estrofa es el siguiente: “Se conmueven del Inca las tumbas / Y en sus huesos revive el ardor / Lo que ve renovando a sus hijos / De la patria el antiguo esplendor”. Esta exaltación se adecua al contexto político y es interesante como acción simbólica.

<sup>7</sup> Esta sustitución fue particularmente enfatizada por Domingo Faustino Sarmiento, presidente entre 1868 y 1874, lapso en el cual dio, asimismo, fuerte impulso a la educación.

cho injusto que conserva vigencia, para señalar irónicamente la diferencia composicional de la población de Argentina respecto de la de otros países americanos: “los peruanos descienden de los incas, los mexicanos de los aztecas y los argentinos de los barcos”.

El modelo sostenido por los ricos terratenientes en alianza con la elite de comerciantes de Buenos Aires tuvo algunas interrupciones. Éstas fueron durante los períodos presidenciales de Hipólito Yrigoyen (1916-1922; 1928-1930) y Juan Domingo Perón (1946-1952; 1952-1955). El primero otorgó voz a los sectores populares redefiniendo el modelo identitario, que fue rechazado obviamente por los poderes tradicionales y los intelectuales de inclinaciones europeas. Su modelo populista se caracterizó por su aptitud para la nueva síntesis emergente entre nativos e inmigrantes. Con Perón este proceso echó raíces; el polo positivo de identificación se trasladó a obreros y campesinos. La cultura rural fue revalorizada mediante el rescate del folklore y, por primera vez, los grupos aborígenes asumieron representación política. Los enemigos declarados –al menos en el discurso– eran la “oligarquía vendepatria” y el imperialismo.

En los veintiocho años siguientes, o sea, hasta el establecimiento definitivo de la democracia en 1983, hubo diez años de gobiernos legítimos, y dieciocho de dictaduras militares que restauraron el modelo oligárquico.<sup>9</sup> No hubo espacio para los pobres, y los aborígenes, juzgados con los cánones de la cultura occidental, fueron siempre así considerados y por ello despreciados.<sup>9</sup>

En suma, en un período de unos quinientos cincuenta años, los indígenas tuvieron algún reconocimiento del poder político sólo durante cuarenta o cincuenta, repartidos en lapsos relativamente breves que dieron campo a su visibilidad. Sin embargo, aun en gran parte de esos “buenos tiempos” no recuperaron sus tierras,<sup>10</sup> y poco o nada se hizo desde el Estado para mitigar la explotación a la que fueron sometidos sistemáticamente, sea en forma permanente (en obrajes madereros, por ejemplo) o en tiempos de la zafra azucarera u otras cosechas.

---

<sup>9</sup> Los gobiernos elegidos legítimamente fueron interrumpidos por golpes militares, dando lugar a cuatro períodos de gobiernos ilegítimos: 1955-1958; 1962-63; 1966-1973; 1976-1983.

<sup>9</sup> Una triste anécdota de la que fui testigo, es elocuente al respecto. Durante la dictadura militar, cuando la Secretaría de Cultura de la Nación solicitaba al Instituto Nacional de Musicología fotografías de las provincias del noreste, rechazaban las de aborígenes con una frase despreciativa: “No queremos indios en patas”.

<sup>10</sup> A partir del regreso la democracia, y especialmente desde fines de la década de 1990, esta situación se ha venido revirtiendo, pero en forma lenta y acotada.



Concluido este breve bosquejo del marco político-ideológico en que se ha inscripto la historia aborígen en Argentina, completaré este punto con una fugaz mirada *ad hoc* al pasado y presente de esta minoría incomprendida y desplazada, sin duda sesgada por su inevitable brevedad, pero explicativa de algunas peculiaridades del movimiento contemporáneo.

Según arqueólogos y etnohistoriadores, Argentina, en tiempos prehistóricos, tenía una población indígena relativamente pequeña para su extenso territorio.<sup>11</sup> Se calcula en aproximadamente 300.000 el total de nativos a la llegada de los conquistadores, la mayor parte de ellos cazadores-recolectores, que fueron diezmados por guerras, matanzas, enfermedades exógenas y extrañamientos. Es decir, nunca ha alojado un imperio aborígen como el incaico, azteca o maya, ni contó con grupos étnicos de alta densidad poblacional. En pocas palabras: una población indígena escasa, dispersa y diversa, una inmigración importante, campañas militares exitosas para reducirlos a la mínima expresión, interesadas acciones de exterminio de ganaderos y comerciantes para apropiarse de Pampa y Patagonia, y muchas operaciones políticas para destruirlos, confluyeron para constituir una población diferente del resto de América Latina y para construir una peculiar imagen externa e interna de Argentina a lo largo del siglo XX. Además, fuertes disimilitudes históricas y numéricas entre unos y otros grupos étnicos, sumadas a sus diversas localizaciones, dieron lugar a que desempeñaran roles políticos diferentes que condicionaron sus estrategias.

En el presente, la población aborígen está compuesta por un número aproximado de quince grupos étnicos y unas pocas familias o individuos remanentes de otros, que suman alrededor de 400.000 personas.<sup>12</sup> Las amplias distancias de hasta 4.500 kilómetros entre unos y otros han debilitado seriamente su capacidad para defender en conjunto sus derechos y lograr algún reconocimiento como componente legítimo de la nación argentina. Además, su modo de vida es mayoritariamente precario; todos carecen de agua corriente y casi todos, de electricidad. En lo que respecta al grado de instrucción, aun cuando hay diferencias notables, buena parte de

---

<sup>11</sup> Su superficie, exceptuando la porción antártica, es de 2.778.415 km<sup>2</sup>.

<sup>12</sup> Las cifras divergen según las fuentes, debido a la desactualización censal, la recuperación de identidades largo tiempo enmascaradas, los procesos de etnogénesis y el interés de los indigenistas, iglesias y ONGs por abultarlas, a fin de obtener mayores subsidios. Por otra parte, también pueden variar considerablemente, según los criterios de inclusión utilizados para atribuir la identidad indígena y debido al número creciente de autoadscripciones a la misma.

esta población sigue siendo ágrafa. Asimismo, la mayoría no tiene acceso a los medios de comunicación masivos, excepto a la radio. Pero el problema más grave, que lleva varias décadas y se acrecienta día a día poniendo en grave riesgo su salud, es la reducción de sus territorios y las modificaciones ecológicas producidas por diversos factores. En el nordeste, por ejemplo, la introducción de ganado en el monte y la tala indiscriminada de árboles, debido a la intrusión de empresas y pobladores no-indígenas, afectó profundamente la obtención de sus medios tradicionales de subsistencia.<sup>13</sup> Esta apretada síntesis sólo pretende dar un cuadro de situación, que deseáramos fuera otro, pero que lamentablemente aparta a nuestros aborígenes de sus pares de países como EEUU y Canadá, quienes gozan de muchos servicios esenciales y tienen acceso a estudios universitarios.

A fin de proporcionar un ejemplo sobre las disimilitudes históricas y numéricas antes mencionadas, comparemos, aunque más no sea superficialmente, a los *mapuche* del sur con los *mbyá* del nordeste.<sup>14</sup> Los primeros, cerca de 40.000 personas en la actualidad, jugaron un rol prominente en varios lapsos del siglo XIX, hasta que fueron definitivamente vencidos por el ejército nacional a fines del mismo, víctimas de su proximidad con Buenos Aires, de la codicia por sus tierras y del interés por el comercio con Chile, entre otras causas. Para ese entonces, los *mbyá*, quienes durante el período jesuítico habitaban en Argentina y más tarde dejaron el país, desde 1870 estaban regresando del Paraguay en una lenta, silenciosa y persistente migración de grupos familiares. Estos *guaraní* de la selva misionera suman hoy unas 3.500 a 4.000 personas. Como resultado de estas historias de vida diferentes, los *mapuche* constituyen actualmente uno de los grupos aborígenes con más alto grado de instrucción y de pérdida de su lengua, de inserción en la sociedad nacional y de visibilidad, y es quizás el único que tiene algún artista de cine y teatro reconocido, así como profesionales universitarios. Los *mbyá*, por su parte, se encuentran en la situación opuesta. Su lengua, religión y modo de vida, con los ajustes lógicos de toda cultura viva, han sobrevivido a las acciones de conquistadores, colonizadores y misioneros. Durante siglos, convencidos de su superioridad cultural y moral,

---

<sup>13</sup> Algunos de los casos graves de desnutrición que se vieron en televisión en los últimos años, tuvieron como protagonistas a los wichí del Chaco salteño, quienes –como muchos otros– carecen de los medios económicos para sustituir los productos de la caza, la recolección y la pesca por alimentos en venta en los almacenes.

<sup>14</sup> Para mayor información sobre estos dos grupos, véase Ruiz 2000a y 2000b.

han adoptado algunas exitosas estrategias basadas en la invisibilidad —como la de internarse en los lugares más umbrosos de la selva—, tanto con el propósito de rechazar la evangelización como la plena integración en la sociedad nacional.<sup>15</sup> Dichas estrategias se vieron facilitadas por su escaso número y la lejanía de su hábitat de los grandes centros urbanos. Ellos deciden cuándo les es necesario visibilizarse y eligen cómo hacerlo.<sup>16</sup> Inversamente, algunos *mapuche* que accedieron a estudios universitarios, lo han hecho mediante migraciones a las grandes ciudades, sea en forma individual o de pequeños grupos familiares —de hecho silenciosas—, donde pudieron invisibilizarse con facilidad. Estos dos casos son ilustrativos del uso de estrategias flexibles para sobrevivir, permanecer o cambiar, siempre con el estigma de ser indígenas.

Quizás estos párrafos permitan comprender por qué los primeros pasos hacia este importante movimiento reivindicativo comenzaron hace sólo unos diez años y, hasta ahora, su incidencia está restringida fundamentalmente a los niveles político y jurídico.

### 3. Movimiento pan-indígena argentino

Como toda forma de acción colectiva, este movimiento es emergente de un determinado contexto histórico y social, caracterizado, en este caso, por el proceso de globalización. Dispersos y marginados como han estado siempre los aborígenes argentinos, los reclamos aislados en defensa de sus derechos han sido generalmente ignorados o rechazados. Se evidencia, pues, que la gestación de este movimiento no podría haberse llevado a cabo sin la acción de personas y/o entidades no-indígenas: antropólogos y otros científicos sociales, abogados, expertos internacionales en derechos

---

<sup>15</sup> Debido, entre otras razones, al fallecimiento de prestigiosos dirigentes religiosos, desde mediados de la década de 1990 se han producido cambios notables en algunas aldeas, que han venido modificando —aunque en forma parcial aún— el panorama trazado.

<sup>16</sup> En 1989, con el propósito de demandar la aplicación de la ley indígena aprobada en 1987, permanecieron silenciosamente durante seis días en la plaza central de Posadas, ciudad capital de la provincia de Misiones, frente a la Casa de Gobierno. Cuando alcanzaron su objetivo, ejecutaron allí mismo una danza colectiva para celebrar su triunfo.

humanos, ONGs, iglesias e indigenistas. Tal conjunción de intereses –la mayor parte, no todos, legítimos y altruistas– se explica como efecto de la globalización de la “cuestión indígena”, a la que se le ha otorgado atención creciente desde 1989, cuando los países miembros de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) aprobaron la Convención 169, que reconoce algunos derechos colectivos especiales a los pueblos nativos.<sup>17</sup> Esta fuerte injerencia externa es elocuente del lugar que éstos ocupan en la sociedad nacional, pues los movimientos sociales en reclamo de derechos civiles suelen ser –y se espera que sean– gestados desde adentro; es decir, por quienes están privados de ellos y luchan por obtenerlos. Pero hay otras razones en el marco de este movimiento que merecen ser tenidas en cuenta.

Antes de la gestación del mismo, los únicos grupos indígenas que se conocían entre sí o sabían de la existencia de otros, eran los pertenecientes a una misma área geográfica y/o los que eran contratados para trabajar en una misma empresa, como fue el caso de varios grupos chaqueños y de los chiriguano en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy. Por otra parte, cabe preguntarse si el solo hecho de compartir la condición de aborígen es razón suficiente para que se unan espontáneamente unidades socioculturales bastante diversas, algunas tradicionalmente enemigas. Sin embargo, cuando una medida es aplicada a todos ellos –como fue el caso norteamericano descripto, respecto de su confinamiento en reservas–, logra unir las voluntades a través del tiempo. Por ello, el hecho de que sea esa condición la que los ha colocado frente a situaciones injustas de difícil resolución, ha comenzado a incentivar la toma de conciencia de los beneficios de la lucha conjunta. En suma: la mediación fue indispensable y puso en marcha un proceso en el que se puede apreciar un paulatino estrechamiento de lazos solidarios entre sí.<sup>18</sup>

Posteriormente a la aprobación de la Convención de la OIT, otros documentos y encuentros, y la Resolución 45/154 de las Naciones Unidas (UN) declarando 1993 como Año Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo, impulsaron a los Estados-Nación de América Latina a redefinir conceptos y políticas atinentes a los mismos, que han conducido a unos

---

<sup>17</sup> Briones (1998: 148) ha señalado que el reconocimiento de estos derechos colectivos rompió la tradicional concepción de los derechos humanos como individuales.

<sup>18</sup> Esto lo pude apreciar en un trabajo de campo en Misiones con los *mbyá* (2000), durante el cual se realizó un encuentro multiétnico en dicha provincia, al que concurrieron con cierto entusiasmo a pesar de haber sido desde un comienzo los más reticentes a participar, según Morita Carrasco.

diez países a reformar sus constituciones en la década de 1990. En Argentina, la reforma de la constitución de 1994 tenía otros propósitos, pero el año previo, los líderes indígenas y las ONGs propusieron modificar una parte del artículo 67, que aún decía: “conservar un trato pacífico con los indios y promover su conversión al cristianismo”. De su contenido, plasmado en 1853, sólo se cumplió la segunda parte, impulsada por los intereses de la iglesia católica. Pasaron 140 años hasta dicha propuesta, lo cual demuestra a las claras la desidia de las autoridades políticas y religiosas frente a sus reclamos. Se presentaron 81 proyectos y se obtuvo el reconocimiento de derechos especiales para los aborígenes, que constan en el artículo 75, inciso 17 de la nueva ley fundamental.

El texto de este artículo comienza con un punto compartido en general por las nuevas constituciones de América Latina, que es clave para iniciar el camino de este importante cambio: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos.” Y continúa: “Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan”.<sup>19</sup> En síntesis: no más conversiones forzadas, un reconocimiento implícito del multiculturalismo y el reconocimiento explícito de que ellos estaban en el territorio cuando los blancos arribaron.

Como resultado de este enorme avance, durante 1996-97 hubo un movimiento indígena trascendental para construir una nueva relación entre ellos y el Estado, a través del Programa de Participación de los Pueblos Indígenas (PPI), coordinado por los actores principales y ONGs, y financiado por la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación. Este programa consistió en encuentros locales, provinciales y regionales, organizados para preparar documentos con la participación de los pueblos nativos, y culminó en un Forum Nacional en Buenos Aires. La finalidad fue elaborar los criterios y reglas que el Estado debía adoptar para la reglamentación del texto de la nueva ley. Los temas discutidos fueron los siguientes: recursos naturales, *status* legal de las comunidades, educación, identidad y cultura, organización y participación, con énfasis en la propiedad de las tierras.

---

<sup>19</sup> Se completa como sigue: “y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano: ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar la participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.”

Pero hay algunas contradicciones significativas que evidencian la permanencia de un sustrato anti-indígena y pro-católico. El Estado financió este programa nacional, pero en el nivel internacional no ratificó la Convención 169 de la OIT. Más aún, no obstante la existencia del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas),<sup>20</sup> el Estado delegó la supervisión de los aspectos administrativos y técnicos del PPI en una ONG católica, ENDEPA.<sup>21</sup> No obstante, según Carrasco (2002), a pesar de la perpetuación negativa de “padres adoptivos”, los beneficios han superado los costos y el movimiento ha dado sus primeros pasos.

Cabe preguntarse cuándo dejará de existir el paternalismo, siempre pernicioso, resultante de una mixtura de intereses políticos y religiosos con un menosprecio de la capacidad de autogestión de los aborígenes, derivada de una actitud que, bajo el manto de la acción solidaria, esconde en gran parte una minusvalía de los contenidos y valores de sus respectivas culturas.

Son múltiples los problemas internos que enfrenta la construcción de un sólido movimiento pan-indígena en Argentina; prueba de ello es que la participación en los encuentros no fue masiva. Grandes cambios en tan corto tiempo no es el mejor camino. Actualmente hay dos problemas principales a resolver: primero, construir un cuerpo indígena nacional para representar la diversidad de grupos étnicos, algo que hasta ahora parece irrealizable (Carrasco 2002); segundo, evitar la repetición del modelo colonial que tornó la diversidad en diferencia, uno de los riesgos inherentes al “esencialismo estratégico”, según Stuart Hall (1993).<sup>22</sup> El Fórum puso de relieve los conflictos entre las organizaciones urbanas y las comunidades de base, pues mientras las primeras son expertas en los niveles políticos, internacional y nacional, las segundas conocen por dentro los problemas de sus respectivas realidades (Carrasco 1997).

De más está decir que los derechos especiales concedidos a los aborígenes respecto de la recuperación de tierras o a la propiedad de las que actualmente ocupan, han desatado una proliferación inusitada de reclamos que induce a sospechar que no todos cumplen con los requerimientos legales, aun cuando tengan sobradas razones para luchar por ello.<sup>23</sup> Pero no es este

---

<sup>20</sup> Esta institución financió los movimientos indígenas en demanda de sus derechos, pero no incorporó a los líderes aborígenes a su cuerpo directivo, como lo indica la ley 23.302, por la cual fue creada.

<sup>21</sup> Equipo Nacional de Pastoral Aborigen.

<sup>22</sup> Citado en Briones 1998: 235.

el lugar para abordar un tema tan complejo, cuyo tratamiento, por otra parte, debe estar precedido por una exhaustiva investigación.<sup>24</sup>

#### 4. Las músicas de los “encuentros” regionales

Las prácticas musicales de este incipiente movimiento no han sido aún objeto de investigación de campo; por tanto, faltan aquí las opiniones de sus actores, la observación y el registro etnomusicológicos, y todo lo que de ello deriva. Aun así, considero de utilidad dar a conocer el tema y problematizarlo.

En principio, de las lecturas y las comunicaciones personales antes mencionadas surge que no hay géneros musicales que caractericen el movimiento indígena contemporáneo como un todo. Asimismo, no toda la música ejecutada en los diferentes encuentros regionales tiene un propósito reivindicativo, como se espera de un movimiento contestatario. Pero las características del mismo, particularmente en los niveles político y jurídico, y en los documentos elaborados en las cuatro regiones que fueron determinadas por el PPI (Noroeste, Nordeste, Central y Sur), ilustran sobre una nueva manera de encarar este tipo de problemas.

Mediante un cuadro general sumamente sintético de estas regiones, de las performances musicales de los encuentros regionales elegidas por los actores locales, y de algunas situaciones que han suscitado estas elecciones, es posible brindar una aproximación al tema.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Sólo en la provincia de Jujuy se han inscripto más de ciento cincuenta grupos. Pero el hecho de que se inventen nombres para dar curso legal a los reclamos no implica necesariamente que carezcan de ancestros nativos. Basta recorrer la provincia para observar que la mayoría de sus habitantes llevan inscriptos en sus cuerpos dicha ascendencia, y si esta inscripción ha sido prueba suficiente para su marginación —recordemos el mote de “cabecitas negras”—, no hay razones para que sea insuficiente para su reivindicación.

<sup>24</sup> Como es un tema acuciante en muchas provincias y hay intentos de abordarlo desde la etnomusicología, sugiero en principio dos lecturas antropológicas: Clifford 1995 e Isla 2002.

<sup>25</sup> El propósito de esta aproximación es trazar el cuadro de situación sobre el cual sustento mis reflexiones. Pero debo aclarar la imposibilidad de abordar en detalle cada una de las prácticas musicales, pues no cuento con información suficiente.

#### 4.1. Noroeste<sup>26</sup>

Esta región andina es la única del actual territorio argentino poblada en tiempos prehispánicos por grupos agricultores,<sup>27</sup> cuyo avanzado estadio cultural la hizo especialmente apetecible a los conquistadores. En ella se hallaban las antiguas culturas que fueron afectadas por la expansión del imperio incaico (c. 1480), proceso que se extendió hacia el sur hasta la provincia cuyana de Mendoza.

Históricamente se distinguen en esta región básicamente dos sectores de disímil amplitud geográfica, pero de pareja importancia cultural. El de mayor extensión es el centro-sur (La Rioja, Catamarca, oeste de Tucumán y suroeste de Salta), habitado entonces por diversos pueblos de habla *kakana* que compartían además otras pautas culturales, a los que se los conoce globalmente como *diaguita* o *diaguito-calchaquí*.<sup>28</sup> El otro es el sector septentrional (Jujuy y noroeste de Salta), ligado íntimamente a los procesos andinos centro-meridionales (Perú, Bolivia) y con fuerte influencia de grupos bolivianos lindantes que migraron regularmente durante siglos, en especial a Jujuy.

Cabe señalar que estos sectores son claramente discernibles en lo que respecta a sus prácticas y géneros musicales. Pero debido a la extrema parquedad y vaguedad de las antiguas crónicas respecto de las prácticas culturales en general, y más aún de las musicales,<sup>29</sup> salvo la pequeña contribución de Ambrosetti (1896), a la que me referiré, hubo que esperar a la tercera década del siglo XX para el inicio de su documentación y posterior clasificación por Carlos Vega, tareas a las que se unió más tarde Isabel Aretz.

---

<sup>26</sup> Abarca de norte a sur, las provincias de Jujuy, occidente de Salta, Catamarca, Tucumán, una porción occidental de Santiago del Estero, y La Rioja.

<sup>27</sup> Distingo agricultores de horticultores, cuyos sistemas culturales difieren entre sí. Los guaraní, por ejemplo, han practicado la horticultura desde entonces hasta el presente.

<sup>28</sup> Éstos se resistieron al imperio incaico, cuando la zona fue incorporada al Tawantinsuyu, logrando no tributar al Inca. Los estudios etnohistóricos señalan las particularidades de esta región respecto del mundo andino al que pertenece. El valle calchaquí fue el último refugio de la resistencia diaguita al dominio colonial, hasta mediados del siglo XVII. (Véase Lorandi 1988).

<sup>29</sup> Como dice Vega en su capítulo "La baguala" (1965: 247): "[n]osotros quisiéramos muchos escritos de 1800 a 1700 que dijeran algo más que 'cantan canciones'".



A raíz de las numerosas e importantes rebeliones indígenas en ambas zonas, los españoles —una vez sofocadas— dieron inicio a un intenso y cruel proceso de desestructuración social y desmembramiento parental. Formó parte del mismo el extrañamiento de algunos grupos a zonas lejanas, no sólo de su hábitat de origen, sino también del medio andino, de fatales consecuencias.<sup>30</sup>

En las últimas décadas del siglo XVI fueron fundadas la mayor parte de las actuales ciudades capitales de las provincias mencionadas, que gradualmente llegaron a congregarse un mosaico de grupos humanos andinos, e incluso extra-andinos. Se dieron así las condiciones favorables para la adopción temprana de la lengua española, vehículo obligado de comunicación entre pueblos de hablas diversas. Su amplia expansión dio por resultado la pérdida paulatina de las lenguas indígenas. Fue un largo proceso, por supuesto, y habrá habido reductos aislados, ajenos en un principio al mismo. Algunos indicios permiten suponer que ciertas lenguas se habrían confinado, durante un lapso imposible de determinar, a los rituales domésticos y a la comunicación intracomunitaria, pero lo cierto es que finalmente se produjo su extinción. También a fines del siglo XVI comenzó, aunque débilmente, la tarea evangelizadora, que con el paso del tiempo habría de ser sumamente exitosa.

Este antiguo mestizaje cultural diferencia el noroeste de las otras dos regiones que también cuentan con una alta densidad de población aborigen. Me refiero a las del nordeste y el sur, que al haber sido conquistadas definitivamente recién a fines del siglo XIX, aun hoy tienen un elevado número de hablantes bilingües, especialmente la primera.<sup>31</sup> A pesar de que dicho proceso fue difuminando los límites de las diversas culturas indígenas, es notable la pervivencia de antiguas concepciones y prácticas, como por ejemplo el culto a la *pachamama*, particularmente en el alto noroeste. Incluso algunas de esas prácticas están insertas en los rituales del nutrido y respetado calendario católico —en especial en las procesiones—, un hecho que debieron aceptar los sacerdotes de este culto después de largos años de controversias.

---

<sup>30</sup> Ejemplo de ello es el caso de los *quimes*, trasladados a la zona de la provincia de Buenos Aires que lleva su nombre.

<sup>31</sup> Para el nordeste se estima en alrededor de 150.000; incluso, a fin de señalar el contraste, cabe destacar que casi todos los mayores de sesenta años no hablan fluidamente el español.

Claros exponentes de la confluencia hispano-indígena son los dos géneros musicales utilizados en los encuentros de esta región, cuyos nombres españoles encubren su matriz musical nativa. Se trata, por un lado, de las antiguas canciones tritónicas —o trifónicas como se las prefirió llamar—, denominadas *coplas* (o *bagualas*), que en un marco festivo son de ejecución colectiva y suelen añadir el desplazamiento en ronda. Éstas se habrían difundido desde la zona *diaguíta*<sup>32</sup> por toda la región, adoptando en el área septentrional un carácter más vivaz, con acortamiento de sus frases, adicionando expresiones ternarias al ritmo binario del modelo (Vega 1965). Por otro, el *carnavalito*, una danza colectiva ampliamente conocida. La elección es interesante para el tema aquí abordado, pues ambos remiten, por un lado, a músicas cuyos sistemas tonales *originales* son prehispánicos: la trifonía en el primer caso y la pentatonía incaica en el segundo, aun cuando las canciones de uno y otro se expresen en español y la métrica de sus versos sea básicamente hispana. Y, por otro, a la forma dancística *básica* de los pueblos indígenas americanos: la danza colectiva circular. Esta remisión al pasado hace que sea apropiado recurrir a los escritos de Vega, sin ignorar que buena parte de las músicas pentatónicas devinieron heptatónicas y que el *carnavalito* cuenta con otras figuras.

Las canciones trifónicas o *coplas* toman su nombre, por supuesto, de los textos lingüísticos en español, lengua que adquiriera este género musical en una época indeterminada pero ciertamente muy lejana. Algunas de estas canciones están ligadas a *performances* rituales, pero es funcional al movimiento de referencia un tipo de *copla* que se ejecuta colectivamente, en el cual los participantes cantan en ronda tomados de la mano, girando, por lo general, alrededor de uno o más ejecutantes de caja, membranófono de marco que provee la base rítmica instrumental.

En cuanto al *carnavalito*, escribe Vega en 1952, “es el nombre con que actualmente se designa en el alto noroeste argentino a la forma más evolucionada, compleja y moderna de las grandes rondas colectivas prehistóricas”, cuyos cantos también son *coplas* en español. Después de señalar su gran aceptación en “todos los círculos sociales” de la zona, se refiere a su difusión en el resto del país “como espectáculo de escolares o adultos” y, en este carácter, lo considera como “el más vistoso y jovial de nuestros bailes tradicionales” (Vega 1986: 115). Todo ello lo posiciona como una de las

---

<sup>32</sup> Una breve síntesis sobre la trifonía *diaguíta* se halla en Ruiz 1999. Remito, además, al interesante artículo de Álvarez y Grebe (1974) sobre la trifonía *atacameña* (Chile), y sus relaciones con la de Argentina.

formas expresivas más pertinentes a los fines perseguidos por el movimiento pan-indígena. No obstante, aunque se adecua a la participación de gente diversa, la actitud generalizada en los encuentros de referencia no ha sido compartir las prácticas musicales de cada región, sino asistir a su ejecución por los anfitriones.

Es interesante que vayamos ahora a la percepción que se tiene en Argentina de esta región. En forma bastante generalizada, debido a que son mayoría los que no la conocen, se considera que esta área está habitada por criollos y se califica a sus músicas como folklóricas, y por ende, nacionales. Esta percepción tiene origen, particularmente, en las recreaciones —bastante alejadas por cierto de sus modelos rurales— que los músicos nativistas procedentes de dicha región hicieran de algunos géneros destinados a su ejecución en el ámbito de las grandes ciudades. En especial, la misma se consolidó a partir de la década de 1960, cuando se produjo lo que se dio en llamar el *boom del folklore*. Salvando las distancias, entre otras cosas en cuanto a la “fidelidad” a los modelos mencionados, recordemos que dichos autores contaban con reconocidos predecesores en épocas de menor influencia mediática, como Andrés Chazarreta y Manuel Gómez Carrillo.

Otros importantes canales que coadyuvaron a la construcción de esas representaciones han sido las instituciones educativas de nivel primario y secundario —en especial las primeras— y los medios de comunicación masivos. En otras palabras, estas expresiones musicales son bien conocidas, pero no se les suele atribuir origen indígena fuera de su medio. De hecho, de los géneros que alcanzaron difusión, excepto los dos mencionados, los restantes se originaron en tiempos post-hispánicos, una condición *sine qua non* para ser considerados “nacionales”.

En suma. La estrategia de los aborígenes del noroeste para reivindicar su origen indígena y recibir los primeros beneficios después de cinco siglos, es ejecutar las músicas que mejor representan para ellos tal condición. Según Carrasco,<sup>33</sup> esta es la única región en la cual la música parece tener una finalidad reivindicativa, aunque con espíritu festivo. Las historias de las otras regiones han sido muy distintas y, por ende, también lo son sus historias musicales.

---

<sup>33</sup> Comunicación personal. 1999.

## 4.2 Nordeste

Esta región forma parte de las llamadas tierras bajas, en contraposición con las tierras altas andinas. Abarca la casi totalidad del área chaqueña (oriente de Salta, Formosa y Chaco), que concentra la mayoría de la población indígena de Argentina, y tiene como porción oriental la provincia de Misiones. Los que participan más activamente de las reuniones del movimiento son los aborígenes chaqueños. Se trata de cinco grupos étnicos pertenecientes a dos familias lingüísticas –la *matako-maká*, constituida por los *wichí* o *matako*, *chorote* y *nivaklé*, y la *guaycurú*, representada por los *qom* o *toba* y *pilagá*–, cuyas principales actividades tradicionales de subsistencia fueron, y muy parcialmente lo son, la caza, la recolección y la pesca, que en algunos de ellos estaba complementada por una horticultura incipiente.

La porción de su historia musical que aquí interesa, está íntimamente ligada a la adopción de lo que ellos llaman “Evangelio”, resultante de un largo proceso, en cuyo inicio las diversas iglesias protestantes se arrogaron, entre otros derechos, el de prohibirles las *performances* de los cantos y danzas que tenían lugar hasta ese entonces.<sup>34</sup> Aun cuando hubo quienes quebraban esta regla realizando encuentros secretos en el monte, finalmente, incluso por su propia adhesión a las nuevas propuestas religiosas, se produjo la desaparición de dichas prácticas, casi sin excepción. A través de este proceso de conversión al cristianismo que alcanzó a todos los nativos, las músicas de los rituales evangélicos se convirtieron en las únicas representativas del área chaqueña.

El repertorio está integrado por recreaciones de himnos litúrgicos de las respectivas iglesias, los llamados “coritos” –cantos de su invención– y diversos géneros del folklore nacional y latinoamericano, así como de la música popular, cuyas letras están basadas en textos bíblicos o inspiradas en el Evangelio. Todas estas músicas, en especial los himnos y “coritos”, se ejecutan mediante estilos particulares –en los que a veces es posible reconocer algunos rasgos expresivos de sus músicas previas– y con guitarras y bombos, que es el conjunto instrumental popularizado en Buenos Aires por los músicos nativistas en la década de 1960. Mientras antaño la relación entre prácticas religiosas y musicales era predominante, ahora es virtualmente exclusiva. A este respecto, dice García (1998: 211): “Entre ellos

---

<sup>34</sup> Véase Ruiz-Citro 2002 y Ruiz-García 2002.

[los cantores de los rituales *wichí*], el aprendizaje, la transmisión y la ejecución de canciones [procesos que se enraízan en el lejano pasado] conviven con la idea de que la habilidad de un joven para ejecutar la guitarra —el instrumento más codiciado— es una prerrogativa divina exclusiva de los jóvenes evangélicos”.

Tal concepción está ligada al modelo cuyo polo positivo es la “gente civilizada”, expresado en la constitución de 1853 mediante el mandato de “promover su conversión al cristianismo.” En este contexto, sus prácticas musicales previas a la adopción del evangelismo son desaprobadas por ellos mismos por pertenecer a un pasado que es conveniente olvidar. Además, la música litúrgica es música “civilizada”; alcanzar su comprensión, ejecutándola, demuestra que los indígenas han progresado gracias a la evangelización. Iniciado débilmente a mediados de la década de 1910 por la Iglesia Anglicana entre los *wichí* de Salta, y treinta años más tarde, en paralelo con la continuación de ésta, por menonitas y pentecostales en Chaco y Formosa, este proceso se ha expandido gradualmente con tal fuerza desde entonces, que los *toba* crearon su propia iglesia (Iglesia Evangélica Unida), que fue adoptada a mediados de la década de 1990 por los *wichí*. Sin duda, esta avanzada evangélica ha demostrado su poder para reunir varios grupos étnicos con algunas afinidades culturales previas, cuyas respectivas identidades, no obstante, parecen no estar en mayor riesgo.

Los aborígenes chaqueños presentes en los encuentros regionales del noroeste han rechazado de plano la invitación a participar de sus danzas y cantos, lo cual debe interpretarse a la luz de la condena a las músicas y las danzas “profanas” por parte de sus iglesias. Si bien en éstas se han adoptado —como dije— diversos géneros populares, los diferencia el hecho de estar “sacralizados” mediante la incorporación obligada de letras acordes con el contexto religioso.

La extensa área considerada hasta aquí, está flanqueada por dos pueblos de filiación *guaraní*. Al oeste —en el oriente de Salta y una porción fronteriza del sudeste de Jujuy— se hallan los *chiriguano*, muchos de los cuales están en una situación bastante similar a la que se encuentran los aborígenes chaqueños. Al este, los *mbyá* de Misiones, cuyas estrategias de invisibilidad ya han sido mencionadas y explican el hecho de que no hayan participado de los primeros encuentros, como sí lo hicieron los *chiriguano*. La integración en una misma región de estos grupos culturalmente diferentes, cuyos respectivos lugares geográficos difieren entre sí y del chaqueño, es sólo producto de las necesidades organizacionales.

### 4.3 Central

La peculiaridad de esta región, notablemente contrastante con las dos anteriores, consiste en que congrega solamente a algunas familias de diversos grupos étnicos, que se hallan dispersas en una amplia franja que abarca las provincias de Buenos Aires, La Pampa y Mendoza. Unos viven fuera de sus áreas de origen, como es el caso de los *toba* que migraron desde la provincia de Chaco a la de Buenos Aires; otros son remanentes de antiguas localizaciones (algunos *mapuche* y *rankulche*), y otros han resurgido a partir de un proceso de etnogénesis (los *huarpe* de Mendoza). No se puede decir que ésta sea la mejor situación para reunirlos en pos de un movimiento reivindicativo de sus largas postergaciones y de su situación marginal. Por ello, en el aspecto musical, sus encuentros se caracterizan por las *performances* de algunos géneros musicales folklóricos y populares, propios del área o exógenos, de antiguo arraigo o modernos, que sirven de mero entretenimiento. En ellos preponderan las ejecuciones con guitarra criolla, cuya amplia difusión a lo largo y ancho de Argentina, pero muy especialmente en el área pampeana, tiene larga data. Esta carencia de prácticas musicales aborígenes habla a las claras de la dilución identitaria que conlleva el éxodo, con el consecuente desprendimiento de los núcleos comunitarios, que este movimiento intenta restaurar.

### 4.4 Sureña

Aunque es dominio de los *mapuche*, los encuentros del movimiento indígena en esta región dan testimonio de que sus músicas son virtualmente las mismas que las de la región central. Fuera de estas reuniones, sin embargo, la mayor parte de las agrupaciones *mapuche* lleva a cabo un trascendente ritual anual durante tres días: el *nguillatún* o *nellipún*, en el cual es indeseable la presencia de los "blancos" y al cual no suelen concurrir otros grupos indígenas. Este ritual desempeña un rol sociocultural significativo y cohesivo, en cuanto reafirma los lazos identitarios y reactualiza año tras año algunos contenidos básicos de su religión ancestral, en alto riesgo por el avance de las iglesias protestantes. Naturalmente, no hay cabida en el mismo para músicas ajenas a su cultura. Por ello, las que se han de compartir con los aborígenes no-*mapuche* en los encuentros, pertenecen a ese

patrimonio de algún modo neutral, pero largamente arraigado y compartido durante la más que centenaria convivencia con los “otros” de la zona. Esta escisión es demostrativa de los escollos que debe superar el movimiento pan-indígena.

En síntesis. Los aborígenes del noroeste, que desde los tumultuosos tiempos de la conquista y la colonización temprana sustituyeron buena parte de sus instituciones básicas —como la lengua, por ejemplo—, recurrieron a las músicas representativas de su pasado prehispánico para estos encuentros, en un gesto claramente reivindicativo. No obstante ser bastante bien conocidas como parte del “folklore nacional”, no lo son tanto para sus pares aborígenes de otras regiones que, de hecho, no participaron de las mismas.

En el nordeste, la mayor parte de la población indígena —la chaqueña— aspira obtener el reconocimiento de sus expresiones musicales evangélicas como su verdadera música, un proceso que forma parte de la emergencia de su nueva identidad. Desde este punto de vista, las *performances* de rituales religiosos en las reuniones podrían ser consideradas como una acción reivindicativa en pos de dicho reconocimiento. Según Carrasco, el único rasgo reivindicativo es el derivado de la relación que los creyentes chaqueños establecen entre el éxodo de Moisés y su lucha por la tierra.

Como en muchos otros aspectos de sus vidas, en cuanto a sus expresiones musicales los aborígenes chaqueños tuvieron poca elección. Ningún grupo humano puede vivir mucho tiempo sin músicas que lo representen de algún modo. Si unas se prohíben, otras las reemplazarán, máxime si se ha adoptado una nueva religión. La asociación música-religión ha sido siempre muy fuerte en los grupos indígenas, como lo demuestra el altísimo porcentaje de prácticas musicales rituales en todos ellos.

En la región central, una franja territorial delineada sólo a los fines del PPI, el uso de las músicas de raíz folklórica como entretenimiento parece natural en una reunión de indígenas dispersos de orígenes varios, apartados desde hace tiempo de la vida comunitaria, pues estas músicas han sido el nexo con los grupos criollos de sus respectivas zonas en fiestas y bailes pueblerinos. Y es comprensible también que los *mapuche* del sur hayan hecho la misma elección, porque son las únicas músicas que hace tiempo usufructúan junto con los blancos; no sus músicas sagradas, y ni siquiera sus

no-sagrados *ülkantún*, cantos que nadie conoce, ni ellos han intentado dar a conocer.

Si bien este panorama carece de especificidades en lo relativo a géneros musicales de algunas áreas, nos aproxima a las situaciones que se les han presentado a los diversos grupos en estas incipientes relaciones proporcionadas por el movimiento pan-indígena, cuya consolidación o no, es por ahora un enigma.

En la actualidad, siete años después de los encuentros organizados por el Programa de Participación de los Pueblos Indígenas<sup>35</sup> —nombre que expresa a las claras la gestación del movimiento por no-indígenas—, las reuniones son convocadas por líderes aborígenes a partir de hechos puntuales, generalmente relacionados con alguna medida de gobierno que los afecta, y son más locales que regionales, aunque a veces participan otros grupos de la región. También los cambios post-eleccionarios de gobierno son motivo de reunión. Lo importante es que, a partir de la reforma de la constitución, el PPI ha logrado crear conciencia de la necesidad de organizarse y defender conjuntamente sus derechos, por lo que se han formado diversas organizaciones en cada provincia. Un hecho interesante es la elección indígena de expresiones artísticas —teatrales, por ejemplo— para canalizar su deseo de visibilizarse. Pero parece no haber en ellas ningún intento de recrear temas de sus respectivas tradiciones culturales.

## 5. Las futuras “músicas” posibles

Llegados a este punto, es hora de reflexionar; el caso de los *pow-wow* es un buen punto de partida para ello. Durante un largo siglo y medio, los indígenas norteamericanos se han mostrado fieles a la consigna iniciada por los *omaha*: dejar constancia de su repudio por los atropellos de los europeos, instalando la manifestación sonora, corporal y visual de su identidad aborígen. De ahí su expansión entre sus pares de las llanuras y luego entre sus pares de lejanas comarcas. Fue un acto de visibilidad geográfica y culturalmente multiplicado, y lo sigue siendo. Sus perseverantes acciones expresivas han dado pervivencia a determinados cantos, danzas e instru-

---

<sup>35</sup> Recuérdese que se desarrolló, como estaba previsto, durante 1996-1997.



mentos musicales, en clara oposición a las expresiones culturales de los “blancos”. Y aun cuando los nuevos espacios ganados, el transcurrir del tiempo y el amplio poder de convocatoria de los *pow-wows* hayan producido diversas versiones actualizadas del modelo original, los estudios etnomusicológicos demuestran la permanencia de sus estructuras sonoras. En efecto, el análisis de la música vocal-instrumental de las danzas principales da cuenta de la intención de mantenerla ajena al proceso de transculturación en el que todos o la mayor parte de los participantes están conscientemente inmersos.<sup>36</sup> Nacido desde adentro, con la fuerza que poseen las decisiones colectivas con fines contestatarios e identitarios, el movimiento norteamericano vio expandirse y transformarse parcialmente, década tras década, su genuino acto inicial.

El proceso argentino está en la antípoda; a ambos, aunque los separan historias y épocas muy diversas, los unen injusticias y angustias. Por primera vez en la historia argentina les es posible a los pueblos aborígenes poner en práctica un objetivo común: la rehabilitación de sus derechos, violados sistemáticamente durante largos siglos. Ellos supieron que para lograrlo —fuera o no de su agrado—, era necesario poner en práctica estrategias de visibilidad y dejarse conducir o acompañar, por representantes del bando tradicionalmente enemigo. La participación en los encuentros de 1996-97, aunque restrictiva por parte de algunos grupos, lo prueba. Aunque no les será fácil acabar con la injerencia de ENDEPA, tratan de valerse por sí mismos. Pero a este movimiento le falta convicción colectiva aún. Cabe preguntarse cuáles serán los resultados de este nacer con lejanos “padres adoptivos”. No obstante, poco a poco se va tejiendo una red solidaria, aunque esporádica y trashumante, con mucha geografía a recorrer y muchos obstáculos por salvar.

La reforma de la constitución, en lo que a ellos les atañe, es uno de los pocos beneficios de la globalización y les ha tocado recibirlo, pero no podemos esperar que de un hecho promovido desde afuera surja espontáneamente una música consensuada que no parece ser vivida como necesaria, por ahora. Tampoco es, precisamente, uno de los típicos efectos globales. Los grupos indígenas que aún viven de modo comunitario tienen sus propias músicas, pero salvo los que desean expandir su nueva experiencia re-

---

<sup>36</sup> Curiosamente, dichos análisis revelan una gran similitud con muchos de los cantos con tambor para las danzas nocturnas, que los jóvenes indígenas chaqueños debieron abandonar ante las prohibiciones de anglicanos, menonitas y pentecostales.

ligiosa, el resto no está dispuesto a compartirlas y tampoco se sienten capaces de participar abiertamente en las *performances* musicales de los otros. No hay tradición al respecto, o hay muy poca,<sup>37</sup> pues la mayor parte de sus prácticas musicales pertenecen a contextos rituales y responden a cosmovisiones particulares de las que son difíciles de desgajar. Si bien esto es lo que ha ocurrido con la danza guerrera de los *omaha*, necesitó de un largo proceso.

Mientras tanto, los géneros de raíz folklórica y algunos de la música popular parecen jugar un rol neutral, ya que han adquirido cierto carácter nacional que los hace particularmente idóneos para el entretenimiento en los encuentros. Pero esto presenta al menos tres problemas. Por un lado, quedarían exceptuados los pueblos aborígenes evangélicos cuyas iglesias prohíben las músicas con letras “mundanas”, quienes constituyen una amplia mayoría. Por otro, la mera diversión conjunta, siquiera en principio, no parece poseer entidad suficiente como para otorgar a las músicas la representatividad que requiere un movimiento reivindicatorio de este tipo. El tercero es el sentido paradójico que esta elección conlleva: ¿podrá un movimiento pan-indígena estar representado adecuadamente por músicas no-indígenas? Si atendemos a algunas de las expresiones artísticas actuales, la respuesta puede ser afirmativa. Poco a poco se va diluyendo la actitud, tantas veces documentada, de disfrutar de las músicas regionales y considerarlas a la vez de pertenencia ajena. Paulatinamente, aun reconociendo su origen, esas músicas se han ido convirtiendo en propias. Por ello, exceptuando a los del noroeste, no parecen hallar contradicción entre hacer valer su origen indígena para obtener tierras de propiedad colectiva y olvidarse de ello a la hora de sus elecciones culturales. En todo caso, no están sino cobrándose una antigua deuda.

Según Eyerman y Jamison (1998: 1), los movimientos sociales “proveen espacios para el crecimiento y la experimentación culturales, para la combinación de géneros musicales y otros géneros artísticos, y para infun-

---

<sup>37</sup> En el ingenio azucarero San Martín del Tabacal, en 1966, junto con Jorge Novati vimos compartir las danzas nocturnas a *toba* y *wichí*, quienes alternaban los cantos de unos y otros. Si bien hemos recogido testimonios sobre la incorporación de algún instrumento en el paso por los ingenios, no se sabe si los reclutamientos mixtos de trabajadores contribuyeron a la homogeneización de algunas prácticas musicales de los chaqueños, pues dichas danzas estaban presentes en las décadas de 1960 y 1970 también entre los *chorote*, *nivaklé* y *pilagá*, pero con diferentes cantos según el grupo. A esta afinidad se suma el carácter festivo de las mismas, que las hizo aptas para compartir y distenderse después de una dura jornada de trabajo. Sin embargo, no participaron los *chiriguano* que residían en forma permanente en el lugar y se sentían superiores a ellos. No todas las fusiones cuentan con el mismo grado de factibilidad.

dir a la música nuevos tipos de significado”. Aunque esta aseveración no ha surgido de una realidad tan compleja como la que se considera aquí, se adecua perfectamente al discurrir actual de los encuentros.

La atracción de los jóvenes por esa forma de vida idealizada en la publicidad que se muestra en pueblos y ciudades, así como en los programas de televisión que su paso fugaz por los bares u otros sitios les enrostra, el interés por mimetizarse en el mundo blanco que los rodea y los acosa con nueva propuestas religiosas y políticas y, principalmente, la pesada carga de exclusión que les ha acarreado su origen, es un cóctel revulsivo. Son pocos los jóvenes que recuerdan con nostalgia una infancia nutrida de vivencias agradables, de las que forman parte las prácticas musicales de su propia cultura, merced a la resistencia de su grupo a integrarse plenamente a la sociedad hegemónica.<sup>38</sup> La mayoría sólo recuerda miserias. A la hora de optar, como siempre, los grupos marginados tienen pocas alternativas, y en su esperanza, imaginan la integración como un futuro mejor.

---

<sup>38</sup> Sólo poseo ejemplos de ello entre los *mbyá*, sin que se trate de una postura generalizada.

## Bibliografía

Ambrosetti, Juan Bautista

- 1896 *Costumbres y supersticiones en los valles calchaquíes (prov. de Salta). Contribución al estudio del Folklore Calchaquí.* Buenos Aires: Imprenta de Pablo Coni e hijos.

Álvarez, Cristina y María Ester Grebe

- 1974 "La trfonía atacameña y sus perspectivas interculturales", *Revista Musical Chilena*, 126-127: 21-46.

Briones, Claudia

- 1998 *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia.* Buenos Aires: Ediciones del Sol (Serie antropológica).

Browner, Tara

- 2000 "Making and Singing Pow-wow Songs: Text, Form, and the Significance of Culture-based Analysis", *Ethnomusicology*, 44 (2): 214-233.

Carrasco, Morita

- 1997 "Las comunidades tienen sus costumbres, esos son sus derechos. El programa de participación indígena en Argentina." *Asuntos Indígenas 2/97*, IWGIA, Copenhagen.

- 2002 "El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas." Austin: Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin.

Clifford, James

- 1995 [1988] "Identidad en Mashpee". En *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, pp. 327-406. Barcelona: Gedisa.

Eyerman, Ron y Andrew Jamison

- 1998 *Music and social movements. Mobilizing traditions in the twentieth century.* Reino Unido: Cambridge University Press.

García, Miguel A.

1998 "Conversión religiosa y cambio musical". *Latin American Music Review*, 19 (2): 203-217.

Howard, James H.

1983 "Pan-indianism in Native American Music and Dance", *Ethnomusicology*, 27 (1): 71-82.

Isla, Alejandro

2002 *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires: Editorial De las Ciencias.

Juliano, Dolores

1992 "Estrategias de elaboración de identidad". En Cecilia Hidalgo y Liliana Tamagno (comp.): *Etnicidad e Identidad*, pp. 50-63. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Lorandi, Ana María

1988 "La resistencia y rebeliones de los diaguito-calchaquí en los siglos XVI y XVII", *Revista de antropología*, VI: 3-17.

Ruiz, Irma

1999 "Diaguito-calchaquí". En *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, tomo. 4, p. 473. Madrid: Sociedad General de Autores y Editores.

2000a "Mapuche". En *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, tomo 7, pp. 126-130. Madrid: Sociedad General de Autores y Editores.

2000b "Mbyá" En *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, tomo 7, pp. 387-392. Madrid: Sociedad General de Autores y Editores.

Ruiz, Irma y Silvia Citro

2002 "Toba". En *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, tomo 10, pp. 308-315. Madrid: Sociedad General de Autores y Editores.

Ruiz, Irma y Miguel A. García

2002 "Wichi". En *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, tomo 10, pp. 1014-1021. Madrid: Sociedad General de Autores y Editores.

Sider, G.

1994 "Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States". *Identity* 1 (1): 109-122.

Vega, Carlos

1965 *Las canciones folklóricas argentinas*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación, Secretaría de Cultura, Instituto de Musicología.

1986 [1952]. *Las danzas populares argentinas*. Edición facsimilar en 2 tomos. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología.